

colmena
UNIVERSITARIA

Número 92

ISSN 0185-0776

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

colmena
UNIVERSITARIA

92

Director: Luis Rionda Arreguín

Asistente editorial: A. J. Aragón

Sumario

Rastros de emblemas en las antiguas costumbres romanas y su relación con el <i>Túmulo imperial de la gran ciudad de México</i> JOSÉ QUIÑONES MELGOZA	5
Visiones de Guanajuato ISAURO RIONDA ARREGUÍN	15
Mario Vargas Llosa y Flaubert LUIS PALACIOS HERNÁNDEZ	31
Independencia de Latinoamérica en la actualidad BENJAMÍN VALDIVIA	37
Intersubjetividades y emplazamientos de la complejidad JAVIER CORONA FERNÁNDEZ	59
Fotografías CARLOS MARMOLEJO	75

Las fotografías de Carlos Marmolejo incluidas en la portada, y las páginas 14, 30, 36, 58, 74 y de la 76 a la 79 forman parte de la colección Intersecciones.

COLABORADORES

JOSÉ QUIÑONES MELGOZA

Doctor en lengua y literatura clásica por la UNAM. Reconocido por sus importantes traducciones latinas, entre las que se destaca la obra de Ovidio. Algunas de sus investigaciones son: *El Ramillete Neolatino. Europa-México, siglos XV-XVIII* (1986), *El rostro de Mecate* (1998), entre otras.

ISAURO RIONDA ARREGUÍN

Silao, 1934-Guanajuato, 2012. Fue cronista de la ciudad de Guanajuato de 1979 a 2012, destacado académico de la Universidad de Guanajuato y director del Archivo Histórico del Estado, entre otras actividades culturales. Escribió numerosas obras, entre las que se cuentan: *Capítulos de historia cultural guanajuatense*, *La Compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense, 1590-1767* y *Pedro Moreno, Francisco Javier Mina y los fuertes del Sombrero y los remedios en la insurgencia guanajuatense: 1817*.

LUIS PALACIOS HERNÁNDEZ

Egresado de la carrera de letras españolas de la entonces Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, facultad que dirigió y de la que ha sido catedrático de Teoría literaria, Crítica literaria, Semiótica y del Seminario de Cine y Literatura.

BENJAMÍN VALDIVIA

Es profesor de la Universidad de Guanajuato, en la que coordina el programa de doctorado y maestría en artes del campus Guanajuato. Es Investigador Nacional SNI nivel II y ha sido becario del Fonca. Autor de más de 40 libros publicados en los géneros de poesía, novela, cuento, teatro y ensayo, ha ganado diversos premios nacionales e internacionales en estos mismos géneros.

JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

Doctor en filosofía por la UNAM, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Actualmente se desempeña como director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato y como profesor del Departamento de Filosofía de la misma. Es autor de los libros *La irrupción de la subjetividad moderna* y *Theodor W. Adorno. Individuo y autoreflexión crítica*.

CARLOS MARMOLEJO LAIJA

Nació en el año de 1953 en la ciudad de Guanajuato, Gto. Formado académicamente como grabador y de manera vital como fotógrafo, profesor universitario y artista en intensa actividad, la obra de Carlos Marmolejo ha estado marcada, a lo largo de más de tres décadas, por la innovación en el uso de materiales y procedimientos. Desde 1972 ha participado en más de 250 exposiciones individuales, duales y colectivas nacionales e internacionales.

José Quiñones Melgoza

Rastros de emblemas en las antiguas costumbres romanas y su relación con el *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*

Si partimos de la idea de que el emblema, tal como lo plasmó el Renacimiento (y más exactamente Alciato), es una pieza literaria compuesta de texto e imagen (forma) más una concreta carga simbólica (fondo), los rastros del emblema, o mejor dicho las partes de éste, se encuentran desde antiguo incrustadas en la cultura occidental.

Así, con base en los símbolos, los griegos crearon un gran número de divinidades alegóricas (Fama, Justicia, Esperanza, etcétera), y sus más connotados dioses se volvieron (según sus predominantes atributos) símbolos de muchas causas y cosas, como: poder, amor, sabiduría, belleza, guerra, paz, música, poesía, sol, mar, viento, granos, vino, etcétera. Por tanto, en los dioses se conjuntaba conceptual o realmente una imagen (figura) y uno o varios símbolos emanados de sus atributos. Grecia, después de ser conquistada, legó a Roma toda su cultura y sus artes; y Roma, al adueñarse de todo el mundo entonces conocido, no sólo acrecentó la mitología griega y sus símbolos, sino que les dio mayor vigencia y durabilidad.

A todo ello habría que agregar el insinuante simbolismo emblemático que irradian las diversas figuras (pinturas y esculturas de objetos y animales) dispuestas en sitios públicos de reunión, como baños, atrios, fuentes y bibliotecas, o en lugares visibles de mansiones privadas, las cuales aludían a las antiguas costumbres romanas. Mi intento será sólo recordar fragmentariamente los rastros de

emblemas que de modo ocasional y en diversas lecturas me ha ido mostrando la literatura latina.

Ahora bien, respecto a las imágenes, objetos o figurillas representando personas, ya desde temprano los troyanos, recién arribados a las costas de Italia (llamada entonces Ausonia), según cuenta Virgilio, se divertían a risa abierta con rudos versos y cubrían sus rostros que daban espanto con agujeradas cortezas, y a través de alegres cantos invocaban a Baco y, por buscar protección de Dios, colgaban de un alto pino las mascarillas o figurillas que eran imágenes de ellos para que no fueran olvidados del Dios. Todo esto Virgilio, en mi traducción, lo dice así:

Cierto, colonos de Ausonia, raza venida de Troya,
juegan a risa abierta y con versos sin arte,
y rostros que espantan cubren con agujeradas cortezas,
y a ti, Baco, invocan con cantos alegres, y cuelgan
para ti desde alto pino mascarillas flexibles.¹



Pasadas las Guerras Púnicas, Polibio (ca. 198-117 a. C.) en sus *Historias*, después de comparar los regímenes rivales de Roma y concluir mostrando la superioridad del romano y la ventaja que éste tiene sobre los fenicios y los africanos, dice (VI, 52, 10-11) que los romanos tienen además unas costumbres que mucho ayudan a estimular a los jóvenes para lograr esto. Da en seguida el ejemplo del cuidado que el régimen romano pone para formar hombres capaces de soportar todo con el fin de que la patria les glorifique su valor. Cuenta entonces (8 VI, 56-54) que cuando un miembro ilustre de una familia muere (procuro dar secuencia cronológica al relato) se abren las urnas de madera donde se guardan las imágenes (máscaras de cera pintadas) de sus gloriosos antepasados, los cuales recibían, para llevarlas puestas, hombres cuya estatura y porte general fuesen los más parecidos al personaje que representaban si la imagen perteneció al que fuera cónsul, pretor, censor o general victorioso, aquellos hombres vestían la toga correspondiente a tal dignidad. Advierto aquí (perdón por el salto hacia el final) que después del entierro y de la celebración de los ritos se colocaba la imagen del difunto en el sitio más visto de su casa sobre una urna de madera. Todos los que llevaban las

¹ G. II, 385-389: *Nec non Ausonii, Troja gens missa, coloni versibus incomptis luduni risuque solute, / oraque corticibus sumunt horrenda cavatis, / et te, Bacce, vocant per carmina laeta, / tibi que oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.*



máscaras y las simbólicas togas se incorporaban al cortejo que conducía al difunto y avanzaban majestuosamente en sus carros, a los que precedían las *fascēs*, la segur y demás insignias propias de los magistrados. Llegados al foro frente a los *rostra* (espolones de los barcos de guerra capturados a los cartagineses) quienes llevaban las imágenes se sentaban en primera fila sobre sillas curules, rodeados por gran cantidad del pueblo, ya que estos actos eran aleccionadores y rebasan el círculo estrictamente familiar. Entonces un orador (generalmente un hijo del difunto o, en su ausencia, otro de sus parientes) subía al estrado del foro para trazar las virtudes del desaparecido y los hechos principales de su vida, los cuales eran evocados para memoria del pueblo y puestos ante sus ojos a fin de que éste pudiera conocerlos y expresar su admiración. Una vez tratado este asunto, el orador evocaba también los sucesos y proezas de todos aquellos cuyas imágenes se encontraban allí, comenzando por los más antiguos. El mismo Polibio, maravillado de la escena, dice que

apenas habría un joven enamorado de gloria y de virtud que, al contemplar un espectáculo tan bello, no se sintiera cautivado viendo las imágenes de hombres, cuyo valor había sido glorioso, todos los cuales estaban allí reunidos como vivientes y actuantes. La lección moral no se hace esperar.

De este modo la reputación que se agrega al valor de estos héroes se renueva constantemente, la gloria de los altos hechos recibe la inmortalidad al mismo tiempo que la fama de los benefactores de la patria llega a ser familiar a la causa del pueblo y pasa a la posteridad; pero sobre todo los jóvenes se ven incitados a soportar todo al servicio del Estado para obtener la gloria que acompaña al valor de los héroes.²

Dejando de lado la emoción final del relato, es fácil observar en él, dentro de las costumbres antiguas de los romanos, las partes o elementos componentes

² Polibe, *Histories*, Livre VI, texte établi et traduit par Raymond Weil avec la collab. de Claude Nicilet, Paris, Soc. d'édition "Les belles Lettres", 1977 (Coll. des Universités de France —Budé—), p. 137: *Ainsi, la réputation qui s'attache à la valeur de ces héros se renouvellant, la gloire des hauts faits reçoit l'immortalité, en même temps que la renommée des bienfaiteurs de la patrie devient familière à la masse du peuple et passe à la postérité. Mais surtout, les jeunes gens sont incités à tout endurer au service de l'Etat, pour obtenir la gloire qui accompagne la valeur des héros.*

del emblema y hasta su misma configuración. Hay en primer lugar las imágenes (máscaras antes vistas) simbolizando la presencia tanto del que ha muerto como la de sus antepasados, en segundo lugar está la aparición de insignias y vestiduras que determinaban y simbolizaban las distintas dignidades y cargos públicos, y en tercer lugar destacaba el discurso (palabra oída, mas no escrita), el cual recorriendo vidas y hechos deja formado no un emblema, sino varios, con el significado final en todos ellos de servir de ejemplo y motivaba para que los presentes (cual lectores actuales) pudieran conformar el modo de vida, que el régimen romano quería que siguieran los jóvenes ciudadanos.

Años después, Ovidio, que muchas veces veía estos cortejos y ceremonias en el foro, dice por boca de la alcahueta Dipsas a una joven: “Ni te engañen vetustas imágenes en torno a los atrios: / sólo el amante pobre carga con sus abuelos”.³ Esto en franca ironía contra aquellos que ni eran nobles famosos ni ricos, pero que hacían estos actos para aparentar que lo eran.

Otra muestra de imágenes simbólicas, significando caracteres de personajes, nos la ofrecen las máscaras usadas en “la atelana”, especie de teatro de arlequín muy parecido a la *satura*, desarrollado en Atela, pequeña ciudad campaniense entre Capua y Nápoles, el cual, según opina Bayet, se introdujo en Roma:

Con sus caracteres propios y sus personajes convencionales, cuyos nombres expresivos subrayaban los rasgos físicos esenciales y sugerían su carácter. *Maccus*, “el hombre de grandes mandíbulas”, tragón estúpido, *Bucco*, “el de boca de alcancía”, charlatán presumido, *Dossenus*, “el de grandes espaldas”, jorobado lleno de malicia, *Pappus*, “el abuelo”, viejo maniático; *Sannio*, “la mueca”, payaso. Un tema bastante general... debía servir para toda clase de tramas y burlas improvisadas.⁴

A la zaga de imágenes simbólicas sin texto, hay también textos sin imagen, cuya figura expresiva subyace en la imaginación de aquel que los lee. Aquí, para la antigüedad romana, habré de referirme a tres clases de éstos: las inscripciones, los epitafios y los exvotos. En cuanto a las inscripciones, sirva de ejemplo la que consagró a Apio Claudio el Ciego, quien floreció entre los años 312 y 280 a. C. y fue un fogoso orador en pro de la plebe y de su patria. Ya ciego, mandó ser llevado al senado para defender su oposición a que Roma firmara la paz con Pirro, mientras

³ Ovidio, *Amores*, 1, VIII, 65-66: *Nec te decipiant veteres circum atria cerae. / tolle tuos tecum, pauper amator, avos.*

⁴ Jean Bayet, *Literatura latina*, traducción de A. Espinosa, Barcelona, Editorial Ariel, colección Letras e Ideas, 1983, p. 195.



éste no abandonara Italia. El fragmento de esa inscripción, recogido en el *Corpus Inscriptiorum Latinarum*, I, 28, p. 287, reproducido por Bayet dice así:

...Complura oppida de Samnitibus cepit,
Sabinorum et Tuscorum exercitum fudit,
pacem fieri cum Pyrro rege prohibuit,
in censura viam Appiam siravit
et aquam in urbem adduxit,
aedem bellonae fecit.⁵

Dicha inscripción tal vez fue recordada por aquel epitafio del *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, que inicia *Flandria nutrivil claris me regibus ortum, / Hispanos rexi sceptraque sacra tuli...*, con expresiones como: *Gallorum vici regem; Tunetum bello cepi, fudique Sicambros; strabi simulacra decorum*, donde su autor hace que el mismo Carlos V cuente sus triunfos.

Dos ejemplos ahora de epitafio. Hay uno (donde se yergue la figura de un famoso Escipión) que recoge y comenta Ernout en su *Colección de textos latinos arcaicos* y que Bayet reproduce, está encabezado por el nombre de “Lucio Cornelio” hijo de Lucio Escipión, “edil, cónsul, censor” y en su latín arcaico de mitad del siglo III a. C. aparece así:

Honc oino ploirume cosentiont R[omai]
duonoro optuno fuise viro

⁵ Jean Bayet, *op. cit.*, p. 30. Ésta es mi traducción: conquistó muchísimas fortificaciones de los samnitas, destruyó el ejército de sabinos y etruscos, prohibió que se hiciera la paz con el rey Pirro; mientras fue censor aplanó la Vía Apia, por acuerdo llevó agua a Roma y construyó un templo a Belona.

Luciom Scipione filios Barbati
 consol censor aidilis hic fuet a[pud vos]
 hec cepit Corsica Aleriaque urbe
 dedet Tempestatebus aide mereto [d]

cuya traducción, que incluye el mismo Bayet, dice: “Éste, según el testimonio común de los romanos, fue el mejor de todos los hombres honrados, Lucio Escipión, Hijo de Barbado, fue entre vosotros cónsul, censor y edil, conquistó Córcega y la ciudad de Aleria, y consagró a las Tempestades un templo en acción de gracias”.⁶



Otro de Ovidio se encuentra en sus *Amores*, donde después de describir en la elegía la imagen tanto física como sentimental del papagayo de Corina, deja (en mi traducción), dicho por el mismo papagayo, su famoso epitafio: “POR MI PROPIO SEPULCRO DEDUZCO QUE FUI GRATO A MI DUEÑA, / Y TUVE AL HABLAR (SIENDO AVE) EL PICO MÁS INSTRUIDO”.⁷

En cuanto a los exvotos, que acaso dejan ver en los cuadros la imagen de lo que se pide, el ejemplo más bello lo trae Horacio en sus *Odas* (I, V), donde en su final metafóricamente se indica que Horacio en el mar turbulento del amor de Pirra, ha naufragado y no piensa volver a él nunca más. En mi traducción esa oda dice:

¿Qué delicado mozo, bañado en líquidos
 perfumes, te estrecha, Pirra, en grata cueva
 sobre rosas? ¿Por quién
 simple y sin adornos, atas

5 tu rubia cabellera? ¡Ay, cuántas veces
 llorará que tu fe cambiaran los dioses

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ Ovidio, *op. cit.*, II, VI, 61-62: *COLLIGOR EX IPSO DOMINAE PLACUISSE SEPULCRO. / ORA FUERE MIHI PLUS AVE DOCTA LOQUI.*

y admirará, novato,
grifa la mar por negros vientos

quien hoy, crédulo, brillante te disfruta,
10 quien siempre espera que estés libre y amable,
y no conoce que el viento
es falaz! ¡Pobres para quienes

intocada brillas! Ya el muro de un templo
te indica que yo, como cuadro motivo,
15 colgué para el potente
dios del mar mis mojadadas ropas.

En seguida, dos muy breves de Ovidio, en los cuales aparecen expresadas por letra, no por pintura simbólica, las imágenes de dos diosas, tal como apareció Neptuno (potente dios del mar), en la oda de Horacio. En el primero de ellos, Ovidio imagina que Corina ha contestado sus recados y que en una tablilla le ha escrito “Ven”. Cree entonces que la diosa del amor lo ha ayudado, así que por ello habrá de ofrendarle las tablillas enviadas. En mi traducción, los versos de esa elegía dicen así.

Nomás que su tablilla traiga esto escrito: Ven.
yo pronto, pues que vencieron, las ceñiré de laurel
y en medio del templo de Venus he de clavarlas,
poniéndoles al pie: OVIDIO DEDICA SUS FIELES SIRVIENTAS
A VENUS...⁸

En el segundo, Ovidio ruega que Corina no muera a causa del aborto que se ha provocado, y pide a Ilitia (diosa de los partos, identificada por los griegos como Artemisa, y por Horacio y Ovidio, con Diana) que la salve y le llevará dones votivos (el consabido exvoto). En mi traducción los versos de esa elegía dicen así:

También tú, Diana, apiadada de aquellas que sufren dolores
de parto, y cuyos lentos cuerpos distiende un peso
oculto, seme propicia y favorece mis súplicas:

⁸ *Ibid.*, I, XI, 24-28: *hoc habeat scriptum tota tabella, VENI. / non ego victrices lauro redimiré tabellas / nec Veneris media ponere in aede morer. / suscribam VENERI FIDAS SIBI NASO MINISTRAS DEDICAT...*

haz que ella, lo merece, tenga por ti la vida,
y yo mismo, de blanco, humoso incienso pondré en tus altares,
y ante tus pies llevaré mis votivos dones,
que habré de titular: DE OVIDIO POR LA SALUD DE CORINA.⁹

Finalmente todo esto vino a cuento porque cuanto he dicho aquí (aparte de otros asuntos) está muy relacionado con lo que el doctor Zurita y Francisco Cervantes de Salazar expresaron en las preliminares del *Túmulo imperial de la gran ciudad de México* (1560). El primero, dando realce a las imágenes, escribe:

Costumbre ha sido y es, prudente lector, no menos antigua que usada entre las naciones del universo, dar a los difuntos sepultura y hacer a cada uno las obsequias conforme a su dignidad y méritos, en muestra y señal del amor que les tenían. Y porque los vivos, viendo la honra que a los virtuosos aun en la muerte se hacía, se incitasen a virtud, se ponían imágenes, letras y figuras en los sepulcros, para mejor conmooverlos a hacer obras dignas de semejantes honras y para que se acordasen que eran mortales.¹⁰

El segundo, destacando las figuras y pinturas para las exequias del emperador describe:

Entretanto que la arquitectura del Túmulo se proseguía, porque las figuras y escudos de armas imperiales y reales y otras pinturas que se habían de poner por las paredes viniesen a tiempo cuando el Túmulo estuviese acabado, dióse orden que en toda la comarca de México se pintasen gran cantidad de escudos imperiales y reales y otras muchas historias y figuras, como en el discurso de esta obra parecerá, las cuales fueron muchas y en extremo muy avisadas, pintadas muy bien al natural de lo que representan. Las letras e inscripciones, unas en verso y las demás en prosa, que con gran brevedad comprendían y daban a entender lo que cada figura representaba.¹¹

⁹ *Ibid.*, II, XIII, 19-25: *tuque laborantes utero miserata puellas, / quarum tarda latens corpora tendit onus, / lenis ades precibusque meis faue, Ilithyia: / digna est, quam iubeas muneris esse tui. / ipse ego tura dabo fumosis candidus aris, / ipse feram ante tuos munera uota pedes. / adiciam titulum SERVATA NASO CORINNA.*

¹⁰ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, colección Sepan cuantos... 25, 6a. edición, 1985, p. 81.

¹¹ Francisco Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 184.

Bibliografía

Bayet, Jean, *Literatura latina*, traducción de A. Espinosa, Barcelona, Editorial Ariel, colección Letras e Ideas, 1983.

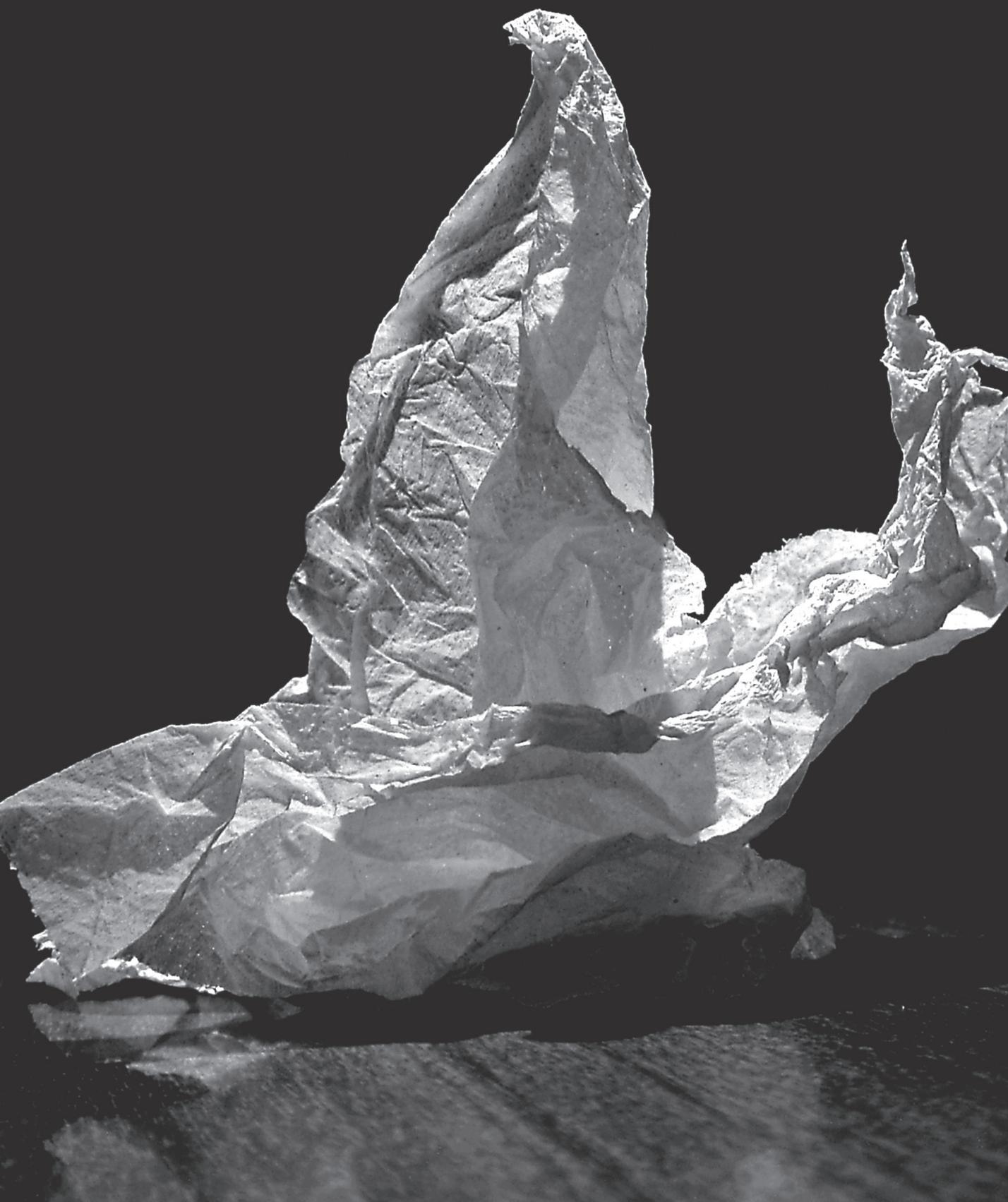
Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y Túngulo imperial de la gran ciudad de México*, edición, prólogo y notas de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, colección Sepan cuantos... 25, 6a. edición, 1985.

Horacio Flaco, Quinto, *Odas*, (texto latino).

Ovidio Nasón, Publio, *Amores*, (texto latino).

Polibio, *Historias*, libre VI, texte établi et traduit par Raymond Weil avec la collab. De Claude Nicile, Paris, Soc. d’édition “Les Belles Letres”, coll. des Universités de France —Budé—, 1977.

Virgilio Marón, Publio, *Geórgicas*, (texto latino).



Isauro Rionda Arreguín †

Visiones de Guanajuato*

Jorge F. Ruxton, inglés por todos sus costados, culto, miembro de las muy inglesas Royal Geographical Society y de la The Ethnological Society y Oficial del Real Ejército de Su Majestad Británica, realizó un viaje por México, con duración de cuatro meses, desde el puerto de Veracruz hasta Santa Fe, Nuevo México, en el aciago año de 1846 y primeros días del 47.

Salió de su amada Inglaterra el 2 de julio de 1846, desde el puerto de Southampton Water, en el carguero real Madway, tocando en la travesía marítima: La isla de Madeira del reino de Portugal; Barbados, primera isla antillana, su capital Bridgetown; Las islas de Granada, Santo Domingo, Jacmel, Jamaica, Cuba, de donde salió para la República Mexicana, y:

Un día después de nuestra salida de La Habana (dice Ruxton en su libro, resultado de este viaje) vimos un pequeño barco de vapor que traía bandera inglesa, llamado El Arab, que transportaba al General Santa Anna, ex presidente de México. Se anunció que quería hablar con las autoridades de nuestro barco, y navegando paralelamente a nosotros, el capitán de la dicha embarcación interrogó al de nuestro barco; no aceptó la sugestión, no deseaba transportar oficiales mexicanos, por no tener dificultades con la escuadra norteamericana que bloqueaba a Veracruz. Pudimos ver bien a Santa Anna y a su joven y hermosa esposa, la que al escuchar la decisión, golpeó el piso con su pequeño pie y se metió molesta a su camarote. La maquinaria de El Arab se había descompuesto y navegaba tan lento, que Santa Anna estaba deseoso de continuar el viaje en el Madway.

Ruxton llegó al puerto de Veracruz aproximadamente el 10 de agosto, puerto que estaba bloqueado, como todos los del Golfo, desde la declaración de la guerra

* El maestro Isauro Rionda Arreguín entregó, previo a su fallecimiento, varios escritos para su publicación en *Colmena Universitaria*, siendo el presente uno de ellos.

México-Estados Unidos, por la escuadra norteamericana al mando del Comodoro Perry.

Descansado de la travesía marítima, permanece algunos días en la ciudad de puerto, donde había mucha animación. La siempre heroica ciudad y fortaleza de San Juan de Ulúa se había pronunciado a favor del inmortal salvador de la patria, como se llamaba Santa Anna, olvidando con su entusiasmo que un año antes habían corrido a puntapiés al mismo hombre, revistiéndolo con todos los adjetivos que la facultad de la lengua de los mexicanos es diestra. Sin embargo, ahora el héroe era esperado con ansia.

En efecto, un año antes, Santa Anna había sido destituido como Presidente de México, permaneciendo mientras tanto en La Habana, de donde volvía para continuar con su ya larga tragicomedia mexicana. En esos momentos era presidente el general José Mariano Salas.

Ruxton dice que el 16 de agosto de 1846, una salva de cañones anunció la llegada de Santa Anna y familia a la ciudad de Veracruz, los que vio desembarcar y conducirse a sus aposentos, en medio de la frialdad del pueblo.

Nuestro personaje (Ruxton) abandonó Veracruz el 19 de agosto y se internó en nuestro país, viajando en caballo hasta la vecina Jalapa, y de allí a la ciudad de México en diligencia, en donde la cambió nuevamente por caballo, que lo llevó hasta más arriba de Santa Fe, Nuevo México. Tuvo dos caballos a los que, como buen inglés en México, nombró: Panchito y Bayo Gordo.

De Veracruz con rumbo al Valle de México pasó por Puente Nacional, Jalapa, Perote, Puebla y la ciudad de México, de donde salió el 14 de septiembre de 1846 mientras disparos de artillería “anunciaban la llegada de Santa Anna a esa ciudad”, prosiguiendo por Tacubaya, Chapultepec, San Juan del Río, Querétaro, llegando a Apaseo el Grande el siguiente día 19, continuando su viaje inmediatamente a Celaya. De allí marchó a Silao, luego para León, a donde llegó el 22, para al día siguiente en la madrugada salir rumbo a Lagos, y continuar su viaje relámpago por Encarnación, Aguascalientes, Zacatecas, Fresnillo, Sombrerete, Durango, Mapimí, Jiménez, Santa Rosalía, Chihuahua, El Paso, Albuquerque, Santa Fe (que estaba en poder del ejército invasor norteamericano), Fernández, Rio Colorado (última población de Nuevo México, que era nuestra y muy próximo a perderse), para alrededor del 10 de enero de 1847 abandonar el territorio mexicano, con un desgraciado despido:

Al ascender por un acantilado desde donde se domina el valle, volteé hacia atrás, vi por postrera vez los adobes y exclamé sin ningún pesar: ¡Adiós México!



Estancia aerolítica, cinco escasos meses para recorrer de Veracruz a Río Colorado, formarse un criterio y escribir como resultado un libro titulado *Notas generales de un viaje a través de México y un invierno entre los escenarios naturales y los salvajes personajes de las Montañas Rocallosas*, editado en Londres, en 1847.

Este inglés, como varios otros que nos visitaron en la primera mitad del siglo XIX, lo hicieron por un espíritu de aventura, romanticismo y sobre todo por intereses económicos, pues son súbditos de estados capitalistas en periodo de

expansión. Buscan pues materia prima, mano de obra barata, mercados vírgenes, al servicio siempre de una organización industrial o en busca de un acomodo en esas empresas. Por eso en la primera parte del XIX abundan los viajeros anglosajones a México, más que en otras épocas.

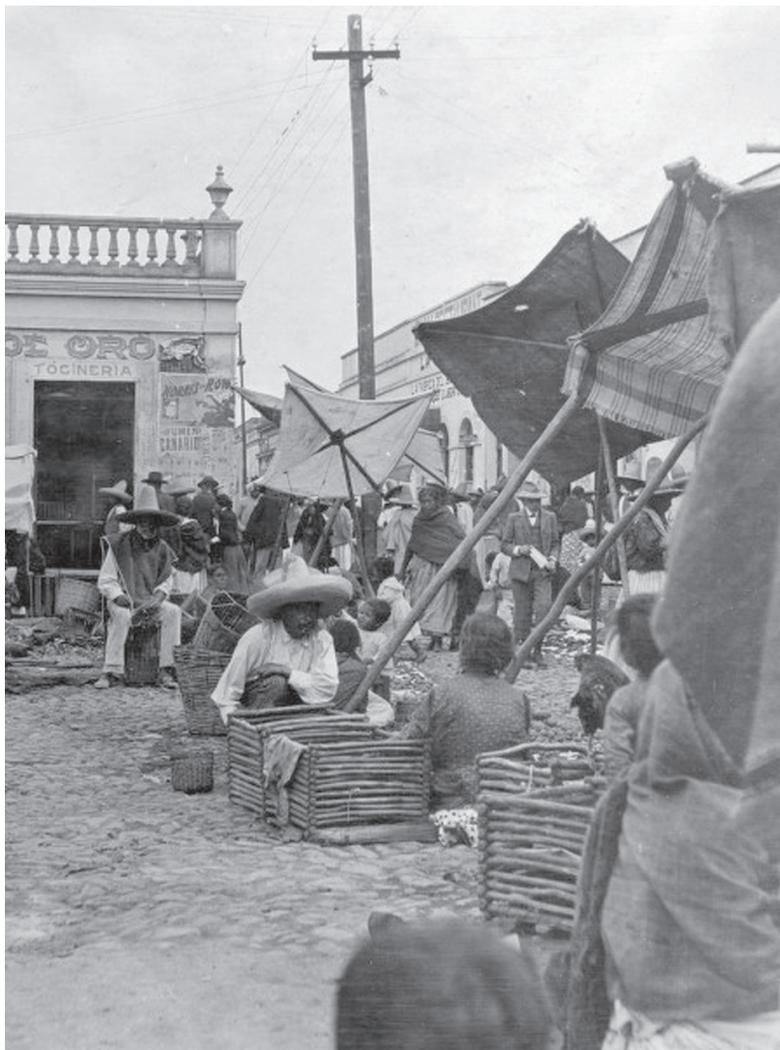
Muchos de ellos escribieron obras como Jorge F. Ruxton, aunque como dice Juan A. Ortega y Medina: “No siempre la ponderación y el buen juicio son los hilos conductores de sus críticas; ...el inglés y el norteamericano seguirán viéndonos en lo esencial y constitutivamente medular como hijos o nietos, más o menos espurios y degenerados, de la vieja y archidecadente España...” Ruxton es casi siempre exagerado en sus juicios; para crearnos un ánimo hacia él, desde el principio de su obra, en su Prefacio, nos confiesa su aversión hacia México y lo mexicano, diciéndonos:

Atravesé la República Mexicana de sur a norte, una distancia de 3,200 kilómetros aproximadamente, y me encontré entre gentes de todas las calidades, clases y posiciones. Me causa pena tener que decir que no recuerdo haber visto un solo hecho loable en el carácter del mexicano...

Si los mexicanos tienen una sola virtud, deseo que así sea, deben tenerla oculta en algún rincón secreto de su jorongo, y esta virtud debe haber huido a mi humilde valoración, aunque viajé por este país con los ojos bien abiertos y una voluntad lista y bien despierta. Deseo que por su propio bien sacará rápidamente de su secreto solitario, la verdad de esta virtud escondida...

Sus exageraciones prosiguen hasta llegar a lo grotesco, aseverando constantemente que los mexicanos son archiflojos. Al respecto, y refiriéndose a la fertilidad del suelo de alguna parte de México, dice: “La tierra parece buena, todo crece espontáneamente, ya que los perezosos indios sólo cultivan lo suficiente para la subsistencia de la familia”; al describir un camino: “era miserable, aunque un ingenioso viajero lo había nombrado como monumento a la Industria Humana, más adecuado sería, monumento de la ignorancia y la pereza”. Sobre los zopilotes, dice: “estas desagradables aves son útiles para limpiar las calles, y como ahorran trabajo a los flojos mexicanos, están protegidas por la ley”. ¡Esto es el colmo! Deseos dan de espetarle una altisonante palabra de “lépero” mexicano, contra su ascendiente femenino más cercano.

Hacia los hombres negros, morenos o amarillos, bajos de estatura, tiene una constante discriminación a lo largo de su obra, típica del inglés del antepasado siglo. A los negros los considera peste social y canallas. Al describir la ciudad de México, dice:



México es el sector de la mugre. Las calles están sucias, las casas están sucias, los hombres son sucios y las mujeres más sucias aún, y todo lo que se coma o beba está sucio.

Esta inclinación a la suciedad es sólo en los indios, pues los gachupines, extranjeros y aquellos mexicanos que han salido al extranjero, son limpios...

Se deben observar las caras; con raras excepciones, un buen fisonomista descubrirá en cada uno las huellas de los vicios, crímenes y el remordimiento de culpabilidad, ninguno ve a los ojos, anda con la cabeza abajo, como si no pudiera ver la luz, con apariencia de perros escurridos. Las tiendas están mal surtidas y los

mercados son muy sucios. No se debe sacrificar el estómago viendo para adentro de las tortillerías.

Al indio lo considera un miserable, vicioso, estúpido, sucio, inmoral, primitivo, salvaje, etcétera.

Para Ruxton, México es “un país supuestamente civilizado”, donde necesitamos de los sajones para salvarnos, pues “en las minas hay muchos extranjeros que se emborrachan y pelean constantemente, pero, aún así, trabajan el doble que los mexicanos”, ya que el 90% de los mexicanos son “bribones y pordioseros”. “¡El cielo proteja al viajero que confíe en los mexicanos!”, sólo “un pasaporte británico es un salvoconducto a la insolencia y rapacidad de los burócratas”, al grado que para Ruxton, Hidalgo es “el único mexicano honesto”.

No quedan ahí las cosas. Para Ruxton, el mexicano es el más mugroso del mundo. Le tiene pavor al agua, nunca se baña, sólo se moja la cara una vez cada dos meses cuando se afeita, y las mujeres se ponen tinturas en la faz que nunca se limpian, hasta que se les agrieta el rostro; son cobardes por pereza, indolentes, traidores, sanguinarios. Sin embargo, cuando en una barriada de la ciudad de México le creyeron norteamericano y la multitud lo persiguió y capturó, el cuero se le arrugó, se le achicó su arrogancia de “gentleman”, su orgullo inglés se fue a los suelos, se olvidó de sus conceptos menospreciadores de los mexicanos, y

Viendo que las cosas se ponían peligrosas me mantuve, y con la mano encima del corazón les aseguré a los caballeros y señoritas, que estaban errados, pues aunque mi cara era blanca, no era texano, ni yanqui, ni burro, sino inglés, muy amigo de esta República, simpatizante de los mexicanos y de ánimo en contra de sus enemigos... para probarlo, mi deseo era que me aceptaran como prueba de mi simpatía, media arroba de pulque que... les ofrecí en prueba de mi amistad...

Ruxton cree que

México no puede progresar y ser floreciente y civilizado por muchas razones, físicas y morales. Aunque cuenta con un gran territorio, que tiene todas las variedades de climas de las zonas tórridas y templadas, con un suelo rico y fecundo, capaz de producir todos los productos naturales que se conocen. Estas supremacías son suprimidas por obstáculos que impiden a los moradores aprovechar estos beneficios...

Un reconocimiento a la geografía de México enseñará que las fértiles y extensas llanuras de la región central, están despobladas y sin comunicación con la costa, debido a su posición en la intersección de las tierras... El país, además, no tiene ríos navegables, y tiene sólo dos de tamaño regular: el río Grande del Norte... y el río Grande o Colorado... cuando vemos la composición de la población

de este gran país, nos sorprende la ausencia total de gobierno y la falta de moral general...

En México hay aproximadamente ocho millones de habitantes (todos los datos estadísticos de Ruxton, son a ojo de buen cubero), de los que tres quintas partes son indígenas o mestizos y las otras dos quintas partes son descendientes de españoles. Está distribuida esta población en una extensión de 3,400,000 kilómetros cuadrados...

Los mexicanos como pueblo, permanecen en el nivel más bajo de la escala humana. Tienen defectos en el aspecto moral o físico; no quiere decir que no tengan cualidades corporales, aunque sí son inferiores a razas más fuertes; me refiero a un defecto que se traduce en su bajo nivel de organización moral e intelectual. Son traidores, flojos, indolentes, sin fuerza, y cobardes por naturaleza. Es difícil encontrar en cualquier raza de la humanidad esta cobardía...

...Nunca podrán progresar, ni ser civilizados, hasta que su población sea remplazada por otra más fuerte...

...Sólo un pueblo capaz de estimar los principios de la libertad... puede ser capaz de desarrollarse. Pasará mucho tiempo antes de que esto suceda en México; mientras tanto, el país puede pasar al poder de otros propietarios, quizá de una raza más fuerte... Creo que los mexicanos son incapaces de autogobernarse... La ley y la justicia no existen más que de nombre...

Desde luego que esa “raza fuerte” a que se refiere el autor, es la anglosajona, representada en América por los norteamericanos, los que le son a Ruxton excesivamente simpáticos, amables y hospitalarios.

No obstante su simpatía hacia los norteamericanos, critica la actitud del ejército invasor yanqui, por la crueldad con que proceden al bombardear poblaciones mexicanas totalmente indefensas.

Igualmente describe ambos ejércitos contendientes, en que los dos dejan mucho que desear. Sobre el ejército mexicano dice:

Un soldado mexicano es muy diferente a un militar normal. El ejército está integrado totalmente por indios, pigmeos de pésima estampa, cuyas armas miden metro y medio... normalmente (se) contribuía a dotarlos de ropa decente por colecta popular... Los he visto trayendo armas que no tienen percutor y a veces sin detonador, debiendo usar la lumbre de un cigarro para encender la pólvora. No había disciplina alguna. Los mexicanos son cobardes, pero tienen esa brutal indiferencia hacia la muerte, que podría serles útil si estuvieran comandados por oficiales animosos y de coraje.

Las barracas de los soldados eran guaridas, aún impropias para los cerdos y sin ventilación y repletas...

Sobre los componentes del ejército invasor norteamericano, comenta:

Entre los miembros de las clases bajas de México, tienen la impresión de que los norteamericanos son semisalvajes y totalmente incivilizados. De acuerdo en que los especímenes que han tenido que ver en la región norte de México, no se caracterizan por su buena educación, en general son leñadores de Missouri...

Sobre un campamento yanqui, dice:

Por su apariencia nadie hubiera creído que éste fuera un campamento militar... No existían reglas que normaran la limpieza. El suelo estaba cubierto por los huesos del ganado que habían comido y nadie los recogía. Los hombres, sin bañarse ni rasurarse, andaban sucios y andrajosos, sin uniforme, vestidos como querían. Pasaban el tiempo... jugando a las cartas, blasfemando e insultando a los oficiales... no había soldados de guardia. Existía una total indisciplina...

El norteamericano no puede ser un buen soldado. No soporta la disciplina... ...no tienen idea de lo que son las maniobras o la preparación. Cada quien se defiende con sus propias uñas...

A su paso por Santa Fe, capital de Nuevo México, así describe a los soldados gringos:

Cuando visité la ciudad, ésta sufría la nada agradable presencia de unos tres mil norteamericanos, los hombres más desaseados y peleoneros que he visto juntos.

Las calles estaban repletas de voluntarios ebrios que turbaban la paz, pero que no reñían. En cada manzana había una tienda que vendía ginebra y whisky y de donde constantemente salían ebrios dando traspasos. Reinaba por todas partes la mugre y la suciedad.

De México, a Ruxton solamente le gustan los chinacos, el pulque y las mujeres.

Hace una tan buena descripción del traje del hombre de caballo, que no resistimos el transcribirla:

...un gran sombrero negro, de grandes alas e inclinado el frente, adornado con una banda de cordón plateado y un cuchillo de hoja de plata a un lado, chaqueta color azul con alamares de plata y galones colorados, calzoneras o pantalones de tela aterciopelada, muy ajus-





tados alrededor de la cintura y abiertos de las caderas hasta el final de las piernas, con los costados adornados con botonaduras de filigrana. Abajo, los calzones de lino blanco y zapatos de piel sin curtir, grandes espuelas de hebillas sobre el empeine y puntas de nueve centímetros, faja carmesí en la cintura, pequeña abertura en la chaqueta por donde se enseñaba una camisa blanca como la nieve, un puro en la boca y un látigo suspendido de la muñeca...

El arreo de los toros y novillos a los corrales, como los tradicionales coleadores, le entusiasman, considerándolos un deporte nacional, mediante los cuales se mostraba la perfección al montar y manejo de los caballos por los chinacos. Como también, el charro de la ciudad le parece ridículo, atildado, falso.

Sin duda alguna, le gustó el pulque, pues de éste dice:

Decir que éste es la bebida predilecta de los ángeles sedientos, es hacer una pobre descripción de este licor...

...cuando está fresco es vivo y resplandeciente, frío es refrescante; la bebida más sabrosa que se haya inventado para el mortal... cuando pasa por la garganta seca de un viajero acalorado, siente la maravilla del licor divino... los ángeles del cielo lo prefieren al vino.

...tomé un delicioso trago de pulque fresco, brillante, efervescente como champaña, y cincuenta veces más sabroso...

En cuanto a la mujer mexicana, ésa le parece a nuestro autor: de amable corazón, adorno para su sexo y para cualquier nación, saludables, de buen aspecto, muy halagüeñas, algunas rubias deslumbrantes, otras morenas como las malagueñas, hermosas. Hace recuerdos, comparaciones y descripciones sobre las mexicanas:

Las mujeres, por su atuendo y estampa, me recordaban a las manolas de Madrid. Algunas portaban vestidos muy pintorescos, muy adornadas con objetos de plata y oro. La mayoría vestía la usual enagua poblana, una especie de refajo de tela roja o amarilla con holanes, bajo el vestido. Arriba de la cintura la blusa, floja a la vista, ceñida en la cintura, mostrando muy pródigamente sus encantos. No usan medias, pero es muy especial su calzado, pues usan zapatillas de buena calidad que muestran sus bien formados pies y tobillos.

Para terminar con los juicios de Ruxton sobre México, ya sólo anotaremos que visitó el Museo Nacional, y sobre la sección representativa de la cultura prehispánica, anotó:

...es digna de visitarse, pues tiene una buena colección de antigüedades mexicanas, que son, sin embargo, insignificantes. No he visto huellas aztecas que me den una lejana idea de que los antiguos mexicanos estuviesen más avanzados que muchas otras naciones salvajes...

Sobre la estatua ecuestre de Carlos IV, que se encontraba en 1846 en el centro del patio del mismo museo, y que actualmente México conserva como una joya escultórica de valor universal, Ruxton la juzga, como:

Un trabajo meritorio, pero tiene errores notables: las piernas del jinete y las patas traseras del caballo están desproporcionadas; el animal no representa correctamente al caballo mexicano.

¡Claro que no representa al caballo mexicano!, ni esa intención tuvo Tolsá cuando hizo la escultura, pues es el retrato de un rey de España en un caballo de su cuadra, o sea, español. Chusco se hubiera visto Carlos IV: feo, prognata, narigón, gordo, ataviado y tocando a la romana, como fue forjado, y ahorcajado en un cuaco charro mexicano.

Como ya se vio, Ruxton pasó por algunos sitios del actual estado de Guanajuato, y como nos hemos propuesto en esta publicación que denominados *Visiones de Guanajuato*, transcribir lo que los viajeros-escritores del XIX y principios del XX dijeron de estos lugares, por la importancia histórica que al paso del tiempo han adquirido sus dichos, transcribimos lo que Jorge F. Ruxton, en su vertiginoso paso por nuestra entidad, del día 19 al 23 de septiembre de 1846, anotó en su diario de viaje sobre nosotros, y que al siguiente año de 1847 publicó en Inglaterra.

Hacemos la salvedad de que Ruxton confundió al río Laja con el Lerma, pues el puente que hizo Tresguerras en Celaya, del que habla el autor, está sobre el Laja

y no sobre el Lerma. Igualmente, Silao no es limítrofe con Jalisco, y León, como Aguascalientes, nunca ha formado parte de esa entidad, como asienta Ruxton.

CAPÍTULO IX

19 de septiembre de 1846

Entre las ciudades de Querétaro y Celaya cambia la composición geológica del suelo, pues desaparecen las rocas de origen volcánico, entre las cuales habíamos viajado hasta ahora, para aparecer la piedra caliza. Notamos que al bajar de la alta meseta, llegamos a un clima más cálido y tropical. Los llanos eran más bellos, fecundos y bien cultivados. Los prados y sementeras de maíz de los pueblos pequeños habitados por indios, estaban cercados con órganos, que es una especie de cactus que se desarrollan hasta cuatro metros (les nombran así por su parecido con los tubos de órgano). Plantados uno tras otro, forman una barda que impide el paso de cerdos y aves, formando muy buenos corrales para las casas de los indios. Aquí las casas están edificadas de piedras calizas, una sobre otra, y en ocasiones techadas con tierra. El camino se encontraba encharcado e intransitable. Tuvimos que caminar por una laguna de varios kilómetros, lo que resultó muy difícil para las bestias; las mulas se sumían constantemente o se estancaban en el lodo, y eso nos obligaba a descargarlas para que se pudieran salir por sí mismas.

Ese día (16 de septiembre) pasamos por Apaseo, un agradable lugar, situado en medio de un pantano y rodeado de magueyales. Las casas no tenían ventanas y sus ocupantes, indios muchos de ellos, parecían no tener otra preocupación que sacar pulque y tomárselo. En una casa que tenía en la puerta una tradicional señal de la penca de maguey, tomé un sabroso trago de pulque, fresco, brillante y efervescente como el champaña, y cincuenta veces más sabroso. A la orilla del camino se alineaban magueyes y nopales, estos últimos con tunas. Los indios recogen las tunas con largas varas que tienen una espina grande en la punta. Cerca de cada población y a veces, se ven mujeres y niñas bajo la sombra de un árbol con montones grandes de tunas, que se pueden comer al quitarles la cáscara con espinas. He visto a nuestros mozos comerse montones de tunas de noventa centímetros de alto, mientras yo me fumaba un puro. La tuna tiene mucho jugo y dicen que es nutritiva y buena para la salud. Siempre porto un cuchillo y un tenedor entre mis cosas, así puedo encajar el tenedor en una tuna que encuentre en el camino y comerla mientras viajo, para mitigar la sed cuando no hay pulque. El colonche, fermentado del jugo de la tuna, es muy sabroso también.

Entramos a Celaya por el bonito puente que hay sobre el Lerma. Sobre el parapeto, en una piedra, está una inscripción que indica que los habitantes de Celaya hicieron ese puente para beneficio de los viajeros, lo que debemos agradecer. Como en todas las poblaciones mexicanas, en Celaya hay muchas iglesias y léperos; una edificación que sobresale es el gran almacén de donde se junta el maíz y

frutos que de diezmos recibe la Iglesia. En muchos pueblos estos almacenes están junto a la iglesia, siendo más grande que ésta.

La iglesia del Carmen es una importante obra de arquitectura compuesta con columnas corintias y jónicas. Su interior es sin luz y lóbrego, pero decorado con cantidad de adornos de oro y plata.

La industria en la ciudad consiste en la fabricación de monturas, bridas y otros objetos de cuero necesarios para viajar. Son aproximadamente unos siete

mil habitantes de población. Hay muchos cereales de todo tipo que crecen en la planicie de Celaya, y hay una gran cantidad de caballos y mulas. La distancia a Querétaro es de cincuenta y nueve kilómetros y medio.

Día 20. Al abandonar Celaya pasamos por una campo salvaje y parcialmente cultivado, con Salamanca a nuestra izquierda. En estas planicies hay muchas liebres muy grandes, y nuestra jornada de ese día estuvo acompañada de incesantes disparos de carabinas y rifles. En un lugar cubierto por mezquites (un árbol espinoso muy común en la región) conté hasta setenta liebres en un espacio no mayor de cien metros cuadrados. Las liebres saltaban de entre el zacate hasta las patas de nuestros animales. Desayunamos en un pequeño pueblo llamado El Guaje, con la agradable vista de una iglesia donde se preparaba una ceremonia. Mientras acondicionaban nuestro desayuno, fuimos a la iglesia para ver qué pasaba. El Sacerdote, vestido con traje de oficiar, oraba frente al altar con un libro abierto. En determinadas partes hacía una señal con la mano tras la espalda, y entonces seis jóvenes indios que estaban en el atrio, hacían ruido con varios objetos, mientras un grupo de indios mayores disparaba sus escopetas y los asistentes gritaban fuerte.

En el momento en que ocurría una de las detonaciones, era tronado un trabuco que para seguridad había sido amarrado a la puerta de la iglesia. El sacerdote se apresuraba a mitad de su sermón cuando dirigía los disparos, dando una adusta apariencia al desordenado bombardeo. Después de disparar las armas volvía al altar, y libro en mano reanudaba su sermón.

A medida que más nos retirábamos de la ciudad de México, había más lugareños curiosos que se acercaban a ver a los forasteros y su equipaje. Nuestra



hospedera en El Guaje, después de servirnos huevos con frijoles llamó a todas sus amigas diciéndoles que había dos forasteros en su casa y ¡Por Dios, debían de ver al güero! Por ser güero, yo era objeto de particular curiosidad. Me revisaban de la cabeza a los pies, y la hospedera se dedicó a exhibirme como un jockey haría con su caballo. Les mostró mi cabello y tomándome el bigote, dijo: ¡vean, vean sus bigotes, son güeros, válgame Dios!

Mis armas despertaban la curiosidad de los hombres. Mi rifle doble y la escopeta de dos cañones de mi mozo, igual que las pistolas, eran objetos de su admiración. Nunca habían visto armas tan bonitas. Decían que con esas armas, no se temería a ningún indio ni texano, ni al mismo diablo. Un indio viejo que me dijo que había luchado contra los enemigos de la República, no creyó que los rifles tuviesen dos cañones. Como era algo ciego, tocó con los dedos las bocas del arma para asegurarse que era cierto y dijo: ¡Ave María! ¡Dos tiros, dos tiros, válgame Dios, dos tiros, dos tiros, dos tiros, dos tiros, dos balas! Al señalar el hecho extraordinario de que un rifle tuviera dos cañones y pudiera disparar dos balas.

Después de una larga jornada de ochenta kilómetros, por un campo nada interesante, llegamos al solitario rancho de Temascalatío, que se encuentra a mitad de un gran llano despoblado y que tiene fama de ser visitado por bandidos y “muy mala gente” de las poblaciones de Celaya, Salamanca y Silao.

Mi mesonero de Temascalatío era el típico ventero. Gordo por causa del pulque, cabezón, ojón, cuello delgado, de enorme barriga que tapaba un par de cortas y elefantinas piernas que temblaban al sostenerlo. Esta montaña de carne causaba una impresión inexplicable. Sentado en una silla fuera de la casa, con un puro en la boca, dirigía la distribución del forraje; su esposa, una ruidosa mujer tan gorda como su marido, le ayudaba en los negocios. Las únicas palabras que su adiposa laringe era capaz de pronunciar, eran: sí señor, no señor. Después de cenar visité a mis hospederos, presentándome con un puro que inmediatamente llamó la atención del hospedero, que se excitó tanto que creí que estallara o que cayera en un ataque de apoplejía.

¡Dios mío, Dios mío!, decía, ¡un puro auténtico de La Habana! Tomándolo y besándolo con cariño. Llamó a su esposa para que lo viera. ¿Había algo



igual de bello que un puro? No había fumado uno desde hacía treinta años. Me interrogó sobre la guerra y dijo que los texanos, como les decían a los norteamericanos, eran indios antropófagos y muy malos, que era terrible pensar que esa gente pudiera apoderarse del país. Mejor sería, me decía, que fueran los ingleses los que lo ocuparan, pues según había oído, tenían un país rico, fuerte y con poco desorden en su gobierno, y como Inglaterra estaba muy cerca de México, era casi su vecino y no sería tan malo.

Un cuarto de la casa del rancho había sido convertida en capilla, con la imagen de San Miguel, hermosa y bien pintada, me dijeron. Como aquél era día de fiesta, se iba a realizar en honor del santo una ceremonia a las nueve de la noche. Me invitaron, pero no asistí porque estaba muy cansado.

A media noche el hospedero me despertó para avisarme que una gavilla de asaltantes, que se había detenido a beber algo en la casa y que acababan de irse rumbo a Silao, le habían preguntado por mí y mi hora de salida. El posadero sabía que era gente mala y me recomendó estar alerta, pues posiblemente regresarían a matarnos a todos, pero yo tenía mucho sueño para poder estar en vigía, y ocultando un par de pistolas bajo mi almohada, volví a dormirme. A la mañana siguiente, descubrimos que una de mis mulas estaba enferma y no podría llevar su carga, y otra de mi amigo, el español, estaba incapaz de ponerse de pie. La desherraron y se la dejamos al mesonero. La mía (que tenía en la cruz una herida que se hizo después de salir de México) la cambié por una que alquilé en el rancho, para transportar la carga hasta Silao, donde intentaría adquirir dos o tres.

CAPÍTULO X

Día 21 de septiembre de 1846. Ya era tarde cuando salimos del rancho. Debido a que teníamos que viajar sólo treinta y nueve kilómetros, pero sobre todo, a que queríamos encontrarnos a los bandidos en la luz del día. Cruzamos una planicie sin cultivar, llegamos a Silao al medio día.

En Silao estuve la mayor parte del día recorriendo el poblado, en busca de mulas, y aunque me exhibieron cientos de ellas, no había una sola que no estuviera más o menos pasmada por los aparejos que le habían puesto. Era raro ver mulas tan dañadas como aquí, con las costillas señaladas debido al excesivo trabajo a que son sometidos estos pobres animales. Con buen cuidado, una mula podría efectuar largos viajes sin sufrir heridas, pero aunque los mexicanos saben desde niños cuidar a los animales, cometen sorprendentes errores al respecto.

Luego de no aceptar casi cien (mulas) que me ofrecieron, adquirí un par de acémilas de California, que nunca se les había puesto ni aparejos ni monturas. Este par, junto con los dos caballos que adquirí en México, fueron los mejores animales con que he viajado en mi vida. Ningún día era muy largo, ningún traba-

jo muy pesado, ninguna comida era poca para ellos. Una de las mulas que por su buen temple y mansedumbre designé como mi mula de cacería, era un pequeño animal, gordo, de cabeza y orejas largas que le colgaban. Con ella cacé muchas liebres. Cuando cazaba, desmontaba y la ataba para que la mula permaneciera inmóvil por largo tiempo, hasta que yo volvía. Esta mula congenió con mi caballo Panchito y era casi imposible separarlos; los dos andaban atrás de mí, como perros. Cruzaron conmigo las grandes praderas hasta Missouri, y cuando tuve necesidad de separarlos, estuve seguro de haberles causado dolor.

En el mesón de Silao fuimos acometidos por representantes de todos los comercios de la villa, que nos ofrecían las mercancías más raras para el camino. Esto sucedía en todos los pueblos, y demuestra la escasez de comercio normalmente. En cuanto un desconocido entra al mesón, es cercado por vendedores de monturas, espuelas, alforjas, cobijas, rebozos para la mujer que uno quiere, sombreros, botas, cueros, telas y toda especie de artículos producidos en el pueblo. También, llegan mujeres y niñas indias con canastas repletas de frutas, naranjas, limones, uvas, chirimoyas, papas, plátanos, camotes, granadas, mameyes, tunas, peras, manzanas, etc. Los más molestos son los vendedores de pulque y colonche que turban al infeliz viajero, mientras los léperos lloriquean y oran por su alma, las lavanderas piden ropa para lavar; todo en una especie de inenarrable torre de Babel. Cuando se logra escapar de esto, llegan otras personas con la finalidad de sorprender al viajero, y ésta es una de las costumbres mexicanas más enojosas que tiene que soportar el viajero. Silao es famoso por sus asaltantes y ladrones, y es orgullo del pueblo que éstos tienen una audacia única. Pude presenciar un ejemplo de ello: un hombre entró al corral de un mesón y enseñó un par de cirios de cera que acababa de hurtar en una iglesia, jactándose ante sus compañeros que festejaron el robo.

Silao está en la división de los Estados de Guanajuato y Jalisco; tiene unos cinco mil habitantes. Las tierras vecinas a la villa producen mucho trigo, maíz, frijol, cebada, etc., y la tierra está bien preparada para el cultivo de algodón y tabaco.

La altura de nuestra ruta decrecía y la temperatura aumentaba. Jalisco, a donde ahora entrábamos, está en tierra caliente, donde se debería cultivar productos del trópico, pero esto no sucede. La meseta de la cordillera es muy fecunda y tiene un clima templado. Allí están situadas las muy pobladas ciudades de Silao, León, Lagos y Aguascalientes, en la más productiva campiña.

Día 22 de septiembre de 1846. Entre Silao y la villa de León no hay el menor rastro de cultivo. En esta gran planicie, los únicos transeúntes que encontrábamos todos los días eran los arrieros de Durango, Zacatecas y Fresnillo, que iban con sus recuas. Las típicas cabalgaduras siempre caminan con calma, y los arrieros son en general los portadores de noticias de Durango, de los asaltos hechos por los indios y las gavillas de bandidos que encuentran en su camino, y por cuyos avisos nos ponían alertas y hacían que nuestros mozos se atemorizaran. León es villa hermana de Silao, que compite con ésta en lo famoso de sus bandidos y asesinos. Aquí hay muchos cereales de todas especies, que son de muy buena calidad.

En León tuve una pequeña aventura que me resultó un poco molesta, nada agradable para una de las partes que intervinimos en ella. Casi a las nueve de la



noche, andaba yo por la plaza, donde había una gran actividad. Los puestos de los comerciantes estaban iluminados por mecheros que producían un curioso efecto con su intermitente flama en los vestidos de los campesinos que estaban en el mercado, y en los compradores y vendedores, en los fijos envueltos en sus cobijas y con cigarros en sus bocas. Volví a la plaza por una oscura y angosta calle, donde un grupo de granujas que estaban en la puerta de una pulquería me reconocieron como extranjero, e inmediatamente me gritaron: ¡Texano, texano, que muera! Deseando evitar un encuentro con ellos y sin otra arma para defenderme que una navaja de bolsillo, pensé que la prudencia es una parte importante del valor, por lo que me fui por otra calle oscura, pero me persiguieron. Para mi fortuna encontré protección en una oscura y oportuna puerta, desde donde vi que mis perseguidores pasaban gritando injurias y con los cuchillos desfundados. Cuando creí que ya estaba lejos, salí de mi escondite, y me encontré casi frente a los tres, ¡Aquí está, aquí está!, gritaron esgrimiendo sus cuchillos y amenazándome: ¡Mátenlo, mátenlo!, la oscuridad me protegía. Uno se me acercó, me hice a un lado y lo herí con mi navaja. Cayó hincado gritando: ¡Dios, me ha matado! Otro de los sobrantes se acercó para ayudarlo y el otro me persiguió, pero viendo que yo estaba dispuesto a luchar y que esperaba la agresión, se detuvo y huyó. Volví al mesón sin decir al español qué había sucedido, y di órdenes para que las bestias estuvieran listas a media noche, para poder salir rápidamente.

Día 23 de septiembre de 1846. En la salida de León, el camino asciende por una sierra, de cuya cúspide se observa un magnífico panorama de las planicies de Silao. El paso de mula con el que bajamos, es pesado y peligroso. Tuvimos que esperar en la sierra hasta que la luz del día nos iluminara, para bajar con seguridad. Todo el terreno tiene señales de ser de origen volcánico. La lava está en la superficie de la tierra, y las tierras están separadas en masas tubulares con mucha regularidad...

Bibliografía

García Purón, Manuel, *México y sus gobernantes*, México, Librería Porrúa, 1970.

Mayer, Brantz, *México, lo que fue y lo que es*, México, FCE, 1953.

Ruxton, Jorge F., *Notas generales de un viaje a través de México y un invierno entre los escenarios naturales y los salvajes personajes de las Montañas Rocallosas*, Londres, 1847.



Luis Palacios Hernández

Mario Vargas Llosa y Flaubert*

Para todo lector, y aun mejor, un gran lector, resulta irresistible preguntarse sobre el proceso de escritura de aquella obra que recién le ha dejado cautivado. En otras palabras: echar un vistazo a la “cocina literaria” de aquel malabarista de palabras que le ha atrapado con los pases mágicos de la ficción novelesca.

Esta curiosidad, felizmente, nace de las propias obras en el devenir de su lectura. Es cierto, los mismos textos ficcionales generan las interrogantes de su creación. Para que tal reciprocidad fuese posible, tuvieron que aparecer, en el horizonte de la oferta literaria, aquella literatura, aquellas novelas que hicieran posible el cuestionamiento de su propia creación.

Para la América Latina del siglo XX, el aviso fue muy franco: en 1963, los premios Biblioteca Breve Seix Barral y de la Crítica Española, le son concedidos a un joven latinoamericano peruano de 28 años, Mario Vargas Llosa, por su novela *La ciudad y los perros*. Para José Donoso y Ángel Rama, esta novela y los premios respectivos, marcan el inicio del llamado *Boom* latinoamericano. Más allá de las connotaciones políticas y mercadotécnicas, el acontecimiento presentó una realidad que emergía en el mundo hispano-parlante: surgía una nueva generación de novelistas que le daban rostro y perfil al mundo desdibujado de América Latina. Rostro nebuloso, en tanto que las literaturas de costumbres y nacionalis-

* El presente texto forma parte del dictamen para fundamentar el otorgamiento del *Doctorado Honoris Causa* a Mario Vargas Llosa por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, en diciembre de 2005. En el Consejo Directivo estuvieron: Luis Palacios Hernández por la Universidad de Guanajuato; el crítico peruano, José Miguel Oviedo; Nidia Vincent Ortega por la Universidad Veracruzana; Helena Beristáin por la UNAM; Eudoro Fonseca por el CNCA y Miguel Aguilar Robledo, por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.



tas, fragmentaban la unidad continental de un lenguaje capaz de prefigurar la nueva realidad social y humana que se expresaba en la década de los sesenta. Pero también, como adelante lo recordara Julio Cortázar, se evidenciaba con sorpresa otra generación, esta vez de lectores jóvenes que leían vorazmente la literatura escrita en su propio idioma y que les abría una perspectiva universal del hombre desde sus propias y locales realidades.

De acuerdo a los mismos Donoso y Rama, el “núcleo” de este fenómeno literario y cultural lo constituían cuatro novelistas de dispersos puntos geográficos americanos: el dicho Mario Vargas Llosa de Perú, el colombiano Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes de México y Julio Cortázar de latitudes argentinas.

El gozo y el placer, el reconocimiento y el juego de la imaginación, confluían en los mundos desplegados de *Cien años de soledad*, *La casa verde*, *La muerte de Artemio Cruz*, *Rayuela*...

Estas obras, y las múltiples que siguieron, reconstituyeron la nueva realidad latinoamericana al tiempo que ofrecieron adecuadas formas narrativas para la constitución de una nueva visión del mundo.

No dejamos de recordar la conmoción cultural y social que la aparición de estos novelistas con su obra —y la revaloración (¿descubrimiento?) de los “padres” antecesores: Rulfo, Borges, Carpentier— trajo aparejada: aquella conocida polémica desatada por Óscar Collazos cuyos protagonistas aludidos y contrargumentadores fueron Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa, polémica más tarde reunida por la editorial Siglo XXI bajo el título de *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*; debate esclarecedor y que puso los puntos sobre las íes a la relación del intelectual con su entorno y la ética del creador frente a los retos del lenguaje artístico.

Los ávidos lectores, los muchos jóvenes y otros no tanto, entendieron y se comprometieron con las historias ensanchadas en la novelística ofrecida; además de ser *Las venas abiertas de América latina*, de ser la “Historia no escrita por

los historiadores”, una nueva forma de entender la realidad y el despertar de la inteligencia de querer indagar aquellos procedimientos que deslumbraban el razonamiento con las audacias del extrañamiento estético, a través de novísimas estrategias de seducción narrativa.

Aparecía, entonces, el panorama de una literatura madura que cuestionaba no sólo la realidad existente en todas sus dimensiones, sino que llevaba en su vientre la semilla de sus propios “cuestionamientos epistemológicos” si así pudiera expresarse.

De ahí el irresistible afán —decíamos al inicio— de averiguar junto con la obra misma y en compañía de los autores, los senderos del acercamiento e interpretación literaria. Sin embargo, el papel propio del creador aleja a éste, en la mayoría de los casos, de la posible función del Virgilio hermeneuta que todo lector seducido quería hallar en su camino. No es fácil encontrar reunido en un solo hombre al creador de mundos ficcionales y al crítico que, paralelamente, ayude a acercarnos a su propia obra o a la de los demás autores.

La explicitación de la poética individual —esto es, de los conceptos, criterios y normas artísticas que rigen el trabajo de creación artística— no siempre es trabajo inherente al escritor de literatura cualquiera que sea su abordaje: prosa, poesía o drama, su esfuerzo se concentra en reconfigurar el mundo a partir de la decantación de sus experiencias y expresar un universo que apunte a un sentido, a un significado potencial.

Esas dos perspectivas de escritura —ya lo decía con erudición hace tiempo Alfonso Reyes y más recientemente Roland Barthes— obligan un doble esfuerzo intelectual: la formulación de un mundo posible, por un lado; y reflexionar sobre las circunstancias y mecanismos de expresión que lo hicieron posible, por el otro.

Esta dualidad creativa es la que encontramos atrayentemente en la obra total de Mario Vargas Llosa; por un lado, el autor de sorprendentes novelas que reconfiguran y dan sentido al mundo: *La ciudad y los perros*, *La casa verde*, *La guerra del fin del mundo*... por otro, obras que nos acercan a su concepción de la literatura a través de juicios estructurados, fundamentados y formulados a través de sus lúcidos ensayos literarios: *Historia de un deicidio*, *Historia secreta de una novela*, *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary*, y casi un centenar de ensayos críticos y prólogos a autores literarios de todos los ámbitos, amén de diversos trabajos de tesis política.

En suma, la labor de Vargas Llosa como ensayista y crítico, aspectos que conjugan el saber literario formalizado con la expresión de la buena retórica deseada

por Aristóteles y los actuales neoretóricos, es una presencia que hay que destacar en la diaria labor desempeñada por el autor de *Contra viento y marea* yendo del brazo con *La tía Julia y el escribidor*.

Encontrar juntos en una persona al creador y al crítico sostenido por una obra vigorosa, no es fácil. Viene a la mente el caso de Henry James cuya obra es de igual forma ejemplar: cuentos y novelas, ensayos y estudios críticos; el ejemplo no es fortuito, es uno de los escritores que Vargas Llosa admira de forma sobresaliente y señala como paradigma de pulcritud narrativa. (Dicho de paso, el norteamericano de formación europea, tematizó en su relato *El dibujo en la alfombra* la relación recíproca, y no siempre cordial, del escritor y su crítico).

En su papel de crítico, Mario Vargas Llosa nos ha entregado obras que evidencian, no sólo una sólida cultura, sino una intuición creadora para poner de relieve el valor de obras y autores fundamentales para rastrear el desarrollo del discurso literario en su evolución. Recordemos el valioso trabajo, en colaboración con ese destacado cervantista que es Martín de Riquer, titulado *El combate imaginario. Las cartas de batalla de Joanot Martorell*, donde nos sumerge en el mundo y la belicosa vida del autor de *Tirant lo Blanc*, esa novela caballeresca rescatada por Cervantes (“el mejor libro del mundo”) en su “Escrutinio de la biblioteca” del Quijote de la Mancha, trabajo éste aparecido en 1972 y que recientemente remató con el prólogo a la edición crítica francesa del *Tirant* llamándola “novela sin fronteras”.

Ya en el año previo, esto es, en 1971, la personalidad del ensayista se manifestó grandiosamente al entregar a la imprenta y a sus lectores *García Márquez: Historia de un deicidio*, obra ahora un tanto inconseguible en librerías, y que además de ser un fervoroso homenaje a su entonces entrañable amigo, es un portento de crítica literaria: obra que adoquinó los múltiples senderos de sentido del universo imaginado por el Melquiades colombiano fundador de Macondo y la progenie de los Buendía.

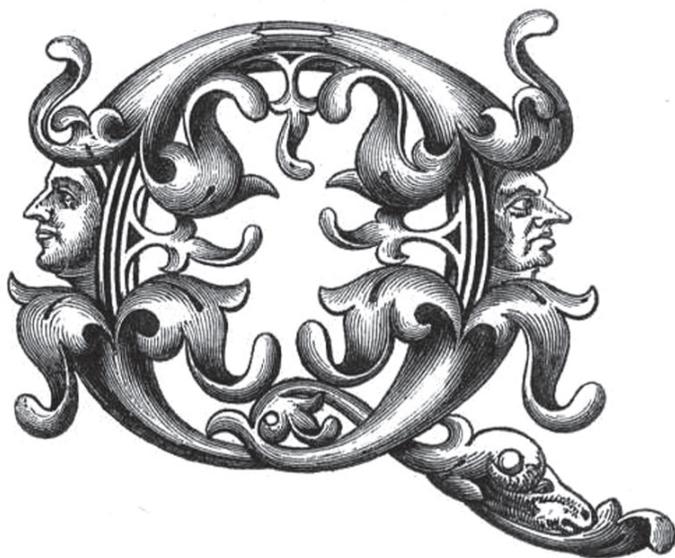
Los años setenta vieron, asimismo, una obra que desde el título seduce al futuro lector: *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary*. Este texto es un extraordinario ejercicio de crítica literaria cuya estructura y *elocutio* manifiestan un dominio cabal sobre la factura del ensayo literario (ese “centauro de los géneros” que diría Alfonso Reyes), cumple con la función esclarecedora, mediadora, persuasiva, de acercar al lector a una de las novelas con las que Mario Vargas Llosa se siente más identificado. Cuando, en el verano de 1959 llega a París, compra en una librería del barrio latino “un ejemplar de *Madame Bovary* en la edición de Clásicos Garnier”, y en su lectura dos certidumbres se apoderaron de él: “ya sabía

[yo] qué escritor me hubiera gustado ser y que desde entonces y hasta la muerte viviría enamorado de Emma Bovary”.

Un ejercicio de crítica literaria, decíamos, pero un ejercicio de tres vertientes tanto que, teniendo la novela de Flaubert como objeto de deseo, se acerca a ella siguiendo los dictados de las emociones, de los recuerdos encontrados, de las nuevas asociaciones; es decir, lo que se conoce como crítica “impresionista” donde en “un mano a mano con Madame Bovary [...] hablo más de mí que de ella”. Vertiente que aprovecha para hacer la valoración de la gigantesca obra de Sartre sobre Flaubert: *L'idiot de la famille*, un libro que “interesa más al sartreano que al flaubertiano”.

En un segundo encuentro, en otro gran capítulo del ensayo, Vargas Llosa hace gala de gran conocimiento técnico de lo que genéricamente podríamos llamar los elementos formales o constitutivos del lenguaje literario; esto es, los recursos estilísticos tan esforzadamente pulidos por Flaubert, el uso magistral del estilo indirecto libre, el manejo del tiempo literario, la presencia y función de los diversos narradores, el espacio literario, los diferentes niveles en la narración, la construcción y verosimilitud de los personajes. Amplio capítulo éste que ocupa prácticamente las tres cuartas partes de la obra. Es aquí donde Vargas Llosa comprueba, y nos lo expone diáfano, el tenaz esfuerzo de Flaubert por conseguir un estilo (por llamarle de esa manera) lo más adecuado a su historia, para manifestar las ambivalencias del alma humana y que no sean sólo los acontecimientos relatados los que pesen en el ánimo.

El tercer y último capítulo lo dedica a hacer la valoración histórica de la novela *Madame Bovary*: qué era el género antes de la novela de Flaubert, qué transformaciones sufrió el género después. Ya desde el subtítulo, el crítico nos avisa su valoración: “La primera novela moderna”. Aquí aparecen los nombres de Joyce, Faulkner, Dos Pasos y Hemingway, cuyos logros, en su dimensión, son tributarios de las estrategias técnicas flaubertianas.



Muchos de los conceptos que Vargas Llosa despliega a través de estas tres vertientes serán expuestos, ampliados, pero nunca traicionados, en obras críticas posteriores. Recordemos su extraordinario ensayo: *La novela: el arte de mentir*.

En atención a la aludida retórica aristotélica (y el énfasis en el orador de Cicerón), habría que señalar aquí, en el espíritu de la función del crítico y propiciador lúdico hacia las obras literarias y las verdades trascendentales que las “mentiras” ficcionales conllevan, que Mario Vargas Llosa es un habilidoso manejador del lenguaje oral frente a uno o muchos interlocutores o escuchas; aun ante la cámara televisiva, el escritor, crítico ensayista, se muestra como un magnífico orador que persuade sobre lo que expone; una muestra de esto último fue la larga entrevista que sostuvo para el Canal 22, al aire en 2004, y que certeramente llamaron “Conversaciones con el escritor”; ahí expuso y desarrolló un tema que ya aparecía como leit-motiv en *La orgía perpetua*: el problema de la verdad y ficción dentro de la novela.

La obra crítica de Mario Vargas Llosa es un ejemplo de la crítica equilibrada en el sentido que el multicitado humanista Alfonso Reyes ha definido: construir un sólido edificio argumental y transmitirlo con la seducción artística del lenguaje.

Si Fernández Retamar se quejaba, con razón, de que en América Latina faltaba enjundia crítica para la vigorosa literatura que estaba floreciendo en los años setenta, con la obra de Mario Vargas Llosa esa afirmación va pareciendo un lejano lamento.



Benjamín Valdivia

Independencia de Latinoamérica en la actualidad

1. Existencia y formación de América Latina

Pensar en Latinoamérica es constatar un esplendor difuso en la historia, así como un presente difícil y un futuro que, como todos, es siempre una promesa de mayor perfección. En la vivencia concreta de cada uno de nosotros, Latinoamérica parecería no ser una realidad tangible, pero a poco que ahondemos en las peculiaridades que nos conciernen de tipología humana, idioma, tradiciones y, sobre todo, de lugar específico *en el mundo*, sabemos que compartimos mucho y que somos, indudablemente, latinoamericanos, y que eso que somos existe en realidad.

Desde los centros de poder se busca convencernos de que Latinoamérica es una imposibilidad o una entelequia, y que si queremos ser “realistas” debemos permanecer aislados, confiscados en un breve sector geográfico en el que siempre seremos minoría.

Los grandes grupos étnicos y culturales del planeta construyen sus identidades a fuerza del ímpetu centrípeto de sus imaginaciones, así es en Europa, en Asia, en África, y así también ha de ser en América Latina, ese lugar imaginado en el que nuestros muertos forman parte de la tierra que nos sustenta y en la que esperamos dejar a generaciones próximas el aliento de una vida más libre y esplendorosa.

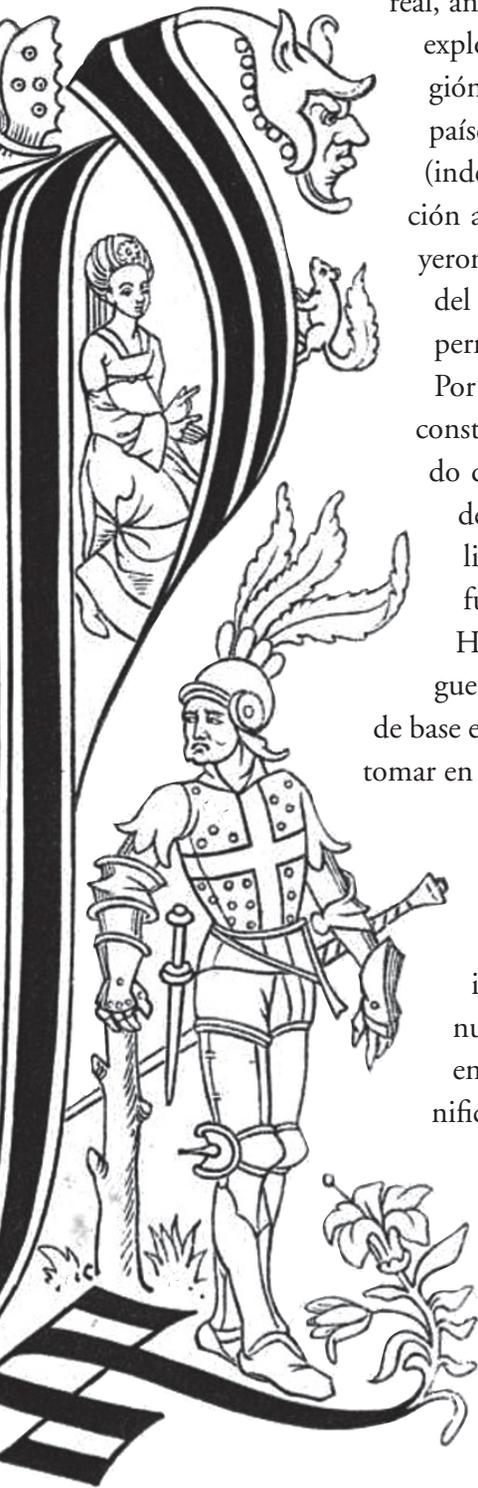
A poco de pensarlo se notará que Latinoamérica es una construcción cultural, hace no muchos siglos sus componentes no eran siquiera atisbados, y los pueblos que configurarían su intensidad eran simples puñados dispersos por la superficie del continente.

Latinoamérica surgió como una necesidad aglutinante de independencia y autodeterminación, en momentos que el imperialismo europeo había llegado, en el siglo XVIII, a un punto de quiebre en el control centralizado de la riqueza y al que sus propios súbditos demandaban una mayor participación.

Latinoamérica se constituye a partir de la inserción de la *latinidad* en estos territorios. Pero, ¿qué implica esta *latinidad*?, no sólo una lengua, desde luego. Pues, aunque los lenguajes derivados del latín sean vehículo definitorio de alta importancia, a sus decires se adunan costumbres que van más allá del idioma. Si observamos otros despliegues del imperialismo europeo, como el acontecido en la zona entre México y Canadá, por ejemplo, será evidente que la penetración del inglés se reúne a la religión no católica, a prácticas comerciales de signo individualista, a un rigorismo formal en el sistema de justicia, políticas genocidas ante la población autóctona y otros detalles semejantes. La latinidad, ya sea en su versión hispana, lusitana o francesa, traerá consigo el catolicismo, la organización gregaria y subsidiaria, entre otras cosas. No atenderemos aquí las particularidades de ambas formas de colonialismo, sino que nos ocuparemos de lo que ha conducido a la construcción de una América Latina.

Las dos más poderosas incidencias serán, a mi ver, el lenguaje y la religión, éstas serán unificadas por la estructura política y los modos de la explotación económica. Con ello no se quiere afirmar primacía alguna de las formas simbólicas sobre los procesos económico o político, más bien se afirma que lo distintivo de Latinoamérica será la mixtura de las lenguas y la creencia euro-latina con las formas preexistentes en las tierras que serían colonias. Citemos aquí al poeta Cardoza y Aragón, quien afirma en su denso libro *El*





Brujo (publicado en sólo 500 ejemplares en 1992): “La unidad, el rostro real, antes que la religión y la lengua, más o menos compartidas, es la explotación impuesta [...] Unidad Latinoamericana: idioma, religión y expolio nacional y trasnacional con etnocidio en algunos países”. Ante las diversas transformaciones políticas y económicas (independencia de las naciones, abolición de la esclavitud, integración al capitalismo mundial, etc.), el idioma y la religión constituyeron los eslabones fuertes para la autodefinición. Las asimilaciones del lenguaje derivado del latín y los modos rituales del catolicismo permean hasta nuestros días la conformación del subcontinente. Por ahora no evaluamos su conveniencia moral e histórica, sólo constatamos su irrefutable realidad social y política, en el entendido de que la religión es una estructura de poder y, dado el caso, de enajenación. Así puede apreciarse en diversas luchas políticas libertarias en los últimos siglos, en las cuales tiene importancia fuerte el elemento religioso, ya sea en la participación de Miguel Hidalgo al frente de las huestes de la Virgen de Guadalupe, las guerrillas de Camilo Torres y hasta en las comunidades cristianas de base en las décadas más recientes, amén de las direcciones que pueda tomar en el porvenir.

Algo semejante sucede con el lenguaje, porque nuestra conciencia y memoria activa se producen, en enorme porcentaje, en los idiomas europeos. Ya sea porque las tradiciones autóctonas fueron exterminadas o porque se adaptaron a la invasión, lo cierto es que se ha extraviado su peso sustancial en nuestras cotidianidades. Con excepciones como el bilingüismo en Paraguay o algunas otras zonas reducidas a un alcance no significativo respecto de la totalidad del subcontinente, las lenguas originarias se han diluido terriblemente, hasta el punto de ser objeto de programas emergentes de supervivencia.

Señalemos que la lengua y la religión, si bien han sido puntales de unificación latinoamericana, han servido para un aplanamiento de las diversificaciones, tanto en la visión de mundo como en la sensación de pertenencia a comunidades de dimensiones más regionales. De los varios cientos de idiomas precolombinos subsisten no muchos, y además lo hacen en un entorno de probable extinción. Sus hablantes

se encuentran oprimidos por una aculturación que desacredita la factibilidad de su voz y los obliga a abandonar, en un auténtico acto de despojo lingüístico, sus propiedades idiomáticas. Y no sólo en la pérdida de la lengua autóctona ante la romance, sino también de la lengua romance ya adquirida ante el inglés. Entonces, lengua y religión unifican, pero aplanan. El costo de la gran unificación cultural de Latinoamérica ha sido sacrificar las diferencias de las microrregiones. El aplanamiento de lo precolombino arde en el pebetero de la colonia tanto como en el de la independencia. La recuperación del orbe indígena se vuelve ya una urgencia no sólo para el rescate de las diversidades, pues también se convierte en una posibilidad inédita de reidentificación en el contexto mundializado.

Incidida por sucesivas formas de explotación económica y dependencia política, Latinoamérica se constituye de supervivencias tanto como de apropiaciones. Así, el espejo prehispánico refleja un arduo tiempo colonial y raíces de mestizaje sorprendente hasta estipularse en un diálogo con otras latitudes. En este momento nos formamos de “gringuismo”, mas conservamos lo que impuso Europa, lo que trajimos de Asia, las potentes marcas de lo africano, y mucho de lo que desde estos páramos sobrevivió. Ante la expectativa de las anulaciones, seremos todo, menos homogeneidad. Como señalara el insigne Simón Bolívar en su Discurso de Angostura: “Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reto de la mayor trascendencia”.

Tanteando el rostro múltiple de América Latina habremos de entrar a sus fundamentos y actualidades para dar crédito de un futuro posible. Claro que no hablaremos de ese futuro desde los lampos de la profecía, sino del sopesamiento de las tendencias y el vislumbre de las posibilidades.

2. País de sólo futuro

Desde temprano en el siglo XX fue observada por varios personajes la necesidad de plantear Latinoamérica como un proyecto más que como una realidad hecha. No porque careciera de realidad, que sus infortunios (y sobre todo su enorme aporte de riquezas a las metrópolis) eran algo palpable y visible. Más bien se referían todos ellos a que América Latina seguía siendo una promesa, algo que podría

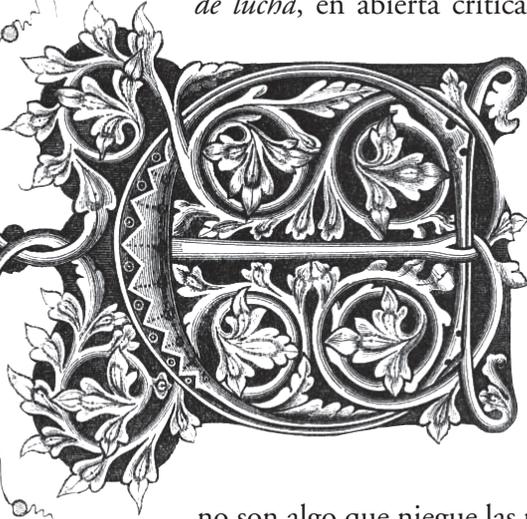
ser o que llegaría a ser. Las esperanzas se expusieron en tintas que van desde las humanitarias y filosóficas hasta las radicalmente económicas.

Manuel González Prada, ilustre simpatizante peruano del anarquismo en las fronteras de los siglos XIX y XX, señalaba en su obra *Horas de lucha*, en abierta crítica a que el evolucionismo sólo se aplicara a Europa:

“Ninguna de las naciones hispanoamericanas ofrece hoy la miseria política y social que reinaba en la Europa del feudalismo; pero a la época feudal se la considera como una etapa de la evolución, en tanto que a la era de las revoluciones hispanoamericanas se la mira como un estado irremediable y definitivo”. Prada aprecia, en esa obra de 1908, que América Latina no es una excepción y que sus agitaciones políticas

no son algo que niegue las posibilidades de un tiempo venidero en el que los fratricidios no sean la normalidad. Pero también nos muestra cómo el modelo evolucionista sigue patrones europeos y evalúa a todas las naciones conforme a la historia europea, distinguida en los sistemas educativos subsidiarios como *historia universal*. Independientemente de tal modelización, es claro que nuestros intelectuales buscaban integrar Latinoamérica a las formas aceptadas internacionalmente, es decir, que nuestros países no eran existencias al margen de la dignidad mundial otorgada a los otros. El engaño está en integrarse a una linealidad de la historia que desde sus inicios no nos incluye: hablar de feudalismo en América Latina parecería un despropósito, no porque no se reproduzcan crueldades y explotaciones del mismo talante aquí, sino porque el feudo es una organización que sólo por analogía describe lo propio. Tras esta consideración siempre se sospecha que las teorías para interpretar América Latina nos vienen de fuera, ya sean spencerianas, marxistas o posmodernas, de modo que no se ha podido reflexionar nuestro subcontinente con un pensamiento autónomo. Y eso es lógico: a la dependencia económica y política se le une la dependencia teórica.

Con la salvedad de esa búsqueda de integración o reconocimiento mundial a las aspiraciones latinoamericanas, la gran mayoría de nuestros personajes críticos advierten la inminencia del porvenir. En el arranque de su ensayo sobre la revolución francesa, dentro de sus *Páginas libres* de 1894, el mismo González Prada



afirma que: “Hay épocas en que las naciones, sumergidas en profunda modorra, oyen y ven sin tener aliento de hablar ni fuerza para sostenerse de pie; otras épocas en que se fatigan sin avanzar un palmo, como atacadas de parálisis agitante; y otras épocas en que se regeneran con el soplo de un viento generoso, traspasan las barreras de la tradición, y caminan adelante, siempre adelante, como atraídas por irresistible imán”. Esa condición revolucionaria la plantea factible no sólo para Francia, sino para otras naciones del planeta. El hecho de que nuestras patrias tengan la misma condición social y epocal que Francia es ya un atisbo de equivalencia, que se esfuerza por no rebajar la dignidad latinoamericana a mero sucedáneo o repetición. La importancia de estos conceptos

es enorme, pues permite situar nuestra región como sujeto de la historia, de la misma historia que vive el mundo todo y no sólo el europeo. Aunque es una dificultad no

menor el esquema evolucionista (que se reactivará en la segunda mitad del siglo con el tema del desarrollismo), tiene la virtud de proponer a todos los países como habitantes de un mismo orden.

Desde luego que no es una novedad absoluta lo que nuestros intelectuales acotan al inicio del siglo XX, pues ya estaba expresado en su puro germen de concisión y talento desde la infaltable *Carta de Jamaica*,

de septiembre de 1815, por el libertador Simón Bolívar, cuando dice: “Aunque una parte de la estadística y revolución de América es conocida, me atrevo a asegurar que la mayor está cubierta de tinieblas, y por consecuencia, sólo se pueden ofrecer conjeturas más o menos aproximadas, sobre todo en lo relativo a la suerte futura, y a los verdaderos proyectos de los americanos; pues cuantas combinaciones suministra la historia de las naciones, de otras tantas es susceptible la nuestra por sus posiciones físicas, por las vicisitudes de la guerra, y por los cálculos de la política”. Bolívar sabía vitalmente que nuestra patria grande se caracteriza por la posición física, que le es única como a todos, y que sus avatares de guerra y política serían en esa condición particular algo irrepetible. Y más aún, habría de ser algo a rescatar de la conjetura y las tinieblas, sobre todo en lo que apunta hacia el siguiente tiempo: la “suerte futura” y “los verdaderos proyectos de los



americanos”. Destino y proyecto se entreveran en esa visión generosa de Bolívar, y con ello legaba un compromiso.

Por cierto, en la misma carta, Bolívar hace ver que los europeos y los estadounidenses elogian la independencia y la libertad como un bien incalculablemente positivo, excepto cuando se trata de pueblos que no son Europa y Estados Unidos. Incluso analiza las diferencias del trato recibido por los reyes incas o aztecas y el que se da a los reyes europeos. Finalmente considera que hay un medio para encontrar esa regateada libertad, con ímpetus que surgen de su abandono: es medio, “es la unión, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos, sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos. La América está encontrada entre sí, porque se halla abandonada de todas las naciones, aislada en medio del universo [...]”

Con un ideario no lejano del de Bolívar, aunque menos racionalista y práctico, José María Morelos suscribe esa necesaria libertad en sus *Sentimientos de la Nación* de 1813, que dicen, en su punto primero: “Que la América es libre e independiente de España y de toda otra Nación, Gobierno ó Monarquía, y que así se sancione, dando al mundo las razones”. Ya Morelos veía la necesidad de justificar ante los demás sitios del planeta el porqué de una América libre e independiente. Esa postura es propia de una relación tensa, de no iguales, entre los países. Es como si la definición de uno necesitara la aprobación del otro. Y esa necesidad de aprobación ha marcado los intentos latinoamericanos de fundarse una identidad.

Tanto Morelos como Bolívar asumen como central el factor de la autodeterminación, pero conservan siempre sospechas de base firme acerca de la libertad en trance de adquirir. Morelos declara el acto inmediato de que América es libre, pero adelante marca con puntos específicos qué se hará para juzgar la intervención europea, la cual preveía que seguramente tendría verificativo en un plazo cercano. Bolívar comparte esa misma suspicacia de que el futuro libre de América tendrá que ser por oposición a fuerzas en contrario. En ambos está la expectativa de un inminente peligro futuro. En ambos, también, la intención de ubicar Latinoamérica (entonces solamente el grupo de colonias hispánicas), como una entidad autónoma frente al resto del mundo.

Cuando parecía cumplirse la inminencia reseñada por Bolívar en su *Carta* de 1815, surgió un lema contundente, presentado por Benito Juárez en su *Manifiesto* de 1867: “Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz”. Con una visión ya no guerrera sino jurídica, ese adalid liberal trataba de convencer de las bondades de la paz, obtenida en un

mutuo reconocimiento de los derechos del otro, ya sea persona o país. La frase es directa y aprobable, pero es un ideal solamente: el capitalismo colonialista no puede prescindir de medios violentos para instaurar su dominación. En breve: el derecho que exige América Latina de ser reconocida en su libertad no exime la realidad de su sometimiento por la fuerza de las armas, ya sean armas militares, ideológicas o políticas.

La guerra invasora es método de opresión y de mal haber riqueza, amén de obligar a la respuesta mediante una guerra de defensa. Como procedimiento humano, la guerra no es padecimiento exclusivo de Latinoamérica, pues acontece en todos los sitios donde la intolerancia y la ambición fijan sus ojos de sangre. Por eso la máxima de Juárez adquiere consistencia de ideal universal.

Hemos notado, pues, que Latinoamérica era pensada como futuro desde antes de la generación de González Prada. Pero esa generación del inicio del siglo XX cuenta con instrumental teórico —así provenga de Europa— para deslindar lo autónomo frente a lo subsidiario. En veces encontraremos ese futuro como una promesa de igualdad humana que incluye a Latinoamérica, como es el caso en Pedro Henríquez Ureña, quien tras el peso de la primera guerra mundial —guerra europea, por cierto— cree que habrá un hombre y una civilización nuevos “consagrados a los intereses espirituales teóricos y prácticos de la humanidad”, y añade que éstos “habrán de surgir y elaborarse cuando la catástrofe haya causado todos los gravísimos males que de fijo causará”, para convertirse, por último, en “precursores del gran bien inestimable de que disfrutarán nuestros hijos”. El horror de la violencia será opacado por el futuro “bien inestimable” que consiste en que las nuevas generaciones podrán ocuparse en paz de los “intereses espirituales” de la humanidad. La generosidad del pensamiento de este dominicano percibe un porvenir en que habrá solamente lo humano sin distinguos, y por tanto sin guerra. En esa conexión, debemos preguntarnos si todavía faltan muchos de aquellos irrevocables “gravísimos males”. Y tendremos el temor de respondernos que sí. O que al menos no se apunta todavía un final definitivo para ellos.

El idealismo humanista de Henríquez Ureña aporta elementos para delimitar lo latinoamericano en perspectiva de su igualación ante todo el mundo, y lo hace con plena confianza en los aspectos culturales (o “espirituales”, conforme dice). Afirma que no debemos creer que ese espíritu humano se instalará por sí mismo en nuestra tierra; pero nos advierte también que no bastará con modificaciones de índole económica: “ninguna ilusión más frágil que la paz fundada en la prosperidad material”. En su *Epistolario íntimo* expone su convicción de que las “condiciones ideales” nunca tendrán una duración indefinida, pues la historia no

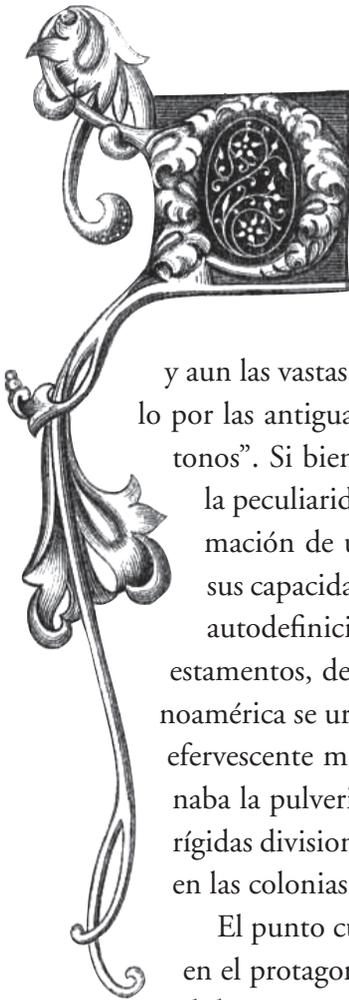
es lineal. Ureña se aparta del núcleo de la tesis evolucionista y tiene un trazo más concreto sobre la vida inmediata, a la que coloca un tanto más allá de sus fundamentos económicos. En sus propias palabras: “Todo problema social implica problema económico, pero no solamente económico”. América Latina tiene un potencial social que no corresponde unívocamente a sus fundamentos económicos. Y confía en que, si eso es cierto, nuestros países tienen riquezas sociales o culturales que no se han desgastado totalmente a pesar de los sometimientos en los campos de la economía y la política. Aun así, será en el futuro cuando esas

realidades latentes emerjan para estatuir el rango potente de esa cultura sometida.

En esa misma generación es que Alfonso Reyes incide con amplitud a declarar a América Latina como una realidad ya formada y a la cual se debe dar todo el crédito que se da a lo evidente. En sus *Notas sobre la inteligencia americana* de 1936, acepta que somos un subcontinente infligido de menosprecio por imperios extranjeros, pero también acota un punto que es crucial para la definición de lo latinoamericano: el mestizaje. Sabe que “las sirenas de Europa y las de Norteamérica cantan a la vez para nosotros”, y nos atraen como modelos probados que son de un estilo social y económico. La diferencia, debemos añadir, es que Amé-



rica Latina no ha tenido colonias europeas ni ha sometido a Estados Unidos a un saqueo sistemático de recursos. En fin, Reyes, con el ingenio que le es característico, propone el drama de América Latina con un escenario, un coro y un protagonista. El escenario es el *tempo* histórico, marcado por Europa, aunque precisa que tal vez no sea ese el único posible. Es decir, podemos encontrar el *tempo* nuestro, el cual debería tomar en cuenta, nos dice, las formas particulares “de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación”. Los modelos probados que nos silban las sirenas pueden ser requeridos por esa curiosa “improvisación” que se incrusta en nuestra vida política. La conducción de lo imprevisto pesa como característica, conforme a la aguda visión de Alfonso Reyes.



El coro en dicho escenario lo constituyen los pueblos que habitan la zona. En ellos se presenta el ya señalado mestizaje, con todas sus variantes: “Según las regiones, domina el tinte indio, el ibérico, el gris del mestizo, el blanco de la inmigración europea general, y aun las vastas manchas del africano traído en otros siglos a nuestro suelo por las antiguas administraciones coloniales. La gama admite todos los tonos”. Si bien, Reyes reconoce tanto el fundamento económico como la peculiaridad cultural y la influencia determinante de éstas en la formación de un “espíritu” propio, también coloca esa mixtura racial y sus capacidades adaptativas e improvisantes como un foco energético de autodefinición. A diferencia de los centros dominantes, que señalan estamentos, derechos y hasta sitios físicos separados para las razas, Latinoamérica se urge a la convivencia y confusión de las mismas, ya desde la efervescente multiplicidad de las castas en tiempos coloniales se ocasionaba la pulverización de líneas de separación nítidas, a diferencia de las rígidas divisiones trazadas entre blancos e indios o entre blancos y negros en las colonias inglesas de Norteamérica.

El punto culminante de la visión dramática de Alfonso Reyes estriba en el protagonista: la inteligencia. El mestizaje, que nunca se ha entendido en Latinoamérica como mera discriminación sino como recelosa convivencia, entra con una relación religiosa y se amolda a las costumbres a la vez belicosas y comunitarias de la población aborígen. Reyes destaca ese rasgo religioso de la inteligencia mestiza, y dice: “Ya los primeros mentores de nuestra América, los misioneros, corderos de corazón de león, gente de terrible independencia, abrazaban con amor a los indios, prometiéndoles el mismo cielo que a ellos les era prometido”. ¿Y cómo podría ser diferente uno de otro si la promesa para ambos era la misma? Claro que, como bien ha remarcado el marxismo, la religión adormece de futuridades el sufrimiento presente. Mas, en el caso específico de la inteligencia americana planteada por Alfonso Reyes, el futuro es el *tempo* histórico de nuestra unificación, y el vehículo de su perspectiva de realidad concreta es la inteligencia. Profundicemos un poco en ello.

Reyes conviene en que América Latina tropieza consecutivamente con una “serie de disyuntivas”: desde su inicio, nos dice, encuentra un “modo de ser americano”, que ya no es el indígena pero no puede ya ser el español; ese modo de ser es nuevo en la historia y se cifra, en un principio, por el trasplante hispano y sus adecuaciones a la geografía y objetualidad con la que convivían los pue-

blos nativos. La hispanización de lo indígena también resulta en una gravitación autóctona de lo español, por lo que señala Alfonso Reyes que “aparece entre los mismos españoles de México un sentimiento de aristocracia indiana, que se entiende ya muy mal con el impulso arribista de los españoles recién venidos”. Así, la diferenciación inicial de la configuración de un *tempo* americano reside en la pervivencia indígena y la subsistencia española ante una realidad que busca su cauce en la fusión o mezcla (o, al menos, roce).

Una segunda disyuntiva se compone del “conflicto entre americanistas e hispanistas, entre los que cargan el acento en la nueva realidad, y los que lo cargan en la antigua tradición”. Este sesgo de la visión de mundo acontece, al decir de ese autor, en torno a las luchas independentistas y se afina en el periodo determinado por esas luchas. Luego de siglos de combinaciones dinámicas y trezaduras culturales o genéticas, el mestizaje —o su versión abierta: el criollismo— necesita no sólo un reajuste en la distribución del poder y riqueza en el territorio que habita, sino una filiación para otorgarse sitio en el entorno internacional, pues sólo a partir de una delimitación de lo que le sea característico podrá ser reconocido en el mundo como sujeto de los derechos que reclama. Esto acerca las cosas a esa justificación que apuntaba Morelos en sus *Sentimientos*.

Por último, habría una disyuntiva tercera, que se apila luego de las independencias nacionales de Latinoamérica y atañe al espectro jurídico y filosófico en el que desembocan las pugnas entre americanistas e hispanistas, entre liberales y conservadores. Escribe Reyes: “Nuestras utopías constitucionales combinan la filosofía política de Francia con el federalismo presidencial de los Estados Unidos”. Aparece, en el siglo XIX, la gravosa mano de Estados Unidos, pesante hasta la fecha. ¿Y qué más daría agregar otro doblegamiento al que representaban los siglos de colonizaje, más el siglo de controversias retóricas y armadas entre proyectos indecisos de tradición imperial o aspiraciones democráticas? El modelo estadounidense sustituyó en la práctica al europeo, pero no arrasó ni agotó sus ideales ni sus enseñanzas. La disyuntiva de proseguir en lo americano o en lo europeo se matiza en un elegir entre ventajas y desventajas, según Reyes. Aquí hace venir a cuento el futuro, un futuro que resolverá todas las disyuntivas en armoniosa manera: “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”. De aquí deduce la posibilidad de aquella raza cósmica dibujada por Vasconcelos. Y culmina su texto con un llamado a reconocer en la igualdad mundial a los latinoamericanos: “Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación

y de igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros”.

De la necesidad de combatir por el reconocimiento mundial de América Latina como forma de vida factible a su inserción en el hilo del evolucionismo y a la superación de las disyuntivas de su tiempo histórico, notamos una constante: la persecución de una identidad que mostrar como válida ante los jueces planetarios (es decir, los que detentan el poder). La dificultad principal ha sido que, al intentar definirse, América Latina incluye su derecho a participar en un medio de iguales frente a las metrópolis. Eso será imposible en tanto las metrópolis lo sigan siendo: toda definición de Latinoamérica será incompleta, por su estatuto de subsidiaridad. En breve, ninguna de las intenciones delimitatorias de su mis- midad ha protegido a nuestro subcontinente de ser el patio de maniobras de los intereses coloniales ni de la explotación secular que llegó con el “descubrimien- to”. Desde 1492 se atisba una terrible analogía fonética entre Colón y colonia, que es hierro de marca en la carne viva de América Latina.

Si nada se ha dado por definitivo en las búsquedas históricas que resume el carácter de estos parajes, se tenía que intentar su determinación como país de sólo futuro, rostro por construir a partir de un proyecto, más que retrato para presentar a partir de una faz ya existente. Diversos señalamientos avanzaron hacia tal horizonte. Incluso desde Europa, cuando se angustió de decadencia en el ins- tante de las vanguardias artísticas, muchos intelectuales voltearon hacia América Latina para encontrar la magia y el sueño que allá tanto les costaban. Prueban esa mirada desde Europa las consideraciones americanistas hechas por Germán Arci- niegas o Cardoza y Aragón, estatuyendo lo autóctono como vía bárbara o como expresión del *Brujo* para entender que no todo el mundo se manifiesta como civi- lización occidental cristiana. Aunque, inversamente, otros vieron que la barbarie no era del perfil latinoamericano sino del yanqui. El texto *El triunfo de Calibán*, publicado por Rubén Darío en 1898, es un ejemplo claro en ese sentido: la civi- lización es la nuestra, es el orden creativo y elevado de Ariel, la sangre de Calibán, en cambio, circula por el norte: “No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la san- gre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la Loba [...] Colorados, pesa- dos, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del dólar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. [...]

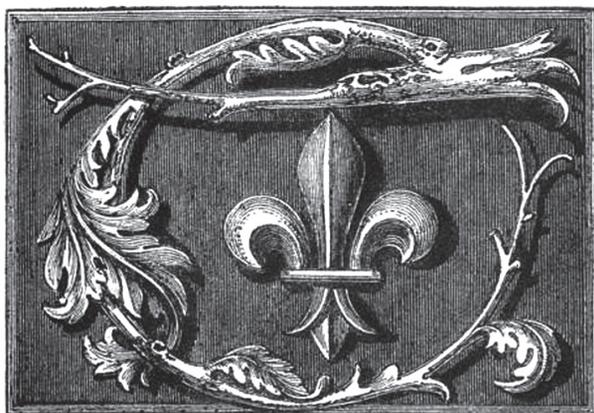
Enemigos de toda idealidad, son en su progreso apoplético, perpetuos espejos de aumento”. Para Darío, la latinidad representa el ideal y el activismo salvaje estadounidense es la barbarie brutal. Sin embargo, y a pesar de la excelente factura de su descripción, el sesgo hacia lo latino no resuelve en definitiva la identidad buscada. Porque Darío piensa en una latinidad que es la antigua Roma y no su imbricación americana. Pedro Henríquez Ureña, en 1925, en *La utopía de América*, había precisado que no sólo se trataba de cultura indígena, a pesar de que “autóctono es eso”, mas advierte que autóctono también es “el carácter peculiar que toda cosa” foránea asume en nuestras tierras. Así que debería recomenzar la indagación para ver en lo autóctono una sucesión de apropiaciones (incluyendo el duro y exacto juicio de Darío).

Ya sea que se busque en lo autóctono o en lo foráneo, el rasgo de Latinoamérica sigue pendiente. Basta con atender a una idea sugerente de Ernesto Maynz Vallenilla hecha en su obra *El problema de América* de 1957: si buscamos cuál es nuestra *originalidad* frente al mundo es porque no contamos con ella como una evidencia. Incluso, añade, el preguntarse por la originalidad de lo latinoamericano es ya parte de una visión de mundo existente. América Latina no se encuentra completa en su historia, sino que necesita llegar a ser. En este tópico coincidirán otros autores del mismo carácter humanista, como Ezequiel Martínez Estrada o Leopoldo Zea. En sus planteamientos coinciden en que, en vez de ver lo que nos es propio, “se ha logrado mantener como normal un estado de fascinación o semihipnótico de las poblaciones infelices” (Martínez Estrada), y no nos seduce nuestra propia originalidad sino que “nosotros los americanos partimos del prejuicio de que todo lo hecho por los nuestros en los mismos campos sólo es una mala imitación de lo realizado por los europeos” (Zea). Sin duda, nuestra originalidad, lo que nos es propio, es un modo de habitar el mundo que no se ha agotado en lo ya hecho, en lo ya histórico. La combinación de todos los componentes, autóctonos y foráneos, que se dan cita



en la trayectoria temporal de América Latina la hacen incomparable y totalmente original. Pero se ha hecho sentir un argumento más potente para considerar que Latinoamérica es todavía más un proyecto y un futuro: nuestra historia es la de una continua ruptura de identidades en formación. Como queda dicho, las diferenciaciones aborígenes en todo el continente no concebían totalidad alguna entre sí (a pesar de existir indicios de que tuvieron relación incluso con pueblos muy distantes), pues su identidad suministrada por una mitología y una tradición de alcances cerrados y hasta idiomas de uso local que no se mezclaban siquiera con los de la región. América Latina se persigue como identidad a partir de su colonizaje: toda la diversidad de pueblos, tradiciones, culturas y lenguas precolombinas son unificados por su desdichada situación de colonias. Entonces tienen algo en común: su opresión y sentido de la dependencia. Sus modos de vivir han quedado expuestos al mundo como inaceptables, han sido extraídos de su identidad, desgarrados y conducidos a aceptar de forma no natural otros dioses, otras palabras, otras ropas. Y, sobre todo, a sentir un yugo inimaginado. Esa es la primera gran ruptura de la identidad latinoamericana: el provenir de una diversidad que se interrumpió para ser obligada a compartir la salvaje explotación y hasta la esclavitud de ser provincias, territorios vencidos. Así, el origen de América Latina es marcado por la destitución histórica de su viabilidad.

En un segundo momento, asimilado ya en lo posible el orden cultural y vital que se le imponía, se buscó sobreponerse a la circunstancia opresora, ya no como aborígenes ante los conquistadores, sino como mestizos o criollos residentes en las colonias. Una primera exigencia sería la de la igualdad, si finalmente se tenía la misma religión que la metrópolis, el mismo atuendo, igual idioma, y hasta se gobernaba bajo el mismo soberano, ¿por qué no se tendrían los mismos derechos?, es decir, si ya nos habíamos convertido a lo que los conquistadores propulsaban como deseable, no se justificaban diferenciaciones. La diversidad indígena fue presionada a cruzar por el tamiz o embudo de la colonización y se logró unificarla en la opresión y en la subsidiaridad; mas surgió una perplejidad de ser como la metrópolis exigía y, a pesar de ello, ser considerados humanos de segunda clase, incluso dentro del modelo europeo. La unificación colonial no mostraba una unidad total con el mundo circundante. Era necesario luchar, ahora, por la igualdad, pues no era lo



mismo ser criollo que metropolitano. Como se dice irónicamente en nuestros países, unos eran más iguales que otros. Unos eran libres y otros eran sometidos. Igualdad con libertad en un mundo fraterno, ese fue el ideal de las luchas independentistas, derivado, claro está, de los ideales europeos. Con eso se formuló la segunda gran ruptura histórica de América Latina, no bastaba con vivir en todo al estilo del conquistador, pues él era libre y nosotros no. Esa libertad e independencia nos pondrían en un sitio de iguales para todo tratamiento internacional.

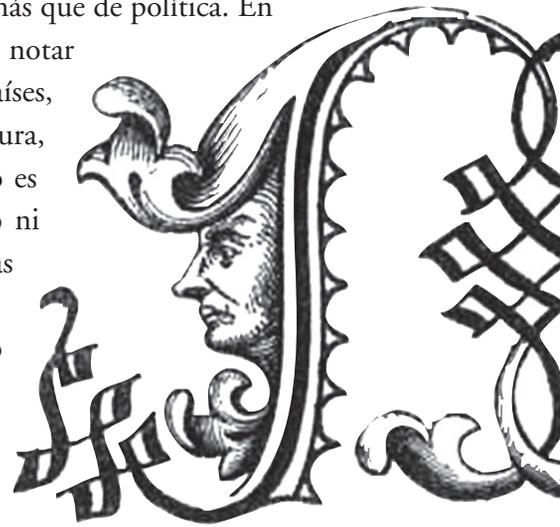
Sucedieron las independencias políticas a costo de mucha sangre y muchos recursos, mas no aconteció la esperada igualdad, ni la libertad anhelada, ni la fraternidad. Fue demasiado tarde que en Latinoamérica se comprendió que los ideales europeos eran libertad metropolitana, igualdad entre colonizadores y fraternidad, al repartirse los países sometidos sin invadirse entre sí. La realidad fue que se dio una independencia político-administrativa que mantuvo prácticamente intactas las cuotas de explotación, tanto dentro de cada país como entre los países “independientes” y los países “explotadores”. Sin embargo, había una mayor aspiración a sentirse iguales en el orbe internacional, pues se podían intercambiar embajadores con los imperios, disponer leyes locales, forjar partidos nacionales y otras “ventajas” de ese estilo. Y cuando se estaba perfilando una identidad de los países independientes, quedó claro que no bastaba con una emancipación política mientras existiese la misma explotación económica. Esa misma apreciación se dio en Europa en el periodo de 1789 a 1848, la revolución francesa tiene que enmendarse con el *Manifiesto comunista*, las aspiraciones políticas son incididas por la conciencia de las económicas. Para Latinoamérica es el periodo de la intervención descarada de los Estados Unidos, que es la marca de sentencia hasta el presente. Saber que la independencia política sólo es garantía de un costo mayor en términos de explotación económica es la tercera gran ruptura en la búsqueda de la identidad latinoamericana.

En resumen, Latinoamérica surge como orden colonial, y al adaptarse al modelo de colonia se descubre la desigualdad política y se provocan las independencias; y situados en la “independencia” política, se hace visible una feroz explotación económica. Entonces, la identidad latinoamericana se forma de rupturas, de negaciones consecutivas de su rostro en cada momento. Latinoamérica parece definirse por el dejar de ser: dejar de ser indígena, dejar de ser colonia, dejar de ser independiente. Con esa perspectiva, Latinoamérica no ha sido, sino que ha dejado de ser. Parece, pues, que el futuro es su único punto histórico para ser ella misma, para su autodeterminación. Latinoamérica es un país de sólo futuro.

3. Contestación al mundo

Ilustres personajes en la historia latinoamericana analizaron detalles especiales del carácter de nuestros países y vislumbraron luces de posibilidad para el futuro. Por su intensidad y compromiso, será siempre un destacado vocero de Latinoamérica el cubano José Martí, quien mostró en sus escritos y su participación política el afán de darle sitio en el mundo “al séquito de pueblos que nacieron armados del pomo de la espada de Bolívar”. Constante revisor de los movimientos de la opinión estadounidense, confirma que las repúblicas latinoamericanas independientes estarían ya a la vista como elementos de economía más que de política. En su artículo “Respeto a nuestra América” de 1883, hizo notar que en la prensa de Nueva York respecto de nuestros países, “los hombres de armas van a menos, y los de agricultura, comercio y hacienda, a más”. Percibe Martí que ya no es noticia fundamental quién mantiene el poder político ni cuáles son los pormenores de las revoluciones, asonadas y golpes de estado, sino cuál es el estado de las finanzas y la producción. En la efervescencia de un liberalismo triunfante, Martí considera que: “Ciencia y libertad son llaves maestras que han abierto las puertas por donde entran los hombres a torrentes, enamorados del mundo venidero” y que esa nueva aplicación de las tecnologías industriales en los países recién independizados los pone en “los umbrales de una vida luminosa”. Pero tal ciencia adolece del conocimiento de lo propio. Martí ve cómo las metrópolis se apropian también de la ciencia, y sobre todo hacen que nuestros ilustrados capten lo fundamental de Latinoamérica con enfoques metropolitanos. Nos dice en su texto *Nuestra América* de 1891: “¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen”.

Martí captó con agudeza la modificación de los embates del capitalismo ya más avanzado, lo importante es el control de la economía, más que de la política; y para cumplir ese objetivo, hay que controlar también la ciencia, incluyendo la ciencia política, para darle opacidad a las posibilidades de un saber nativo. En



muchas de sus cartas al diario *La Nación* en torno a 1890, Martí pone a la vista cómo emerge el interés estadounidense en la formación de un tren internacional y en establecer su mando en el Banco Panamericano. También, en “La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América” de 1891, artículo que es gran muestra de cómo se hace un análisis excelente de la economía política, atiende Martí el asunto de una propuesta estadounidense para establecer una moneda única en todo el continente. Martí representó a Uruguay en la Comisión Monetaria Internacional Americana y emitió un informe, en agosto de 1891, en el cual valora las desavenencias de las diferentes delegaciones y su ajuste a los intereses particulares de cada una, mostrando la incesante falta de unificación latinoamericana en esos ámbitos. No obstante, conserva su intención panamericanista y



considera que la delegación de Estados Unidos en dicha Comisión reconoce “la verdadera función de los pueblos de América en las relaciones económicas universales”. También advierte, allí mismo, que ese reconocimiento no es garantía ni de unidad ni de libertad, en especial porque esconde una dependencia —la económica— que no es tan fácilmente combatida con revoluciones como la política. Dice: “El oficio del continente americano no es perturbar el mundo con factores nuevos de rivalidad y de discordia, ni restablecer con otros métodos y nombres el sistema imperial por donde se corrompen y mueren las repúblicas”. Para Martí, pues, el panamericanismo ha de pasar por la independencia política a la vez que por la integración económica sin constituir otra variedad del “sistema imperial”.

El imperio, ya lo hemos señalado, hizo nacer a América Latina en la unidad del sometimiento, o como bien dijera Bolívar (en su discurso de Bogotá de 1815), fue “creado el Nuevo Mundo bajo el fatal imperio de la servidumbre”. El objetivo al edificar las independencias era dar contestación al mundo sobre una cuestión primordial, ¿era posible eliminar el estatuto de colonias sin perder la unificación conferida por el sometimiento?, ¿se podía formar una única nación independiente con todas las antes dependencias europeas? Bolívar mismo creía en la factibilidad y en la necesidad de que así fuera. De hecho, convierte esa aspiración en un posible apotegma cuando escribe la proclama de 1818 a los habitantes del Río de La Plata con una incitación en ese sentido: “Que nuestra divisa sea Unidad en la América Meridional”. En el actual colonialismo económico de América Latina mantiene su validez la pregunta, ahora con verbo en presente, ¿es posible eliminar el estatuto de colonias sin perder la unificación conferida por el sometimiento?

Las tesis del panamericanismo surgen junto con los ideales independentistas y liberales de nuestros próceres, quienes más bien buscaban un latinoamericanismo. Pero contemporáneamente a ellos se procuró entender de otro modo esa aspiración. Estados Unidos mantenía la mira en los territorios de Alaska, y para disputarlos al imperio ruso, emitió una primera declaración de que los americanos no aceptarían intervencionismo o expansionismo europeo en este continente. La señal definitiva provino del discurso de James Monroe, en su informe presidencial anual en 1823, contra la alianza de Rusia, Austria y Prusia, que reorganizaban el poder monárquico. Monroe recibió el consejo del expresidente Jefferson, en carta de octubre de 1823, para “introducir y establecer el sistema americano de mantener alejados de nuestra tierra a todos los poderes extranjeros, y no permitir nunca a los de Europa mezclarse en los negocios de nuestras naciones”. Así, en el informe de Monroe se lee:

A principle in which the rights and interests of the United States are involved that the American continents, by the free and independent condition which they have assumed and maintain, are henceforth not to be considered as subjects for future colonization by any European powers.¹

Más adelante señala otro punto de interés:

But with the Governments who have declared their independence and maintain it, and whose independence we have, on great consideration and on just principles, acknowledged, we could not view any interposition for the purpose of oppressing them, or controlling in any other manner their destiny, by any European power in any other light than as the manifestation of an unfriendly disposition toward the United States.²

Ese panamericanismo al estilo estadounidense se demuestra como una acción concertada, pues intervienen en su declaración los expresidentes, el presidente en turno, los secretarios de Estado y los legisladores. Sin rubor y sin demandar representatividad alguna, se asumen como voceros ineludibles de todo el

- 1 Podemos traducir así sus palabras: “un principio en el que los derechos e intereses de Estados Unidos están involucrados es que los continentes americanos, por la condición libre e independiente que han asumido y mantienen, no serán considerados como sujetos a futura colonización por ninguna de las fuerzas europeas”.
- 2 Traduzco: “pero con los gobiernos que han declarado su independencia y la mantienen, y cuya independencia hemos, con gran consideración y sobre principios justos, reconocido, no contemplamos interposición alguna para el propósito de oprimirlos, o controlar de algún otro modo sus destinos, por parte de cualquier fuerza europea bajo cualquier otra luz que la manifestación de una disposición no amistosa hacia los Estados Unidos”.

continente; aunque la aspiración a la independencia y la libertad pueden ser principios que se compartan con Estados Unidos, queda a la vista que las futuras colonizaciones que habrían de impedirse eran las europeas. Nada se dice sobre la independencia de Latinoamérica respecto de Estados Unidos, su afán colonialista asume tácitamente que estos “continentes” quedan irremisiblemente y sin discusión bajo su tutela. Ello se aclara en el segundo párrafo citado, en que se arroga el derecho de “interposición” si encuentra “una disposición no amistosa”. Esa versión del panamericanismo es la históricamente triunfante. A la fecha seguimos preguntando, ¿cuál ha sido esa disposición no amistosa que llevó a que Estados Unidos, contra todos sus ideales originarios, haya realizado una *limpieza racial* contra los indígenas norteamericanos, se haya apropiado de Alaska, de lo que fuera el norte de México, de varias islas, y haya mantenido prolongadamente la esclavitud y más extensamente el racismo? Cuando el editor O’Sullivan presentó en 1845 el “destino manifiesto” de Estados Unidos, sólo estaba dando voz a una realidad innegable, los temores latinoamericanos ya no tenían como figura a Europa. Se evidenció, también, que el apoyo de Estados Unidos a las independencias latinoamericanas no era para que se unieran, sino para que se separaran. La confederación bolivariana debía dispersarse mediante subindependencias, separar Venezuela, Colombia y Ecuador; “independizar” luego Panamá; “independizar” la mitad del México independiente, y así hasta llegar, al fin del siglo XIX, a “rescatar” Cuba del dominio español.

Mientras se declaraba abiertamente el discurso de Monroe, Estados Unidos mostró lo que sospechara Martí: las negociaciones económicas sustituirían a los idearios políticos. Desde 1820 se buscaba la venta de Florida por parte de España, no era una lucha de independencia apoyada desde Washington, sino una operación de compraventa entre el imperio europeo más extenso y su inminente sucesor. Lo mismo se podría decir de otras anexiones que fueron motivo de un trato comercial (como la “compra” de lo que hoy es el sur estadounidense). En esa misma época, Estados Unidos se proponía una alianza con Inglaterra. Con gran sentido del acontecimiento, Bolívar sopesa la participación de Inglaterra, que quería, en competencia de imperios, debilitar a España apoyando las independencias latinoamericanas con ímpetu tal que hubiese sido mejor visto por los habitantes de sus propias colonias en la lucha por su propia independencia. También comprende Bolívar el alcance que tendrá la expansión estadounidense en Florida. Así lo señala, comentando informes de su servicio de inteligencia, en la carta de San Cristóbal del 25 de mayo de 1820: “Que los ingleses no quieran la ratificación del tratado de cesión [de Florida a Estados Unidos] prueba lo con-

trario a su aserto y el espíritu de sus verdaderos intereses, que no deben permitir jamás las llaves del golfo mexicano en manos de los americanos y deben desear que la independencia de América se logre por medio de sacrificios ajenos, y sobre todo de sus enemigos. Los ingleses han podido, como Júpiter de una ojeada, hacernos entrar en el polvo: ellos, con su neutralidad efectiva, nos han protegido y nos han dejado tomar tal consistencia que ya ninguna fuerza europea puede destruirnos. El presidente Monroe debe reírse al ver la sencillez con que nuestro agente [el agente Torres, con operación en Washington] cree la posibilidad de una conducta insensata por parte de Inglaterra, pero será útil si se persuade que nosotros podamos dar asenso a semejante insensatez, pues entonces con sus pequeños servicios creará engañarnos y atraernos a sus miras egoístas y realmente tortuosas. Jamás conducta ha sido más infame que la de los americanos con nosotros”. No haremos más que destacar la última frase de Bolívar recién citada para exponer el sentimiento y evaluación que desde el Libertador se tiene al respecto.

Como resultado de la independencia, ante el colonialismo europeo se presentan dos proyectos continentales: el latinoamericanismo (que algunos autores han preferido denominar bolivarismo) y el panamericanismo. En lo expuesto, ambos ideales se muestran como incompatibles, pues el primero es receloso, con justas razones, de la pretendida tutela, vocería y predominio que se adjudica a sí mismo Estados Unidos mediante el segundo. Cuando Martí reseña las condiciones finiseculares, ya el plan panamericano está en marcha y sus actos son

ya realidades económicas y políticas fundamentadas en el poder y la tecnología disponible: bancos, ferrocarriles, comercio y presión militar. El principal logro del panamericanismo estadounidense triunfante consistió en dividir América en pequeñas repúblicas, insostenibles pero “independientes”, impidiendo por todos los medios la continuación del propósito de Bolívar. Claro que fueron aprovechadas las diferencias locales y las ambiciones de los incuriosos dirigentes de cada región. Tal manutención de la pedacería latinoamericana, celosamente conservada hasta la fecha, era consignada por los intelectuales como una reali-



dad que sería pasajera. De hecho, la fragmentación del continente se extendía a su propia conciencia y a su reconocimiento histórico, formados los dos de pequeños momentos separados en los que la formación, el colonizaje y la independencia no eran percibidos abiertamente como análogos ni como estrechamente relacionados. Da constancia de ello el discurso *Espíritu y condiciones de la historia en América* de Domingo Faustino Sarmiento, presentado en el Ateneo del Plata el 11 de octubre de 1858, cuando afirma que “todavía la historia de América es un archipiélago confusamente trazado en la carta de la humanidad”. Sarmiento se refiere a la historia de América como un archipiélago (esa palabra tan querida por el posmodernismo de Lyotard). La base del panamericanismo fue lograr una proeza geológica: convertir todo un continente en islas separadas. Dicho estado, que se anunció hace siglo y medio, exigía la posibilidad de una reunificación. La invasión europea se realizó paulatinamente y sobre pueblos aislados; las independencias se lograron poco a poco y en entornos regionales, pero la nueva modalidad de la invasión panamericanista se alcanzó con rapidez y fue de alcance total. Eso nos muestra que el expansionismo, vestido de panamericanismo, desbordaba las pretensiones de la política que eran la base de las independencias. La acelerada expansión territorial de Estados Unidos a mediados del siglo XIX fue el cimiento de su explosión colonial sobre América Latina, de donde creció mundialmente.

Los libertadores no consiguieron la integración latinoamericana como una gran nación de todas las excolonias europeas; pero el tiempo enseñaría la factibilidad de una impuesta integración económica, que muy bien se puede denominar *panamericanismo de mercado*. Es claro que esa ampliación del mercado era la secuela lógica del incremento territorial, así que de 1823, cuando sucede la declaración de Monroe, a 1890 en que el presidente Harrison planea la dominación radical de las economías latinoamericanas, se ha dado un salto veloz desde el enunciamiento de panamericanismo hasta su expresión económica en la vida continental. James Blaine, que era Secretario de Estado con Harrison, señala en 1890: “Nuestra gran demanda es por la expansión. Y por expansión quiero decir la expansión del comercio con países con los que podemos tener relaciones redituables. No estamos buscando anexar territorios. Pero al mismo tiempo creo que no podemos conformarnos con la situación actual, por lo que considero inconveniente que nos abstengamos de practicar lo que se conoce como anexionismo comercial”. Son palabras directas del principal operador del gobierno estadounidense, el anexionismo comercial es el proyecto de su país hacia Latinoamérica, y de allí hacia el mundo. Entonces, en unas cuantas décadas, se dio en el panamericanismo un avance del propósito político al militar y luego al económico, que

era el verdadero móvil de todo lo demás. Correspondientemente, las sucesivas contestaciones por parte del latinoamericanismo cruzarán también los aspectos de política, milicia y economía, aunque con alcances regionales o fragmentarios, como si la condición de archipiélago fuese una esencia. O una maldición.

La derrota provisional del latinoamericanismo no debe conducir al pesimismo o a la aceptación de la fatalidad. Recordemos el optimismo paradójico preconizado por José Enrique Rodó en su infaltable *Ariel*, el de esos que “muy lejos de suponer la renuncia y la condenación de la existencia, ellos propagan, con su descontento de lo actual, la necesidad de renovarla”. Está en juego, más que el contenido de un proyecto semejante, como añade Rodó, “la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida”. Ese sustentar la posibilidad llega hasta nuestros días, se erige como una demanda actual a la vez que histórica, sobre todo cuando el neoliberalismo pretende cancelar los ideales de cualquier futuro que se le oponga. De otra suerte, se estará verificando, sin oposición alguna, la espuria procreación de lo que llamara Rodó “una América deslatinizada por propia voluntad” en que gobierne sin cortapisa una “nordomanía” a la cual “es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consumo”.



Javier Corona Fernández

Intersubjetividades y emplazamientos de la complejidad

El presente escrito se propone una exploración del nudo formado por los conceptos de intersubjetividad e identidad personal, como emplazamientos de lo que ha venido a denominarse Pensamiento Complejo, configuración ésta que, desde hace algunas décadas, nos ha propuesto el abatimiento de fronteras en ámbitos teóricos diversos, uno de ellos sin duda como punto de partida para un diálogo abierto no centralista; iniciativa de interlocución que se plantea actualmente como perspectiva de análisis sobre los alcances y expectativas de la investigación social y humana, en su pretensión por comprender el texto barroco de nuestra época. Pero, al mismo tiempo, esta conformación dialéctica integra la propuesta de un tipo de conciencia histórica alternativa, que produce y transforma las claves para hacer perceptible el ahora realmente globalizado mundo de la vida, el cual genera también, merced a la creciente informatización de nuestra sociedad, sus propias contraclaves de ocultamiento.

Estas contraclaves se destacan al advertir que, de distintas maneras, los hombres hacen la historia, pero a menudo desconocen qué historia hacen. Por ello, la época actual necesita un saber de sí, un saber histórico de nuestro presente que no estudie el pasado como muerto, sino como condición de este presente. Un saber, entonces, que considera el pasado como un presente que fue en su oportunidad

y que se vivió también como una labor difícil de comprenderse a sí mismo en su desgarramiento y penuria.

Un primer emplazamiento para dilucidar la trama de intersubjetividades diversas es precisamente el tejido de la historia: “Tenemos, pues, una historia en la cual las etapas posteriores no anulan las etapas anteriores ni las integran armoniosa y orgánicamente, sino que coexisten con ellas según todas las modalidades concebibles (es lo que crea, además, el abanico de ‘tipos psíquicos’ humanos que proveen la caracterología y la nosología”.¹

Frente a tal emprendimiento de una reflexión en torno a la tensión entre sujeto y mundo histórico social, entre identidad personal y el abanico de “tipos psíquicos” humanos, la filosofía crítica superviviente al rasero conformista de la posmodernidad, voltea hacia el lado negativo de una teoría y práctica mediadas por la conciencia histórica, conciencia que concibe a la historia como el horizonte de objetivación del trabajo humano en su autoconocimiento. Bajo esta premisa, podríamos aceptar que uno de los temas que definen a la teoría contemporánea es el de la configuración de la subjetividad al interior de una sociedad caracterizada por la inestabilidad, en un contexto evidentemente marcado por dilución acelerada del tejido social.

Para el abordaje del tema propuesto, el emplazamiento conceptual que hemos elegido es el de la *Teoría crítica* como examen del presente, aliento filosófico que ha aportado toda una vía de interpretación al respecto, que conlleva a pensar históricamente la conexión entre subjetividad individual, intersubjetividad o subjetividad colectiva y mundo histórico-social, triada que permite definir posiciones vinculantes de un pensamiento complejo.

Cabe mencionar que la elección de una perspectiva teórica como ésta se debe a que el proyecto filosófico de la Escuela de Frankfurt no representa una filosofía de la historia más, sino una crítica al desenlace de la racionalidad que vino finalmente a modelar el proceder humano en las sociedades industrializadas. Su trabajo interpretativo produjo una original lectura de la historia de la cultura, revelando la fisonomía oculta del engañoso progreso civilizatorio y del supuesto refinamiento moral adquirido, rasgos exaltados por los ideólogos de la modernidad. De igual manera, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* llevaron a cabo un acucioso examen de la perspectiva racionalista de la historia, de ahí que para ellos no habría de plantearse ya una nueva metafísica de la historia, sino demoler la difundida apología de la civilización como la ruta de encumbramiento del su-

1 Cornelius Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 91.

jeto, señalando, en cambio, la creciente racionalización y desencantamiento del mundo que ha conducido a nuevas formas de opresión sobre los individuos y, con ello, la facturación de rostros diversos, de vidas y subjetividades distintas en el dilatado proceso histórico.

En este sentido, una sugerente incursión en esta problemática es la lectura que dichos autores hacen de la mitología griega y en concreto de la figura de Odi-

seo, vista como la personificación prototípica del individuo burgués. Su propósito consistió en hacer un análisis de la realidad del sujeto moderno sacando a luz la imagen arcaica de tal personaje, de modo que mediante un contraste de luces y sombras, la investigación filosófica permitiera comprender la idea contemporánea de *identidad personal*. Sin embargo, la intención no era tanto afirmar que el rostro del individuo burgués estaba ya en Odiseo —como erróneamente podría creerse—, sino leer deliberadamente desde el presente la configuración de la identidad del hombre ecuánime y razonable, pregonado por la Ilustración (que mantiene bajo control instrumental sus instintos), para después desmontar la idea y realidad burguesa de individuo.

En el *Excursus* sobre Odiseo, encontramos una mezcla enigmática que oscila entre la exposición metafórica y el análisis detallado de la ideología generadora tanto del sujeto moderno como de su representación teórica, esto es, la racionalidad que ha privilegiado el relato de la identidad moderna como una idea cerrada en

sí misma y reconciliada con su exterioridad. Para los “frankfurtianos”, esta homogeneidad es menester criticarla porque evidencia no la autonomía individual frecuentemente ponderada, sino acaso una especie de refugio contra la amenaza de desintegración del yo que representa la naturaleza. En efecto, ante tal peligro, Odiseo personifica el control racional, es el individuo prototípico para quien la razón es instrumento de auto conservación y es de igual forma el tipo de sujeto que calcula el futuro y suspende la solidaridad con los demás por estrategia. Su



control racional nace como consecuencia de operar represivamente sobre su propia individualidad para mantener íntegro al yo. Este control racional se explica en *Dialéctica de la Ilustración*, en el pasaje donde el protagonista de la saga se hace amarrar al mástil del barco mientras los navegantes cruzan por la isla de Circe, sabedor de que no puede evadir la determinación de su ser en cuanto a sus pulsiones, estratégicamente dispone todo para ejercer dominio instrumental sobre sí mismo.

Odiseo reconoce la superioridad arcaica del canto en la medida en que, ilustrado técnicamente, se deja atar. Él se inclina ante el canto del placer y frustra a éste como a la muerte. El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder. Con toda la violencia de su deseo, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque los compañeros que reman están sordos –con los oídos taponados de cera–, no sólo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante.²

Frente a la naturaleza, Odiseo representa al hombre sensato que reconoce estar subordinando al orden cósmico, pero que igualmente no puede permitir lo distinto a él y, por lo tanto, con la naturaleza sólo puede mantener una relación en términos de aniquilación. Según la lectura crítica realizada por Adorno y Horkheimer sobre el trasfondo de la mitología, la identidad individual que se ha constituido sobre una base racional, para autoconservarse debe eliminar su alteridad instintiva, es decir, la otredad o naturaleza. Sin embargo, en el individuo moderno tiene lugar una ambigüedad, ya que el intento de aniquilación de toda realidad no racional, llegó acompañado del reconocimiento de la propia finitud e impotencia humana frente al cosmos. En la crítica frankfurtiana del sujeto moderno, la dialéctica negativa considera que el escrutinio de aquella limitante, actuó como acicate y preparó la ideología que justificaría la supremacía social del individuo exitoso. En un texto ya clásico de Alfred Schmidt leemos acerca de este tema: “La naturaleza aparece al comienzo como una masa indiferenciada y caótica de sustancias exteriores. A partir del reiterado trato con la naturaleza, común al hombre y al animal, surge la primera y tosca división de los objetos naturales según el grado de placer o displacer que procuran”.³

2 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998, p. 111.

3 Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. de Julia M. T. Ferrari y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI, 1981, p. 125.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Odiseo es entonces el prototipo de la idea generalizada de individuo burgués considerado como un sujeto de identidad unificada, terminada, enteramente racional y cuya principal característica es la autonomía. Es una personalidad que reduce la razón a mero instrumento, que explota a los otros, que aniquila a la naturaleza y reprime su propia instintividad encaramándose como realidad dominante en la sociedad burguesa: “Desde el punto de vista de la sociedad de intercambio desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito”.⁴

Tal héroe es examinado con la lente de la crítica como el individuo petrificado, extremadamente productivo y disciplinado, manipulador pero a la vez enajenado, figura tan característica de nuestras sociedades altamente tecnologizadas. A la vista del desenlace de la sociedad industrial, *Dialéctica de la Ilustración* exhibe este modelo de hombre que caracteriza al individuo capitalista, el cual administra estratégicamente su vida, pero que a la vez se autocosifica, reduciendo consecuentemente su racionalidad a instrumento de autoafirmación. Esta reseña llevada a cabo por Adorno y Horkheimer tiene un objetivo claro, a saber, destruir la idea reinante de individuo como entidad cerrada, señala en contrapartida las múltiples posibilidades de construcción que el propio individuo tiene y aboga a favor de que el ser humano se determine a sí mismo efectivamente. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se ocupó de reflexionar en torno a las formas en que se han construido las identidades en el mundo occidental a lo largo de la historia, e hizo, en esta dirección, un examen de la modernidad como una época en algún sentido ambivalente, ya que si bien por una parte lo ha planteado, por otra en realidad ha impedido la emergencia del sujeto positivamente libre, resultando en consecuencia un ente convertido en masas, hundido en el sistema y cuya diferenciación se ha reducido a términos de consumo, de fabricación de una imagen, de espectador-participante en rituales masivos o modos de hablar que sólo pueden encontrarse al interior del propio orden consumista.

La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo como cuyo agente la razón se ha desarrollado. La ilusión que la filosofía tradicional abrigaba respecto al individuo y a la razón –la ilusión de su eternidad está por extinguirse. El individuo concebía otrora a la razón exclusivamente como instrumento del yo. Ahora experimenta la inversión de tal autodivinización del yo. La máquina arrojó al piloto fuera de sí y se precipita a ciegas a través del espacio. En el instante de su perfección la razón se ha vuelto irracional y tonta. El tema de esta época es la

4 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 113.



conservación del yo, cuando no existe ningún yo para ser conservado. En vista de esta situación, es conveniente reflexionar sobre el concepto de individuo.⁵

Pero tan sombrío diagnóstico no es el único rasgo que cabría esperar de su pensamiento tocante al individuo contemporáneo. En otras líneas expositivas igualmente relevantes, pueden reconocerse distintas formas de reflexión que los miembros del Instituto de Investigación Social desarrollaron sobre el tema. Justamente en el análisis de la identidad, los filósofos de Frankfurt concluyeron que en el mundo capitalista la individualidad

es por un lado producto de la opresión, pero al mismo tiempo un centro de fuerzas para la emancipación, un potencial invaluable para luchar contra el régimen que ha hecho de las personas muñecos de trapo activados por hilos muy finamente tejidos, marionetas que siguen el ritmo de modas efímeras. A este respecto, Adorno se empeñó en discutir y proponer la idea de un tipo de existencia personal que a la vez fuera la expresión de la comunidad, razón por la cual no es en el aislamiento o en la interioridad que huye del mundo —propia del existencialismo—, donde podría encontrarse alguna dirección vital en nuestra época. Consecuentemente, en abierta oposición a la performatividad de la sociedad administrada, la teoría crítica llevó a cabo una profunda interpretación del mundo actual que ha generado entes sin iniciativa, seres sometidos cual si fueran solamente piezas de una dinámica al servicio de la razón instrumental. Pero esta crítica implacable es también una tentativa hacia la reinstalación de la razón en el mundo, impugnando precisamente la instrumentalización en que ha caído.

La filosofía crítica se aboca entonces al cuestionamiento de una racionalidad fallida que sólo entiende de medios y de productividad. Por ello, la investigación sobre el individuo no puede conformarse ya con su aislamiento o la declaración contundente de su fracaso; por el contrario, la reflexión frankfurtiana condujo a buscar las causas por las cuales el proceso racional que perseguía la liberación de los hombres, claudicó ante la irracional empresa de dominio, anulando los ob-

5 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 2ª edición, Buenos Aires, Sur, 1973, p. 138.

jetivos emancipatorios que la filosofía moderna se había planteado. Indiscutiblemente, la racionalidad moderna se propuso algo más que el desarrollo económico; la postura principal consistía en liquidar *la minoría de edad* de los hombres, finiquitando la ignorancia y la pobreza. Sin embargo, a la postre atestiguamos un derrotero distinto, el espíritu que objetiva conceptualmente, que opera y sistematiza a partir del principio de no contradicción, se convirtió en razón instrumental y esto perfilado desde sus mismos orígenes en virtud de la escisión de la vida en sujeto y objeto. Esta escisión ha traído, como su más sombría consecuencia, la desintegración del sujeto en la sociedad industrial, desintegración que Adorno y Horkheimer interpretan al mismo tiempo como un proceso de regresión, en el que el sí mismo unitario quedó completamente subyugado. En una lectura genealógica, puede afirmarse que la Teoría crítica lo que intentaba era la desarticulación del sujeto estático de la modernidad y no acabar definitivamente con las posibilidades de los sujetos reales, cosa por lo demás fuera de su alcance.

El resultado obtenido en esta decantación, es que no se trataría ya definitivamente de reivindicar el concepto de sujeto autónomo que el análisis de Freud demolió, o de abogar por el cumplimiento de todas sus expectativas truncadas. Por el contrario, en el pensamiento contemporáneo la muerte del hombre (de este tipo de hombre), es un punto de encuentro en la constelación teórica de la dialéctica negativa. En esta constelación discursiva que venimos siguiendo, tiene expresión genuina la consideración crítica del sujeto a la que llegó Foucault en el momento más radical de su evaluación, a saber, cuando el sujeto se concibe como el correlato o producto del discurso de la modernidad; como una forma disciplinada y disciplinar de organización del ser humano en cuya configuración no hay un acto de autoconstitución autónoma, sino que en el origen de ese sí mismo unitario lo que hay es violencia. *Reflexiones desde la vida dañada* es un rótulo preciso con el que Adorno alude, en su obra titulada *Minima moralia*, a ese derrotero seguido por la existencia humana ya plenamente identificado. Aquí confluye inmediatamente el trabajo reflexivo de Adorno y Horkheimer con el de Michel Foucault. Esta confluencia nos lleva a establecer inicialmente que el problema de la identidad personal no gravita en estos autores en orden al ideal de una supuesta naturaleza humana entendida como algo definitivo, sino que la identidad de los diversos individuos, su autoconciencia —para emplear términos del discurso moderno—, es sobre todo una facturación histórica. Ahora bien, un planteamiento de esta especie puede entenderse más cabalmente si consideramos que la noción de individuo a la que arribó el humanismo liberal, noción que participa de aquel modelo ejemplar de sujeto, percibe a éste como si sus intereses

y expectativas estuvieran ya conformados con anterioridad a todo vínculo social. En abierto antagonismo respecto a una concepción de esta índole, Foucault lleva a cabo un examen particular de la forma en que ciertos cuerpos, ciertos discursos, determinados gestos y estados mentales son instituidos por el poder, unificando y estandarizando completamente a los hombres. De igual modo, para la teoría crítica frankfurtiana, el individuo no cuenta con una esencia inmanente, cual si fuera una potestad que lo constituye, sino que en la etapa del capitalismo tardío la individualidad es el resultado de la tensión entre fuerzas subjetivas y objetivas activadas por la forma mercancía, sin soslayar que a partir de la modernidad el ser humano se concibe cabalmente como sujeto. Por ello, pese a todo y por encima de lo drástico de su juicio sobre la razón moderna, los filósofos de la Escuela de Frankfurt no pueden negar la existencia de un contenido que da sentido al desarrollo crítico de la filosofía, sin el cual su propio pensamiento sería imposible, ya que en la comprensión del presente, el yo y su fuerza son producto de la misma razón moderna. Si algo aportó la modernidad, fue justamente el despliegue de la subjetividad que posibilita la crítica.

Sin embargo, nos encontramos en seguida con una notable ambigüedad, pues, por un lado, la identidad viene a ser fruto de la coacción y de la represión y, el examen de sí mismo, una curiosa mezcla entre vigilancia y sanción, factores comprendidos como garantes del proceso de individualización tanto como del proceso de sujeción. En este devenir entre individualización y sujeción se juegan los fines normalizadores del poder. Empero, por otro lado, ha de admitirse que este diagnóstico sombrío no cancela la posibilidad de un pensamiento crítico, es decir, libre, ya que en la perspectiva *dialéctica negativa* el acoso y la violencia hacia el ser humano pueden revertirse y ser tomados por contraste como una especie de plataforma hacia la emancipación.

Para la *Teoría crítica*, la lucha se habrá de dirigir hoy en día contra la identidad estable, cerrada y definitiva, que encarna la ideología consumista, conservando asimismo la esperanza de crear frente a tales circunstancias formas nuevas de subjetividad, y esto especialmente por medio de un abierto rechazo al tipo de identidad que por siglos nos ha sido impuesta. De este modo, la forma más apropiada de resistencia al poder consistirá en hacer la historia de la racionalidad contemporánea; por ello, el concepto ontológico clave en filosofía (cuya relevancia habrá de aparecer nuevamente al final de nuestro ensayo), es entonces el de emancipación, concepto al interior del cual se entreteje la ontología con la crítica. Esta vinculación consiste, esencialmente, en la aceptación categórica de que el trabajo de la libertad implica el cambio posible y deseable hacia aquello que



podemos llegar a ser tanto a nivel individual como social. En consecuencia, la creación de la libertad es la tarea actual del pensamiento, es decir: “La filosofía como creación de libertad, deja de ser una teoría, un sistema, una doctrina o un cuerpo de conocimientos que se atesoran”.⁶

Si aceptamos los planteamientos arriba anotados, no resulta descabellado pensar que la filosofía trataría de dar cuenta no sólo de las distintas formas de acceso a la cultura que actualmente pueden identificarse, sino, sobre todo, su tarea consistiría en advertir acerca de la expansión progresiva de una racionalidad, que atraviesa el orden social y lleva a cabo persistentemente toda una serie de procesos que concurren a la cosificación de la propia cultura, mercantilizándola, despojándola de sus elementos críticos.

De este modo, el tratamiento de la intersubjetividad nos ofrece una serie de planteamientos que buscan abrir un espacio conceptual que a la vez permita identificar y describir los conjuntos de prácticas, los contextos, las invenciones o adaptaciones en que se gestan procesos formativos que son analizados a la luz de una idea que sigue estando en nuestras cabezas a pesar de todos los avatares, y esta es la idea de autonomía. En este sentido, el tema de la intersubjetividad constituye una muestra interesante de reflexiones que pueden hacerse desde distintos ámbitos disciplinarios, a propósito de un proyecto convocante como indudablemente lo es el del pensamiento complejo.

En atención a esta convergencia, nuestro trabajo se estructura en núcleos convergentes o emplazamientos vinculantes, cada uno de los cuales lanza al espacio de la discusión los elementos que desde perspectivas distintas van configurando el concepto de intersubjetividad, depurado por la crítica en dimensiones y perspectivas heterogéneas de la praxis. No obstante, todo esto desemboca en una idea común que consiste en hacer una afirmación radical de la vida como fundamento de la construcción del carácter, y esto se destaca aún más ante los

En atención a esta convergencia, nuestro trabajo se estructura en núcleos convergentes o emplazamientos vinculantes, cada uno de los cuales lanza al espacio de la discusión los elementos que desde perspectivas distintas van configurando el concepto de intersubjetividad, depurado por la crítica en dimensiones y perspectivas heterogéneas de la praxis. No obstante, todo esto desemboca en una idea común que consiste en hacer una afirmación radical de la vida como fundamento de la construcción del carácter, y esto se destaca aún más ante los

6 Cfr. Michel Foucault, *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez, Madrid, La Piqueta, 1982, pp. 17-18.

rasgos de una sociedad que ha venido a imponerle al sujeto valores que niegan o atentan contra la vida.

Este dictamen, en el que no sólo el individuo determinado por circunstancias particularmente opresivas ha quedado obliterado, sino que incluso cualquier intento de desmarque frente al poder así caracterizado parece no tener salida posible, es lo que origina, a nuestro entender, la reflexión sobre los procesos de formación de las identidades. Problemática que dio pie al así llamado tercer periodo en el pensamiento de Foucault, que para algunos parecería una especie de capitulación respecto a la radicalidad deconstructiva de otros momentos.

Así, sin pretender esculpir la voluntad de los otros, ahora en este momento de su trabajo, Foucault dirá que su papel consiste en contribuir a la demolición de aquello “[...] que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida”.⁷

El nuevo tono de la crítica foucaultiana procede de la recapitulación que emprende respecto al trabajo reflexivo hecho durante toda su vida, el cual le ha llevado a sacudir las maneras de actuar y de pensar propias de la sociedad contemporánea. Una de estas formas o emplazamientos es la base categorial definida en algunos momentos como autoconciencia, sujeto o individuo actuante, yo o sí mismo. La importancia de tal dimensión vital consiste esencialmente en que la subjetividad o autoconciencia ha resultado ser irreductible al orden performativo, es lo que se sustrae a la lógica de la identidad. Semejante defensa de la autoconciencia es lo que hace confluir, entre otras cosas, a la reflexión crítica frankfurtiana con lo que Foucault definió como ontología del presente. Esto es, por un lado la constitución histórica de ese uno mismo, que ha venido a formarse como resultado del cuidado de sí o de las tecnologías formativas del yo; pero por otro lado, en la teoría crítica también figura el interés por su preservación, interés que ha quedado expuesto al describir al individuo con base en su capacidad de convertirse, tanto en la vida como en el trabajo, en algo que no era al principio, lo cual permite atisbar la posición crítica que podría caracterizar todavía a nuestro momento. De este modo, la actualidad de la teoría crítica de la sociedad estriba justamente en la posibilidad de un pensamiento negativo, de resistencia a la orientación homogeneizante de la industria; una forma de pensar cuyas ideas, en principio: “Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es

7 Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1990, p. 143.

el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse”.⁸

En esta última reflexión, Foucault nos propone llevar nuevamente la filosofía al espacio que le permite actualizarse, lo cual constituye desde nuestro punto de vista un proyecto que reivindica nuevamente la concepción de la historia como obra humana y no como resultado de estructuras impersonales que nos rigen. Concepción que conduce a un emplazamiento teórico nada desdeñable, que le permite al pensamiento crítico escribir su presente desde la diversidad de mundos de la vida en un horizonte de racionalidad tocado transversalmente por diferentes prácticas interdiscursivas.

Frente a esta necesidad de un pensar crítico para un mundo que debe ser leído en clave intercultural, cabría entonces un trabajo de *resignificación* de conceptos filosóficos, de categorías que en su momento fueron sin lugar a dudas determinantes, tal como el que encontramos en el pensamiento de la modernidad tardía. Un claro ejemplo de ello lo constituye el trabajo reflexivo de hombres como Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, quienes propusieron un nuevo análisis respecto a la definición del hombre como subjetividad libre frente al sistema esquematizante y reductivo. Esta oposición nos lleva, en el primer filósofo, a la redefinición del hombre en un sentido doble, ya que, como fenómeno, se encuentra sometido a la ley que envuelve a los demás fenómenos, pero como subjetividad en cuanto tal, no queda reducido al fenómeno y tiene la posibilidad, ligada a su esencia autorreflexiva, de reconocerse como ser libre.

En efecto, según el autor de *El mundo como voluntad y representación*, el fenómeno es ilusión y apariencia, al modo de un velo de maya que cubre el rostro de las cosas. El hombre, por el contrario, es representación y fenómeno, pero también sujeto cognoscente, o mejor dicho, subjetividad. Como existencia corporal, su ser comporta complejos emplazamientos, pues, por una parte, como representación, se concibe como objeto entre objetos, sometido a las mismas leyes que éstos; por otro lado, como subjetividad, le es dado el cuerpo como algo conocido de inmediato, percepción de sí mismo a la que Schopenhauer designa con el nombre de voluntad. Así, merced a esta trama, el acto volitivo y la acción del cuerpo son la misma cosa.

En el plano de una concepción de la realidad compleja como la que aquí se plantea, en la que la subjetividad se despliega y regresa hacia sí misma, en la reflexión de Schopenhauer podemos concebir nuestro cuerpo y hablar de él cual

8 Michel Foucault, *op. cit.*, p. 44.

si fuese un objeto más, un fenómeno. Sin embargo, es precisamente a través de esta configuración corporal que sentimos y nos sabemos vivos, experimentamos placer y dolor, advertimos todo lo que significa para nosotros, como seres finitos, el anhelo de vivir y el aliento vital de la conservación. A través del cuerpo cada uno de nosotros se sitúa y siente la esencia propia que no es más que voluntad, la cual constituye el objeto inmediato de la propia conciencia. La superación de las dicotomías, rasgo esencial de un pensamiento complejo se vislumbra ya por Schopenhauer al plantear que esta voluntad no corresponde al modo de conocimiento en el que sujeto y objeto se contraponen el uno al otro, sino que la voluntad se nos presenta por un camino inmediato, en el que ya no se puede distinguir con nitidez entre planos divergentes y contrapuestos, sino en formas integrales de vinculación que rompen con toda formulación estática.

En este sentido, un emplazamiento complejo igualmente relevante es el de la ruptura con respecto a un pensamiento concluyente y cerrado en sí mismo,



como el que representó, en épocas anteriores, el culmen del pensar filosófico. Bergson, en cambio, ríe de los sistemas demasiado rígidos que se revelan incapaces para expresar la movilidad de la vida; ríe asimismo de la especialización de la ciencia y del fracaso del pensamiento racional para dar cuenta de lo real, de la ola creativa que en su evolución va configurando el mundo, la materia y la memoria. Según Bergson, la ciencia fracciona lo real en unidades discretas y lo convierte en un problema de estática. Como el cine, cuya sensación de movimiento es la irreal yuxtaposición de fotogramas estacionarios que en su artificial dinamismo crean la ilusión de un mundo aprehendido en toda su riqueza. Empero, esta paralización de lo real permite asimismo su cómodo etiquetamiento lingüístico en conceptos, también estáticos y fácilmente cuantificables. No obstante, si proponemos que

la inteligencia, surgida como superación del instinto en una etapa de la evolución biológica, es capaz de mantener su vinculación con la conciencia y, a la vez, recuperar lo instintivo, entonces es posible concluir que es realizable el surgimiento de la intuición, misma que permite un conocimiento más profundo que el suministrado por la inteligencia, y que hace muy factible la superación de las barreras interpuestas por un lenguaje incapaz de fundirse con lo real. Es en esta dirección que se redefine a la risa como una práctica formativa que rompe con los criterios estandarizados del pensamiento analítico, mediante el cual nos está vedado el acceso a lo más profundo del ser.

Nietzsche, antes que Bergson, convierte a la risa en una verdadera actitud que ya no tendrá otro objetivo que refutar el afán del sistema. Así, en el impulso vital nietzscheano, se plantea que si los sistemas metafísicos o morales han sido contruidos por motivos racionales, entonces, siguiendo una lógica paratáctica, compleja, no será por medio de razones o argumentos lógicos como podrá refutárseles; por el contrario, aquí se requiere del martillo y de la burla. Nietzsche ríe y, en su risa, se encuentra una estrategia para refutar la seriedad y anquilosamiento del pensar sistemático. En el pensamiento nietzscheano, la realidad aparece como devenir y perspectiva. Por ello, contra la ontología estática que veía el devenir como apariencia, y contra la concepción de la verdad de la metafísica aparece la voluntad de poder: el mundo como cambio, como proceso; la verdad como lo que favorece la vida. La verdad, tal como es entendida por las ideologías y la metafísica no existe, justamente de esta verdad se ríe Nietzsche. Toda verdad es interpretación, y la propensión a considerar alguna proposición como verdadera es más bien fruto de una mejor correspondencia, pero no con el ser de las cosas, sino con las condiciones sociales y psicológicas que nos dominan, pues la misma conciencia a la que se impone esta verdad, ya es fruto de influencias sociales y culturales. De este modo, en contra de la visión religiosa y metafísica del mundo, la verdad es solamente lo que favorece la vida. El devenir no se puede apresar con los conceptos del entendimiento, sólo se deja entender mediante alusiones, con aforismos y metáforas, ya que los conceptos pretenden explicar una multiplicidad que nunca es igual: los conceptos son la manifestación de la parálisis del entendimiento que no puede captar el devenir. En este sentido, la capacidad de asumir plenamente el nihilismo es lo que caracteriza al superhombre y la prueba que éste debe pasar es la del eterno retorno de lo mismo.

No obstante, después de este primer momento crítico y disolutivo, el autor de *La Gaya Ciencia* nos propone un sentido distinto, en el que la risa adquiere el carácter vital, no destructivo de anteriores certezas, lo que vemos ahora es la

apuesta por la recuperación del aparente sinsentido que para algunos podría tener esta manifestación humana. El reír ya no tiene un objetivo, sino que se convierte en un fin en sí mismo, es un reír porque sí, es la risa como creación de sentido en donde vendrán a desembocar todas las iniciativas de transformación de valores que Nietzsche se propone como empresa vital, como empresa formativa frente al desenlace de la modernidad. En efecto, la decadencia que Nietzsche diagnostica deberá tener una vía de escape, y ésta consiste en decir abiertamente que el hombre es algo que debe ser superado. Nietzsche entonces lanza su propuesta del superhombre como aquella realización plena del individuo que ha logrado actualizar todas sus potencialidades y convertirse así en un hombre superior. Pero el hombre superior, que ha logrado reírse de la debilidad y que ha hecho de su risa la principal arma de su desprecio hacia los débiles, este mismo hombre superior no ha logrado todavía el mayor reto, el cual consiste en jugar y ser niño, es el eterno retorno que nos coloca en una nueva y recurrente situación. Se trata de reír ahora de manera constructiva, es decir, reír porque sí, reír de nada, reír de nadie o de sí mismo, con una risa pura e inocente, con una risa vital, he ahí el máximo reto de nuestro tiempo.

Pero este tiempo que es el nuestro, en el siglo XXI se caracteriza por la acumulación de nociones y de categorías procedentes de diversos contextos y momentos históricos que confluyen en las distintas situaciones emergentes propias del pensamiento filosófico contemporáneo. En este sentido, es importante hacer referencia a la noción foucaultiana de práctica discursiva, como elemento nuclear para situar el esclarecimiento de la nueva racionalidad que debe situarse por encima de la disyuntiva anteriormente esbozada entre objetivismo y subjetivismo, polaridad que ha conducido al discurso filosófico hacia un craso reduccionismo. Lo que hoy resulta imperativo entonces, es emprender un movimiento que deje atrás ese callejón sin salida y se remonte por encima de todo dualismo simplificante. No obstante, esta pretensión no resulta una empresa fácil de lograr, pues ¿cómo superar esta condición que se ha instalado en la filosofía desde hace varios siglos?, ¿debe hacerse caso omiso de su historial para abandonar el molde rígido que impide ir más allá de tales esquemas? La propuesta que responde a estas interrogantes se plantea, nuevamente lo decimos, como la necesidad de una reconfiguración conceptual, estrategia que permitirá tal vez a la filosofía dejar atrás dichas inercias.

Si algo caracteriza entonces al pensamiento complejo es que no existen conceptos inmutables o universales como el de Naturaleza, Dios, Hombre o Razón, sino que las prácticas discursivas habrán de hacer referencia a racionalidades hete-

rogéneas, a intersubjktividades diversas con orígenes que se vinculan y diferencian entre sí, gracias a toda suerte de continuidades y rupturas al interior del quehacer filosófico mismo. El espacio para las nuevas formas de emancipación estaría así delineado: por un lado la resignificación de categorías clásicas, por otro, la emergencia de conceptos vinculantes. Ambos frentes igualmente importantes en el seno de una sociedad que sólo puede definirse en función de fronteras difusas, de lógicas borrosas, como las que el pensamiento complejo nos propone.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998.

Castoriadis, Cornelius, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Foucault, Michel, *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez, Madrid, La Piqueta, 1982.

———, *Tecnologías del yo*, trad. de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1990.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, 2ª edición, Buenos Aires, Sur, 1973.

Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, 3ª edición, Madrid, Akal, 2009.

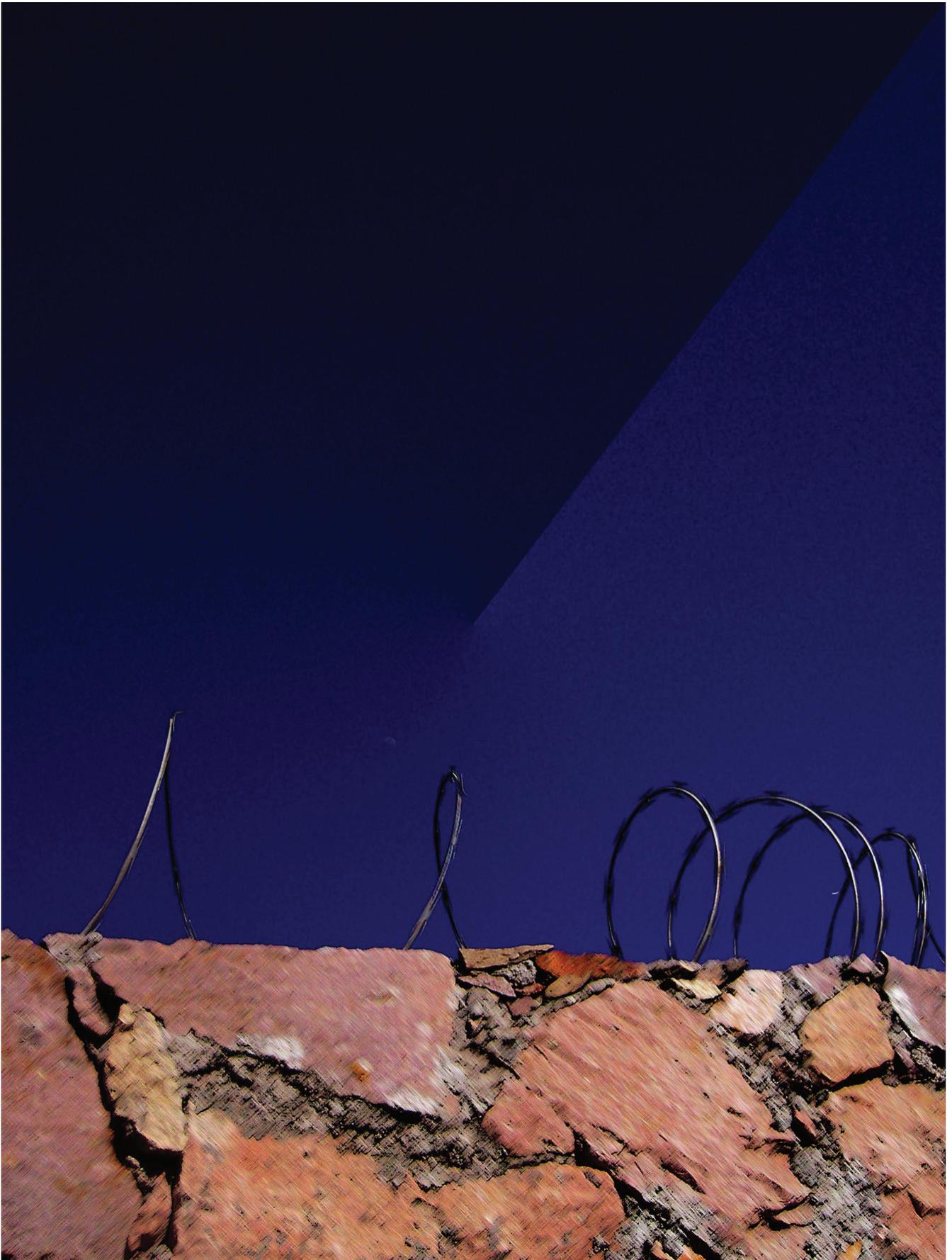
Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. de Julia M. T. Ferrari y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI, 1981.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 2ª edición, trad. de Pilar López, Madrid, Trotta, 2009.

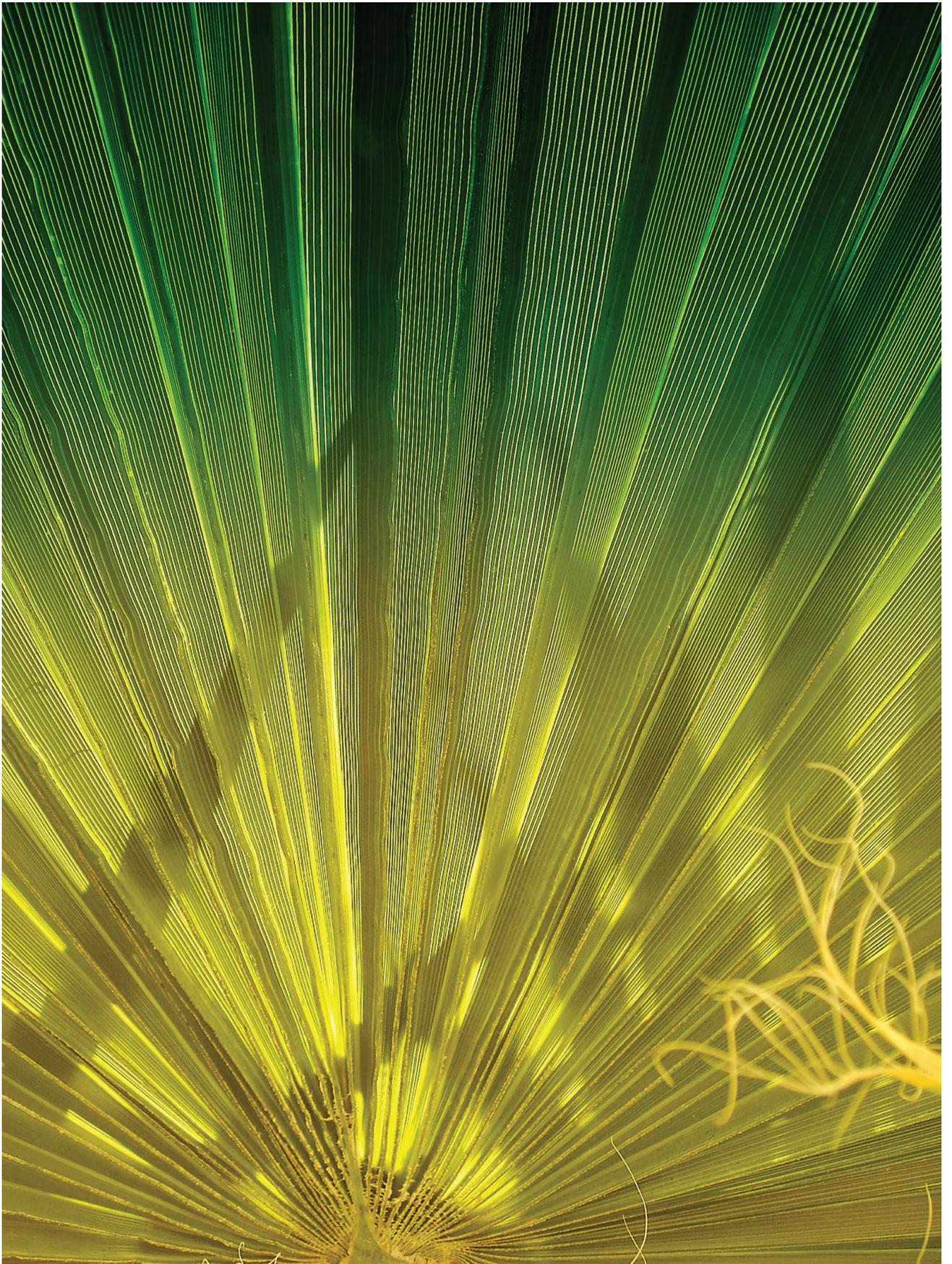


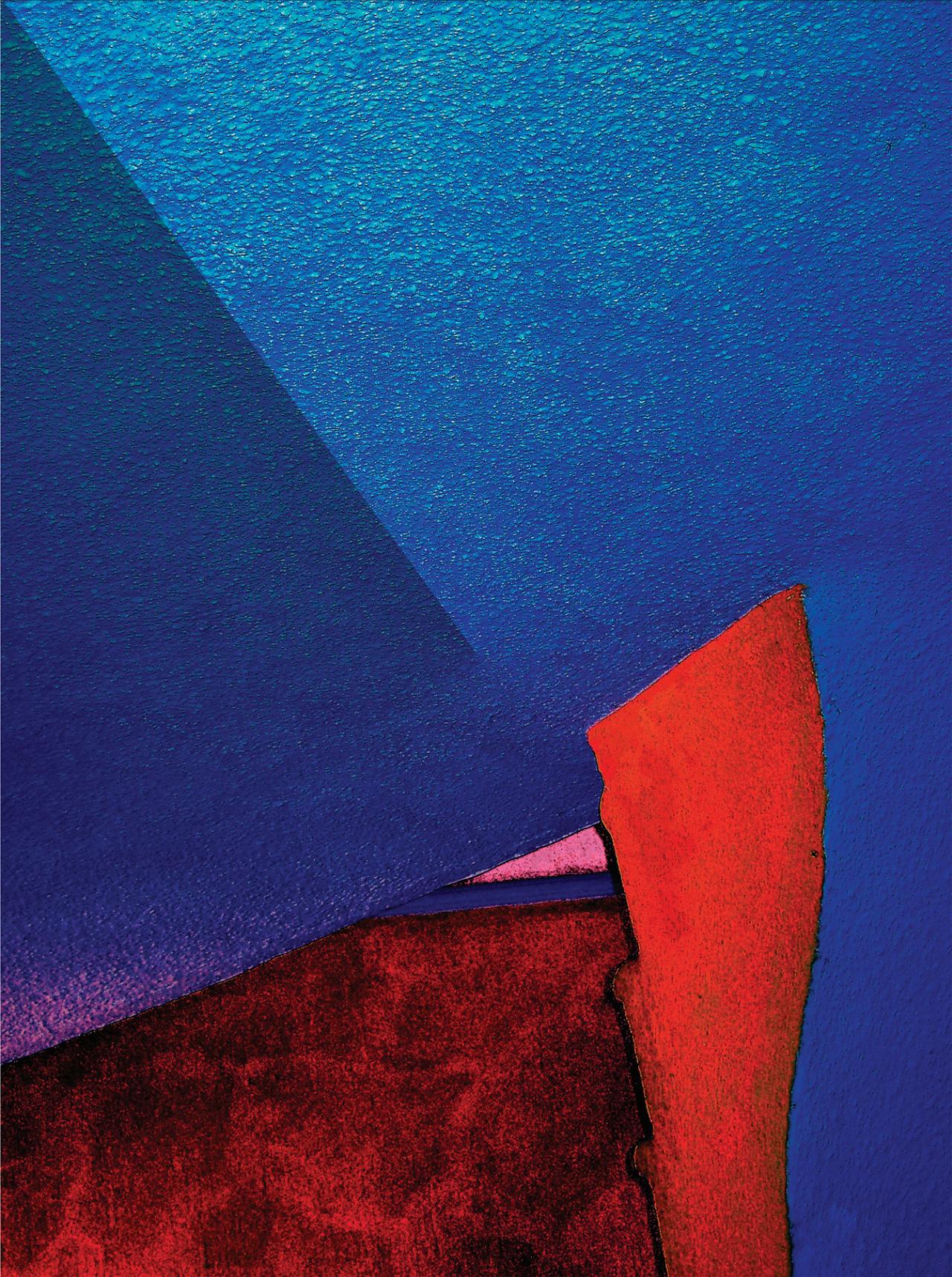
Carlos Marmolejo

f o t ó g r a f o









UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. José Manuel Cabrera Sixto
Rector General

Dr. Manuel Vidaurri Aréchiga
Secretario General

Mtra. Rosa Alicia Pérez Luque
Secretaria Académica

Mtro. Bulmaro Valdés Pérez Gasga
Secretario de Gestión y Desarrollo

Mauricio Vázquez González
Director de Extensión Cultural

L.D.I. Ma. Adriana Chagoyán Silva
*Coordinadora del Programa Editorial e Imprenta
de la Secretaría General*

