



NUEVA SOCIEDAD | 238

¿Qué nos cuentas, América Latina?

Sergio Ramírez

María Pía López

Rafael Rojas

Jesús Martín-Barbero

Emir Sader

Adolfo Gilly

Samuel Farber

Vera Carnovale

John Beverley

Alfredo Stein

Carmen Soliz

Massimo Modonesi

Carlos Ávila

NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Svenja Blanke

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Equipo editorial: Silvina Cucchi, Florencia Grieco

Administración: Natalia Surraco, María Eugenia Corriés

NUEVA SOCIEDAD Nº 238

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Arte y diagramación (portada e interior): Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Aristides Esteban Hernández (Ares)

Fotografías: Konstantin Kirillov/123RF.com

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Defensa 1111, 1º A, C1065AAU Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 4361-4108/4871

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.



**NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

EDICIÓN 40º ANIVERSARIO

3828	Sergio Ramírez. Los monstruos de la razón. En diálogo con <i>El reino de este mundo</i> y <i>El siglo de las luces</i> , de Alejo Carpentier	4
3829	María Pía López. La civilización al descubierto. En diálogo con <i>Los sertones</i> , de Euclides da Cunha	16
3830	Rafael Rojas. El lenguaje de la juventud. En diálogo con <i>Ariel</i> , de José Enrique Rodó	28
3831	Jesús Martín-Barbero. El poder de las masas urbanas. En diálogo con <i>Latinoamérica: las ciudades y las ideas</i> , de José Luis Romero	41
3832	Emir Sader. América Latina y la economía global. En diálogo con <i>Dialéctica de la dependencia</i> , de Ruy Mauro Marini	54
3833	Adolfo Gilly. José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas. En diálogo con <i>Los ríos profundos</i> , de José María Arguedas	60
3834	Samuel Farber. La izquierda y la transición cubana. En diálogo con <i>El hombre que amaba a los perros</i> , de Leonardo Padura	76
3835	Vera Carnovale. ¿Por un mundo mejor? En diálogo con <i>Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos</i> , de Hugo Vezzetti	88
3836	John Beverley. Subalternidad y testimonio. En diálogo con <i>Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia</i> , de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)	102
3837	Alfredo Stein. La visibilidad de lo invisible. En diálogo con <i>Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo</i> , de Franz Hinkelammert	114
3838	Carmen Soliz. El otro rostro de América Latina. En diálogo con <i>La emergencia indígena en América Latina</i> , de José Bengoa	126
3839	Massimo Modonesi. Las derivas de las izquierdas latinoamericanas. En diálogo con <i>Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo</i> , de John Holloway	138
3840	Carlos Ávila. La utilidad de la sangre. En diálogo con <i>Trabajos del reino</i> , de Yuri Herrera	148

■ Segunda página

¡40 años...! A cuatro décadas de la publicación del primer número de NUEVA SOCIEDAD en Costa Rica, América Latina está lejos de aquellos años de inestabilidad, golpes de Estado y violencia política. Aunque en las décadas de 1990 y 2000 no fueron escasos los momentos de crisis, hoy la lucha por las reformas sociales se desarrolla dentro de los marcos del consenso democrático. Y fueron las propias urnas –combinadas con la movilización popular– las que permitieron encontrar senderos de cambio político y social de acuerdo con las condiciones institucionales, las culturas políticas y las particulares coyunturas de cada país de la región.

A lo largo de este tiempo, la revista ha sido un espacio para el pensamiento crítico y el debate político e intelectual latinoamericano. El seguimiento de los miles de artículos y autores de diferentes generaciones y países es un buen registro de los derroteros –avances, frustraciones, nuevos avances– de las izquierdas continentales. NUEVA SOCIEDAD es parte de la memoria colectiva del progresismo latinoamericano, y ya son varios los climas de época que se traslucen en sus páginas.

¿Cómo celebrar esta larga persistencia de un proyecto editorial, que no solo ha sobrevivido, sino que se ha consolidado como una revista latinoamericana y latinoamericanista? Hay muchas formas de (re)pensar América Latina. Hemos elegido una entre las muchas posibles: dialogar con ensayos y obras académicas y literarias de nuestro subcontinente. Para ello, hemos pedido a destacados intelectuales que a través de un libro –clásico o contemporáneo, de ensayo o ficción– reflexionen hacia el pasado y hacia el futuro, arraigados en un presente en el que la región se muestra particularmente dinámica en términos de integración.

Obviamente, elegir solo 13 libros es una operación subjetiva, arbitraria e insuficiente. Pero no se trata de afirmar que estos son los libros que *hay que leer* para entender América Latina, sino de proponer que los libros escogidos permiten iluminar aspectos políticos, culturales y económicos fundamentales de la región, más allá de las urgencias y las pasiones de las coyunturas.

En el recorrido aparecerán temas como el poder y los destinos de las tempranas revoluciones latinoamericanas, y el modo en que a menudo procesos libertarios devinieron en nuevas tiranías, como argumenta Sergio Ramírez en diálogo con la obra de Alejo Carpentier. O cómo se diluyen y confunden las fronteras entre civilización y barbarie, problema que aborda María Pía López a partir de *Los sertones*, de Euclides da Cunha,

y su relato acerca de la masacre de Canudos en Brasil. Sobre esta violencia original –y aún perturbadora– se formó la mayor parte de los Estados de la región.

Antiguas cuestiones son hoy otra vez relevantes, como el debate sobre el antiimperialismo y la intervención de las juventudes en la política, que aborda Rafael Rojas a partir del *Ariel* de José Enrique Rodó; la emergencia de las masas urbanas y el populismo, sobre el que se enfoca Jesús Martín-Barbero retomando la lectura de *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, de José Luis Romero; y el problema de la inserción dependiente de América Latina en la economía global, que Emir Sader presenta recuperando la obra de Ruy Mauro Marini, y Alfredo Stein dialogando con las tesis de Franz Hinkelammert.

Ninguna reflexión global sobre América Latina puede dejar de lado la violencia de la década de 1970, tema que desde diversos enfoques abordan Vera Carnovale –en diálogo con *Sobre la violencia revolucionaria*, de Hugo Vezzetti– y John Beverley –desde el análisis del testimonio, en este caso de Rigoberta Menchú, como género especialmente capaz de expresar a los grupos subalternos–. Y como puente entre las utopías revolucionarias de mediados del siglo XX y los resultados de la realidad global del siglo XXI, ahí está Cuba: sin duda la novela de Leonardo Padura que elige en este número Samuel Farber sirve para hilvanar esa historia de apasionamientos y decepciones con la actual necesidad de iniciar una transición, tan incierta como indispensable. Massimo Modonesi, por su parte, aborda las complejas relaciones entre izquierda, Estado y poder a partir del análisis de *Agrietar el capitalismo*, el último libro de John Holloway.

La América Latina actual se presenta, además, con muchos rostros. Los pasados intentos nacionales/estatales de homogeneización han dado paso a un inédito reconocimiento de la diversidad. En ese contexto, no sorprende que luchas que ayer se desarrollaron bajo identidades obreras o campesinas hoy se manifiesten bajo potentes simbologías indígenas y originarias. Pero la emergencia indígena no está exenta de tensiones, polémicas y desafíos intelectuales, como queda claro al leer los aportes de Adolfo Gilly –en diálogo con *Los ríos profundos*, de José María Arguedas– y Carmen Soliz –quien aborda una obra más reciente: *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa–.

Y finalmente el narcotráfico, ese mal que ha penetrado en la política y los Estados. El tema no es ajeno a las nuevas generaciones, y así lo deja en claro la novela *Trabajos del reino*, de Yuri Herrera, escrita alegóricamente sin perder el olor a la pólvora y comentada por Carlos Ávila.

Se trata de lecturas cruzadas entre países y autores, muchos de los cuales han abandonado temporarily o definitivamente sus lugares de origen, de manera voluntaria o involuntaria; de lecturas de diversas generaciones ubicadas de manera desigual ante los grandes temas y las grandes pasiones que recorrieron –y quizás aún recorren– nuestro continente, con diferentes biografías y visiones sobre lo que hoy es o debería ser un intelectual. Pero, sin duda, con la convicción de que la antigua tarea de construir una «nueva sociedad» mantiene toda su vigencia.

Los monstruos de la razón

En diálogo con *El reino de este mundo*
y *El siglo de las luces*,
de Alejo Carpentier

Las novelas sobre dictadores, que suelen desbordarse hacia la literatura del poder, son parte de la producción clásica en América Latina.

Aunque los revolucionarios –y luego gobernantes– del subcontinente se vistieron con los trajes de Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Jefferson, Franklin o Paine, bajo esos ropajes no tardó en asomar la cola del caudillo. Y así, como en *El reino de este mundo*, esclavos devinieron dueños de esclavos y se pusieron las pelucas de sus viejos amos; las revoluciones libertarias devinieron en nuevas tiranías. Por eso, lo «real maravilloso» no es mera ficción: es una perspectiva más de nuestra historia... y de nuestro presente.

SERGIO RAMÍREZ

El poder ha sido una constante entre los temas fundamentales de la literatura latinoamericana gracias a sus invariables distorsiones a lo largo de la historia. Desde la conquista de la independencia en el siglo XIX, el poder se convierte en una anormalidad, y se establece una distancia insalvable entre lo que las nuevas constituciones de inspiración republicana mandan y lo que la realidad establece como suyo; el ideal, por una parte, que crea la ilusión del gobernante respetuoso del bien común y de las leyes, sujeto a un sistema en el

Sergio Ramírez: escritor, nació en Nicaragua en 1942. Ha sido profesor visitante Robert F. Kennedy de la Universidad de Harvard y es miembro de número de la Academia Nicaragüense de la Lengua. Su obra literaria, distinguida en 2011 con el Premio Iberoamericano de Letras José Donoso, incluye, entre otros libros: *Castigo divino* (1988, Premio Internacional Dashiell Hammett de Novela); *Un baile de máscaras* (1995, Premio Laure Bataillon a la Mejor Novela Extranjera traducida en Francia); *Margarita está linda la mar* (1998, Premio Alfaguara de Novela y Premio Latinoamericano José María Arguedas); *Cuentos completos* (1998), con un prólogo de Mario Benedetti; *Adiós muchachos* (1999), *El cielo llora por mí* (2008), *Cuando todos hablamos* (2008) y *La fugitiva* (2011). **Palabras claves:** poder, literatura, caudillos, Alejo Carpentier, *El reino de esta mundo*, *El siglo de las luces*, América Latina.

que el contrapeso de poderes del Estado, independientes y armónicos, actúa como un freno a la tiranía; y, por el otro, el mundo real, donde reina el caudillo sujeto nada más al arbitrio de su voluntad, con lo que todo se convierte en una mentira, que es el alimento de la novela.

En el texto de nuestras constituciones fundadoras tocamos con las manos la utopía nunca resuelta. Gobiernos para el bien común, instituciones firmes y respetadas, sujeción de los gobernantes a las leyes, respeto a los derechos individuales, libertad de expresión, igualdad ante la justicia. Podemos leer esas constituciones como novelas, fruto de la imaginación. Nuestras mejores novelas. Intentamos la modernidad, pero no pudimos apropiarnos de los modelos que se nos proponían. Eran ropajes importados que quisimos cortar a nuestra medida, los mismos que vistieron Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Jefferson, Franklin, Paine; y bajo esos ropajes asomaba la cola del caudillo, que fue al principio un personaje amante de las luces de la Ilustración y luego volvió letra muerta la filosofía libertaria, como el doctor Gaspar Rodríguez de Francia, dictador perpetuo del Paraguay.

La distancia contradictoria entre el ideal imaginado y la realidad vivida, entre el mundo de papel de las leyes y el mundo rural donde se engendra la figura del caudillo, entre lo que deber ser y lo que realmente es, entre modernidad derrotada y pasado vivo, es lo que crea el asombro que primero se llama «real maravilloso» en tiempos de Alejo Carpentier y Miguel Ángel Asturias, en la primera mitad del siglo xx, y luego «realismo mágico» en tiempos de Gabriel García Márquez, en la segunda mitad. «¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso?»¹, dice el mismo Carpentier, quien junto con Asturias aprendió a ver el mundo latinoamericano desde Francia en plena fiebre del surrealismo, en toda la ostentación de sus desajustes, distorsiones, exageraciones y excentricidades.

El reinado de lo arcaico sobrevive en sus esplendores caducos y la historia entrega de cuerpo entero a los dictadores a la novela, desde el doctor Francia, recreado por Augusto Roa Bastos en *Yo el Supremo*, o Manuel Estrada Cabrera de Guatemala, recreado por Miguel Ángel Asturias en *El Señor Presidente*, o las figuras eclécticas, compuestas por una suma de dictadores caribeños recreados por Alejo Carpentier en *El recurso del método* y por García Márquez en *El otoño del patriarca*, hasta la del generalísimo Rafael Leónidas Trujillo en *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa. De este friso surge la ya clásica novela del dictador que cubre todo el siglo xx latinoamericano, un descubrimiento

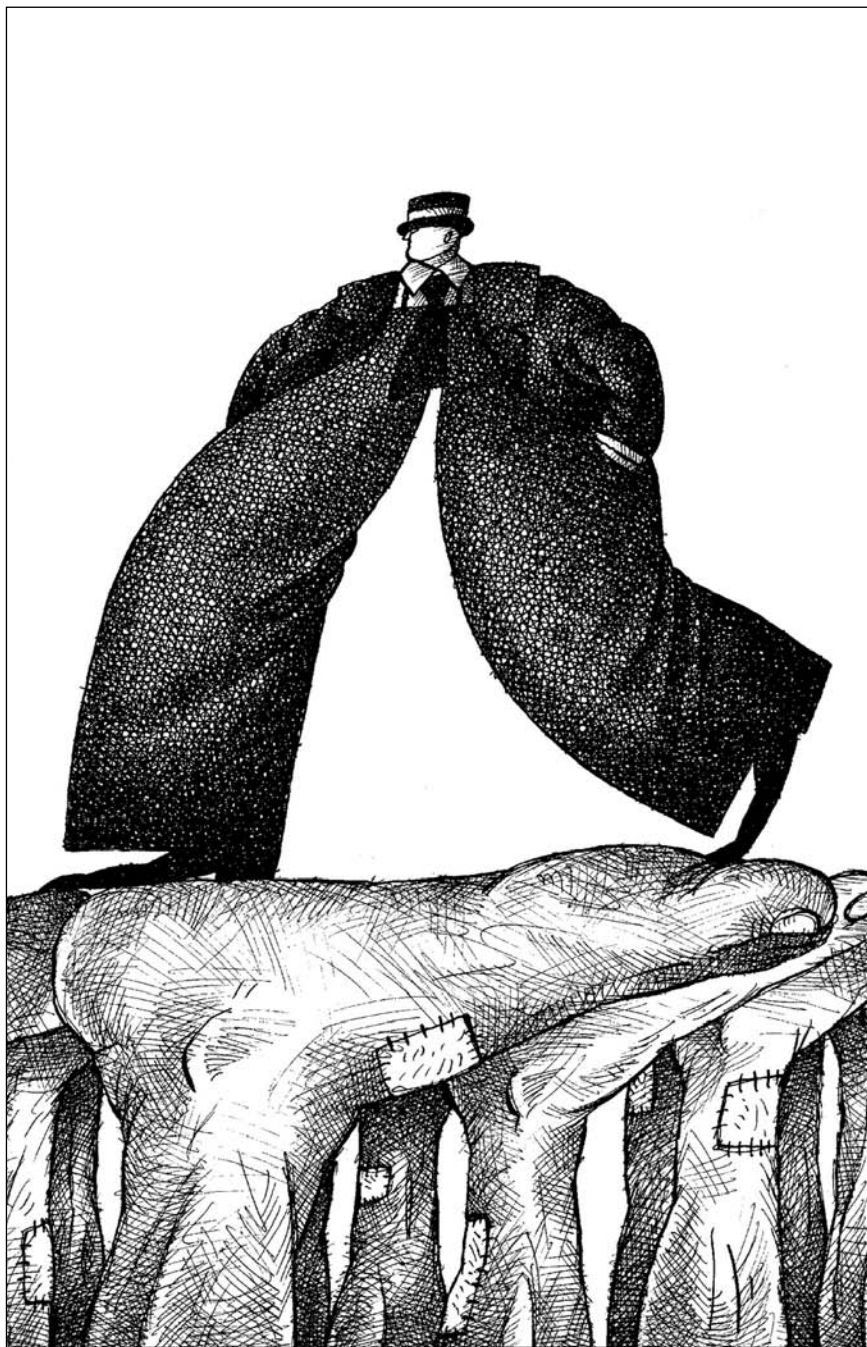
1. «Prólogo» en *El reino de este mundo*, 1949.

literario que no podemos dejar de atribuir a Ramón del Valle Inclán, el primero que convierte a un tirano latinoamericano en personaje excéntrico, el *Tirano Banderas*.

Pero, por otro lado, la anormalidad del poder no solo engendra al dictador que llega a convertirse en un fantasma acosado por la eternidad, como en *El otoño del patriarca*, sino que también altera y distorsiona la vida de los ciudadanos comunes y crea dramas familiares e individuales, miedo, corrupción, sumisión, cárcel, exilio, muerte. Esta es la segunda vertiente. Es cuando el poder, como una fuerza ciega, se introduce en el ámbito privado y lo saca de quicio para someterlo también a la anormalidad; es así como la historia pública es capaz de descoyuntar las vidas, quiéranlo o no los protagonistas, y alterar sus destinos. En este sentido, el poder es también materia de la novela, y no solo el poder político, también el poder de la desigualdad económica que provoca las emigraciones forzadas, y hoy en día, el poder del narcotráfico.

El novelista cubano Alejo Carpentier (1904-1980) se ocupa del dictador clásico en *El recurso del método* (1974), pero también nos enseña de manera descarnada la metamorfosis de los revolucionarios que se alzan contra la opresión, en lucha por la libertad, y una vez en el poder terminan convirtiéndose en lo que combatieron, como lo encontramos en *El reino de este mundo* (1949) y en *El siglo de las luces* (1962). Se trata de una vieja propuesta de la literatura, desde *La comedia humana* de Honoré de Balzac; los antiguos combatientes de las barricadas en la Revolución Francesa terminan convertidos en prósperos burgueses, dueños de bosques y viñedos, como si la ley de la historia fuera esa, que los ideales solo pueden subsistir en tiempos de lucha y empiezan fatalmente a revertirse pervertidos por el ejercicio del poder, que tiene sus propias reglas inflexibles; los sueños de la razón que siempre engendran monstruos.

Atraído por esa magia siniestra de la historia, que crea sus fantasmagorías desde lo real, Carpentier vuelve sus ojos hacia Haití para revivir en *El reino de este mundo* la figura de Henri Christophe, el esclavo liberto que luego se convierte en dueño de esclavos y que también es el personaje de la pieza *Emperor Jones* de Eugene O'Neill. Antiguo cocinero de una fonda en Cape Française, Christophe se alza en armas contra los colonizadores franceses junto con Toussaint-Louverture y Jean-Jacques Dessalines. Ha estallado una revolución en Francia que proclama la igualdad de todos los hombres y la abolición de la esclavitud, y es hora entonces de liberar a los esclavos negros que trabajan en los ingenios de azúcar, una de las fuentes de la riqueza de la metrópoli; y tras muchas vicisitudes, que pasan por la prisión y el destierro



de Toussaint-Louverture, los alzados logran la derrota de las tropas de Napoleón comandadas por el general Leclerc, con lo que se establece en 1804 la primera república independiente de América, una república negra cuyo primer pre-

**Por fin, de acuerdo con
el libreto romántico
de la historia, los esclavos
negros son dueños de
su propio destino y
de la riqueza que generan.
Una revolución de blancos
en la lejana Europa ha
producido una revolución
de negros en el Caribe ■**

sidente es Dessalines. Por fin, de acuerdo con el libreto romántico de la historia, los esclavos negros son dueños de su propio destino y de la riqueza que generan. Una revolución de blancos en la lejana Europa ha producido una revolución de negros en el Caribe.

Pero luego llega la hora de Christophe, quien se corona emperador de Haití en 1806. Un emperador que, a diferencia de los fantoches de la dinastía de los zam-bos misquitos de Nicaragua, impuestos por la corona de Inglaterra, tenía poder

de vida y muerte sobre sus súbditos, los antiguos esclavos que él mismo había liberado después de pasar a cuchillo a los colonos franceses, y que bajo su férula volvían a ser lo mismo de siempre, esclavos. Hizo construir encima de las lejanas rocas de las cumbre del Gorro del Obispo la ciudadela de La Ferrière, cada bloque de piedra subido a lomo de sus súbditos encadenados, y en el palacio de cantera rosada de Sans Souci estableció su remedo de corte francesa, con duques y marqueses que llevaban ahora las pelucas empolvadas de sus antiguos amos, una corte que quería ser más suntuosa que la que había seguido a Paulina Bonaparte, en el mismo Haití, por los salones de su propio palacio de Cape Français.

En nuestro mar cerrado del Caribe nació la imaginación más desbocada, porque los hechos eran desbocados. Es lo que deslumbra a Carpentier. ¿La realidad persigue a la imaginación o es la imaginación la que persigue a la realidad? A las ventanas del palacio de Sans Souci se asomaban damas coronadas de plumas, con el abundante pecho alzado por el talle demasiado alto de los vestidos de moda. En uno de los suntuosos salones ensayaba una orquesta de cámara. Los oficiales de casaca roja y bicornio, con espadas al cinto, parecían oficiales napoleónicos. Pero todos eran negros. Una corte de negros servida por esclavos negros. «Negras eran aquellas hermosas señoras, de firme nalgatorio, que ahora bailaban la rueda en torno a una fuente de tritones», narra Carpentier. Y aquel mundo maravilloso se vuelve inexplicable para Ti Noel, el antiguo esclavo, ya anciano, que lo está viendo todo con ojos de asombro, y sobre cuya

espalda los capataces van a encajar pronto una piedra para que la lleve, uno más entre aquel hormiguero de esclavos, hasta la cumbre donde se construye la fortaleza de La Ferrière.

¿Cuán real viene a ser lo maravilloso, y cuán maravilloso viene a ser lo real? Carpentier sabe que lo primero que habría de encandilar a los conquistadores españoles serían los contrastes y la inmensidad variada de un continente y de sus islas, que vieron con ojos fantasiosos. Demasiado fantasiosos. V.S. Naipaul, el gran escritor de Trinidad, nos dice en *La pérdida de El Dorado* que los europeos no venían preparados para el asombro, porque en sus cabezas había ya fantasías demasiado persistentes. Son las fantasías que habría de heredar el cocinero Henri Cristophe, que mientras saca del agua hirviente un capón para desplumarlo, piensa en la opresión como esclavo e imagina el poder como caudillo. Imagina con delirio. Los conquistadores, antes de él, no hacían sino imaginar con delirio.

«Para empezar», dice Carpentier, «la sensación de lo maravilloso presupone una fe»², y lo maravilloso comienza a serlo de verdad cuando surge de una alteración de la realidad. «Porque no es el hombre renacentista quien realiza el descubrimiento y la conquista, sino el hombre medieval», dice también³. No era la modernidad la que los europeos trajeron consigo, sino el pasado reprimido que se resolvía en oscuridad de sacristías, supersticiones, brutalidad patriarcal. El Renacimiento no se trasplantó a Iberoamérica, sino la Contrarreforma. Un mundo nuevo que iba a moldearse a semejanza de otro que se volvía ya caduco, pero lleno de los engendros de la imaginación que fulguraban en esa oscuridad. Los exagerados y arbitrarios engendros de los libros de caballería que Miguel de Cervantes no tardaría en someter al juicio de las risas, volviéndolos risibles.

Aún en 1780, cuando las ideas de la Ilustración estallaban como fuegos pirotécnicos, unos cuerdos españoles, salidos de Angostura, se lanzaron a la búsqueda de El Dorado, y «en días de la Revolución Francesa –¡vivan la Razón y el Ser Supremo!–, el compostelano Francisco Menéndez andaba por tierras de la Patagonia buscando la Ciudad Encantada de los Césares», recuerda Carpentier⁴. El monstruo de voracidad insaciable engendrado por la razón se alimenta de fantasías y mentiras que son engendradas, a su vez, por la ambición, que es una forma de locura.

2. «Prólogo», cit.

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*

En *Los pasos perdidos* (1953), Carpentier nos devuelve a los rigores exaltados de la realidad. Apenas la barca se adentra en las aguas revueltas del Orinoco –donde según no pocos cronistas, empezando por el propio Colón, se hallaba el paraíso terrenal–, los viajeros foráneos comienzan a pensar de manera obsesiva en la ciudad encantada de Manoa, habitada por hombres anfibios que se iban a dormir al fondo de los lagos al caer la noche y que se alimentaban con el solo olor de las flores; en los perrillos carbunclos que llevan una piedra resplandeciente entre los ojos; en las piedras de prodigiosas virtudes halladas en las entrañas de los venados; en los tatunachas bajo cuyas orejas pueden cobijarse hasta cinco personas –recuerdos de los libros de caballería y recuerdos del propio Colón, que también los encontró en la costa caribeña de Nicaragua en su cuarto y último viaje–; en los hombres que tienen las piernas rematadas por pezuñas de avestruz, y en la Arpía Americana, exhibida en Constantinopla, donde había muerto rabiando y rugiendo, y cuyos portentos han sido cantados a lo largo de dos siglos por los ciegos del camino de Santiago de Compostela.

Pero no solo estas criaturas son hijas de la imaginación más desbocada, también el poder. Primero la novela de las constituciones perfectas, y luego la novela de los tiranos obsesionados por el placer de ser obedecidos hasta por las piedras. Mandar no puede ser un acto temporal, limitado, sino para siempre; ni siquiera hasta la muerte, porque de por medio está la idea de la inmortalidad que obnubila al más cuerdo. Mejor emperadores ungidos por la mano divina que presidentes electos por los ciudadanos. Mejor tratar con esclavos que lidiar con hombres libres. Una sola voluntad que lo rijan todo, mejor que la voluntad de todos que termina por no regir nada. El fantasma de la anarquía que solo puede ser disuelto por la mano firme desde el trono imperial, tentación que no fue ajena aun a Simón Bolívar.

Es que somos parte de una misma tramoya, imágenes del mismo juego de espejos, del mismo mecanismo. Piezas de la misma caja de música. «Daréis vueltas a un manubrio. Cerraréis la boca. Haréis sonar una caja de música que toca valeses, cuadrillas, y galopas», le dice el Rey Búrgués al filósofo en el cuento de *Azul* de Rubén Darío. ¿Y cómo era esa caja de música? Carpentier lo explica: «una gran caja de música en que unas mariposas doradas, montadas en martinetes, tocaban valeses y redovas en una especie de salterio», y al lado de la que «había retratos de monjas profesas coronadas de flores» y una «Santa de Lima, saliendo del cáliz de una rosa en un alborotoso revuelo de querubines», que «compartía una pared con escenas de tauromaquia»⁵. Pero siempre hay que cerrar la boca.

5. *Los pasos perdidos*.

Un tenderete de anticuario donde se abigarran artulugios e imágenes viejas y a la vez contemporáneas. Eso también es el poder, que siempre se resuelve en adornos extravagantes, lujo desmedido. Emperadores de casaca bordada en oro y tricornio de plumas de avestruz, como solía disfrazarse el generalísimo Trujillo mientras los lamentos de los prisioneros torturados subían desde los sótanos del palacio presidencial.

El sentido barroco del poder. Se tiene poder y es necesario exhibirlo; las joyas de la corona deben estar siempre a la vista, igual que la arbitrariedad omnímoda que atemoriza, porque el miedo, que crea la inmovilidad de acción y pensamiento, es uno de los soportes del poder. Una feria de anormalidades, de fenómenos de circo, bufones, saltimbanquis, serviles, sirvientes. Palacios presidenciales que recuerdan el Partenón, estatuas ecuestres sobre pedestales de granito y la guillotina importada de Francia igual que las cajas de música, erigida sobre el tablado.

Es la manera en que Carpentier nos introduce en el mundo de *El siglo de las luces*, un nutrido paisaje arquitectónico y de decorados que nos asalta desde las primeras páginas, exuberancia y movimiento en las formas, y que crecerá en diversidad y contraste hasta el punto de una explosión, la explosión de una catedral indigesta de artefactos y ornamentos, porque esta novela iba a llamarse primero *Explosión de una catedral*. Una novela que es una representación de elementos barrocos, un arrastre de la propia historia y sus tramoyas que hace contemporáneo el desconcierto de las acumulaciones del pasado.

«Sólo lo maravilloso es bello», afirma Carpentier. Lo maravilloso, y lo desconcertante, lo que tiene capacidad de despertar sorpresa y asombro, como esa contradicción constante de la historia, la peor de sus dialécticas, que hace de los revolucionarios tiranos. Todo cocinado en el Caribe, todo resultado de esa mezcla incesante de elementos hirviendo en la lumbre, la convivencia de un mundo rural, antiguo, anacrónico, ecos de esclavos y gritos de encomenderos, con las pretensiones de mundo moderno, el mundo legal que fracasa siempre bajo el peso del caudillo enlutado, o adornado de charreteras. La supervivencia de aquel mundo viejo, al que nunca se come la polilla, produce el asombro. El desajuste es lo maravilloso, y es maravilloso porque es real.

**Emperadores de casaca
bordada en oro y tricornio
de plumas de avestruz,
como solía disfrazarse el
generalísimo Trujillo
mientras los lamentos
de los prisioneros torturados
subían desde los sótanos
del palacio presidencial ■**

Cuba es quizás el país más barroco de entre todos los nuestros, y el que acumula más nutridos elementos de cultura africana, y más elementos de la cultura peninsular española por más tiempo, desde luego que el régimen colonial español se prolongó hasta 1898, ya cuando todas las demás antiguas colonias habían conquistado su independencia desde la primera mitad del siglo XIX. Fueron dos islas del Caribe, Cuba y Puerto Rico, los escenarios de la agonía final del imperio que venía arrastrando sus cadenas desde la conquista, como un fantasma de sí mismo, destinado a disolverse en el humo de los cañones de la Armada de Estados Unidos, cuando aquel maltrecho Don Quijote termina despeñándose tras la derrota de Santiago de Cuba, ceñido de su armadura de latas viejas, como lo vio Darío en su cuento «DQ». Los búfalos de dientes de plata salían a estrenar en las aguas esmeralda del mar Caribe sus acorazados, con ímpetus de nuevo imperio bajo la política de las cañoneras del presidente Taft.

Pero en el siglo XVIII, el Siglo de las Luces, los criollos de Cuba eran los más ricos de todo el Caribe, y los más ilustrados, dueños de las centrales azucareras y de los campos de caña, de las destilerías de ron, de las factorías de tabaco, del comercio de ultramarinos, más rica y próspera Cuba que la propia metrópoli arruinada. Es el mundo de abigarrados contrastes, de potentados y esclavos que se nos ofrece en vísperas de la Revolución Francesa en *El siglo de las luces*.

En sus páginas suena el clarín de una batalla, la batalla por los derechos del hombre que encandilará la imaginación de ese héroe confuso que es Víctor Hugues. La Revolución Francesa viene a proclamar la abolición de todos los privilegios reales, y los de casta, a anunciar algo tan peligroso y disolvente como la abolición de la esclavitud, el nuevo evangelio que reverberará en los oídos de Henri Christophe, el cocinero. Y Víctor Hugues abolirá en Cayena y Guadalupe la esclavitud bajo el Directorio, agente fiel de Robespierre, y la restablecerá sin parpadeos bajo el Consulado, agente fiel de la Restauración. Más que un agente del cambio, será en adelante un agente del poder.

Sofía, la heroína de *El siglo de las luces*, ha vivido todo para saberlo todo –al fin y al cabo, Sofía no significa sino sabiduría–. Aguarda el advenimiento del poder redentor que la revolución trae consigo, el poder capaz de crear un nuevo orden. Y el ideal resulta en desilusión porque Hugues, el amante y el héroe, ahora monte a los perros a los esclavos que una vez liberó, igual que Henri Christophe los hace llevar las piedras para construir sus palacios. Para Esteban, el otro adolescente hermano de Sofía, el ideal es intocable, y eso lo

vuelve a él frágil y vulnerable. Ha sido la encarnación de la rebeldía ética, el individuo que quiere la revolución a su propia medida, como Cándido de Voltaire. Y ambos hermanos ven cómo los sueños de los ideales son trastocados por las pesadillas del poder.

«Las palabras no caen en el vacío», se advierte en el Zohar, el libro cabalístico del que Carpentier toma esa frase como epígrafe: las palabras que llevan a la acción, y la acción que contradice las palabras. No hay conciliación posible. Lo alegórico para Carpentier es que las revoluciones son hechos históricos que desbordan la suerte de los personajes. Un péndulo que va y viene, de la luz hacia la oscuridad, repitiendo el mismo viaje desde siempre. El poder, que se vuelve contra los ideales que lo engendraron. Las revoluciones terminan en fracasos éticos, y devoran a sus propios hijos, como Saturno. ¿Es un proceso que tiene fin, o se trata de una repetición dialéctica hasta la eternidad, sin síntesis posible? ¿Son las utopías sueños imposibles porque están hechas por seres humanos imperfectos? ¿Puede surgir la perfección de la imperfección? Las palabras terminan cayendo en el vacío, o siguen siendo las mismas, pero ya no significan lo mismo.

Para Carpentier las revoluciones son hechos históricos que desbordan la suerte de los personajes. Un péndulo que va y viene, de la luz hacia la oscuridad. El poder, que se vuelve contra los ideales que lo engendraron ■

El dictador de *El recurso del método*, lo mismo que el doctor Francia de *Yo el Supremo*, es consecuencia de la anormalidad, o de la atrofia del ideal convertido en poder, como lo es Víctor Hugues, el revolucionario iluminado, y despiadado; y, por otro lado, Sofía y su hermano Esteban son esos seres a quienes el poder saca de quicio revolviendo sus vidas como las fichas de un tablero golpeado por un puñetazo. Ya no serán dueños de su albedrío. El único albedrío lo dicta el poder anormal engendrado en las islas del Caribe por la lejana Revolución Francesa.

No libra Carpentier a las revoluciones de su sino trágico. Las revoluciones son deidades mudas, como la guillotina embozada que navega en las aguas del Caribe sobre la cubierta de un barco, en viaje desde las costas de Francia hacia las Antillas: «esta noche he visto alzarse la Máquina nuevamente. Era, en la proa, como una puerta abierta sobre el vasto cielo que ya nos traía olores de tierra por sobre un Océano tan sosegado, tan dueño de su ritmo, que la nave,

levemente llevada, parecía adormecerse en su rumbo, suspendida entre un ayer y un mañana que se trasladaran con nosotros»⁶.

La guillotina es el símbolo del poder total, el instrumento de ajuste de cuentas para crear el orden nuevo que necesita librarse de estorbos: traidores, contrarrevolucionarios, espíritus dudosos, tibios, sin suficiente fe en la causa, que por eso mismo se convierten en un peligro. Nadie puede librar su cabeza de ese péndulo con filo de guillotina que es el destino. «Una revolución no se discute, se hace», proclama Víctor Hugues, y eso es lo que hemos venido escuchando desde siempre. No hay revoluciones moderadas, porque entonces no serían revoluciones verdaderas. Las revoluciones son radicales por naturaleza, porque tienen que cortar todo de raíz. ¿Y después?

Un novelista curtido, que prueba no ser ingenuo al desmenuzar la naturaleza de las revoluciones hechas por seres humanos y, por tanto, sujetas a la imperfección –los seres humanos que no pueden librarse del orgullo, la arrogancia, el sectarismo ideológico, la ambición de poder capaz de llevarlos al crimen para conservarlo–, sabe que esa dialéctica fatal no puede dejar de repetirse en la historia. Las reglas del poder son milenarias y funcionan igual bajo cualquier sistema, como queda explícito en los dramas de Sófocles y en los de Shakespeare, bajo las tiranías griegas o bajo el feudalismo, bajo la Revolución Francesa o bajo la Revolución Cubana.

Cuando Carpentier ganó el Premio Cervantes en 1977, donó el monto de us\$ 100.000 al gobierno revolucionario de Cuba, y Fidel Castro se lo agradeció de manera afectuosa en una carta en la que le informaba que destinaría el dinero a llevar adelante algún proyecto que tuviera que ver con el desarrollo de la educación técnica.

Para un hombre sin grandes recursos, que vivía de sus libros y su sueldo como diplomático, aquel fue un acto de gran desprendimiento material, y mostraba un compromiso político acorde con sus convicciones. Carpentier había sido desde joven un luchador en contra de la dictadura de Gerardo Machado, un hombre de izquierda, comprometido, que rechazaba el imperialismo norteamericano y había sufrido cárcel por lo mismo; fue en la prisión donde escribió su primera novela, *Écue-Yamba-Ó*, publicada en España en 1933.

6. *El recurso del método*.

El triunfo de la revolución lo halló en su exilio de Venezuela, y de inmediato regresó a Cuba para adherirse a ella y trabajó en su favor como editor de libros, como periodista y como diplomático. No hay nada que haya escrito que nos pueda revelar una posición crítica en contra del régimen de partido único y sociedad cerrada, bajo estricto control social, ni contra la dureza de la represión de cualquier disidencia, enderezada contra los intelectuales, como en los años del famoso caso Padilla, o frente a las razias contra los homosexuales, que incluyeron a escritores como Reinaldo Arenas.

Pero si uno lee *El recurso del método*, *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*, tres novelas deslumbrantes sobre el poder y sobre las mutaciones del individuo cuando el ideal se convierte en poder, sabe que los juicios de Carpentier sobre la naturaleza de ese poder se vuelven intemporales y cubren el pasado lo mismo que el presente que le tocó vivir. Hay en ellas un principio ético, un espíritu de libertad, una dimensión crítica que no pueden ser soslayados. Es la literatura la que habla por él. Sus novelas son sus juicios. Y no puede haber excepciones.

No hay que olvidar lo que él mismo dijo acerca de *El reino de este mundo*: «lo real maravilloso forma una perspectiva más de la historia, no es necesariamente una ficción»⁷. Es la historia transmutada en ficción, como sus otras novelas sobre el poder. Y tanto la historia como la ficción funcionan en ellas para crear un arquetipo inmutable, y una gran alegoría del poder. ▣

7. «Prólogo», cit.

La civilización al descubierto

En diálogo con
Los sertones,
de Euclides da Cunha

A fines del siglo XIX, las áridas y paupérrimas tierras del *sertão* brasileño fueron el escenario de una compleja rebelión mesiánica, que fue interpretada por el flamante régimen republicano como un movimiento de restauración monárquica. La expedición punitiva destinada a Canudos constituyó un acto de violencia fundante del Brasil del orden y el progreso. La complejidad de la obra de Euclides da Cunha, quien cubrió aquellas batallas como cronista, está constituida por esa ambivalencia de la civilización que contiene a la barbarie –y viceversa–. Esto es lo que vuelve sus reflexiones universales y siempre actuales a la hora de pensar la conformación de los Estados modernos.

MARÍA PÍA LÓPEZ

■ Ausencia

Alguna vez leí: «Es el *Facundo* de Brasil». Se referían, claro está, al libro que origina este ensayo: *Los sertones*, de Euclides da Cunha¹. Y no lo es. No lo es porque lleva al extremo aquello frente a lo cual Domingo F. Sarmiento se detiene: la develación ensayística de la ambigüedad profunda de lo real, esa

María Pía López: ensayista y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Sus últimos libros son *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista* (Eudeba, Buenos Aires, 2010) y la novela *No tengo tiempo* (Paradiso, Buenos Aires, 2010). Actualmente dirige en Buenos Aires el Museo del Libro y de la Lengua (Biblioteca Nacional).

Palabras claves: civilización, barbarie, guerra, transfiguración, laberinto, barroco, ruinas, mestizaje, Euclides Da Cunha, *Los sertones*, Brasil.

Nota de la autora: este artículo está dedicado a Horacio González, quien dio clases memorables sobre el libro de Da Cunha.

1. Las citas incluidas en este artículo pertenecen a la edición de Jackson, Buenos Aires, 1946, con traducción de Benjamín de Garay.

condición por la cual la nitidez que nombran las palabras «civilización» y «barbarie» y que organiza la confrontación bélica o la pretensión disciplinaria es solo una bandera ilusoria para que tales hechos sean posibles. Porque en el *Facundo*, el reconocimiento de lo ambivalente o del valor de la cultura que se condena como bárbara restalla en algunas páginas, pero para ser rápidamente acallado en nombre de una guerra necesaria que continúa: la guerra que confronta al escritor con el gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas, en un duelo que imagina entre individuos pero en el que ellos encarnan sociabilidades y destinos diferentes. Y así, Sarmiento podrá decir que el combate con el Restaurador de las Leyes le da el sentido a su vida:

Para mí no hay más que una época histórica que me conmueva, afecte e interese, y es la de Rosas. Este será mi estudio único, en adelante, como fue combatirlo mi solo estimulante al trabajo, mi solo sostén en los días malos. Si alguna vez hubiera querido suicidarme, esta sola consideración me hubiera detenido, como a las madres que se conservan para sus hijos. Si yo le faltó, ¿quién hará lo que yo hago por él?²

Basta esa cita para comprender que no hay campos nítidos, sino más bien una compleja estructuración de deseos y de juegos escénicos en los que no cumple un papel menor la dramaturgia sarmientina. Pero si Sarmiento va desde el tembladeral ensayístico que impide fijar los campos dicotómicos –en el *Facundo*– hacia la nitidez falaz de un positivismo raciológico, Da Cunha hace el camino inverso y va desde la apología positivista de la civilización y los sacrificios necesarios –en los artículos periodísticos que escribe desde el campo de guerra– hasta la denuncia del crimen –en *Los sertones*–.

No es el *Facundo* entonces. Y vale insistir en ello porque es otro el subrayado que nos interesa: *Los sertones* no tiene paralelo en la ensayística y la literatura argentinas. Ese vacío hay que pensarlo. Porque es la oquedad de un testimonio que no se produjo acerca de los crímenes sobre los que se fundan los Estados nacientes. ¿O acaso el arrasamiento de ese poblado de la frontera nordestina, en 1897, por parte del Ejército de la joven República brasileña, no tiene un paralelo profundo en las avanzadas militares que corren la frontera argentina hacia el Río Negro por el sur y hacia el Chaco por el norte aniquilando a las poblaciones indígenas? La masacre de Canudos se inscribió, por la vía del ensayo de Da Cunha, en el centro mismo de una historia nacional. O, más bien, en las memorias populares y en las apuestas políticas y estéticas que encontrarían en ese pueblo sacrificado la piedra de toque de las injusticias incesantes.

2. Carta a Bartolomé Mitre, Río de Janeiro, 13 de abril de 1852 en D.F. Sarmiento: *Campaña en el Ejército Grande*, FCE, México, DF, 1958, p. 72.

Los sertones es lo que *nos* falta en Argentina, si vemos en él la constatación de un crimen fundacional y la puesta en crisis de la categorización positivista, pero también la del maniqueísmo inscripto en la dicotomía «civilización y barbarie». Solo que en el libro de Euclides da Cunha hay que correr mucha maleza, limpiar las imágenes que arrastra una lengua forjada por la ciencia positiva vuelta ideología de la República, para encontrar el movimiento fundamental, aquel que lleva a denunciar como criminal lo que se presentaba como épica civilizatoria. Pero Da Cunha va más allá, porque no denuncia el crimen solo en nombre de sus víctimas, sino como destrucción de las bases mismas de la nacionalidad.

■ Inversión de papeles

¿Quién ve en la guerra un crimen? *Los sertones* es un libro extraño³. Su autor no parece haberlo sido menos. Euclides da Cunha fue un ingeniero militar republicano y positivista. Discutió el Imperio, se retiró del Ejército, volvió con los fervores de la República. Mientras tanto se había convertido en periodista y escribía para el diario *O Estado de São Paulo*. En la otra punta del extenso país, en el Nordeste, un místico, Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como el *Conselheiro*, despertaba creencias y discipulados. Peregrinaba por el *sertão* desde mediados de la década de 1870, pero ante el triunfo republicano la peregrinación religiosa pareció derivar en rebelión. La anécdota es conocida: los peregrinos se asientan en Canudos –los números oscilan entre 25.000 y 35.000– y resisten tres expediciones punitivas. Solo la cuarta los vence y extermina a toda la población. No es fácil explicar lo que sucedió, tampoco para el extraordinario ensayo de Da Cunha.

¿Por qué el gobierno republicano tomó a su cargo, con tanta virulencia, la tarea de reprimir a un conjunto de campesinos religiosos? Hay quienes ven allí una tensión que proviene del orden de los conflictos de clase: la creación de una comunidad de creyentes que se daba su propia ley y su propia lógica de producción amenazaba la sumisa disciplina de los peones de las haciendas, del mismo modo en que la existencia del quilombo implicaba una posibilidad de rebelión para los esclavos. Era un lugar a donde fugar. En esta secuencia interpretativa se inscriben las recuperaciones posteriores de Canudos como una lucha campesina, desatada contra el coronelismo como lógica de dominación

3. El libro tuvo herencias literarias como *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa y *Un místico brasileño* de R. B. Cunningham Graham, y presencias a lo largo de la cultura y la política de Brasil: desde los *folhetos* hasta el cine de Glauber Rocha, desde el mundo de los cangaceiros hasta las luchas campesinas contemporáneas.

nordestina que había sido reforzada por el nuevo régimen político republicano. Precisamente, el sector de los coroneles habría solicitado la represión.

Pero no era este el argumento que se arrojaba a la opinión pública. La interpretación dominante en el momento era que el movimiento del *Conselheiro* –en actitud rebelde ya desde 1893– expresaba la reacción monárquica contra la República, y se veía en el campesinado, como había ocurrido durante la Revolución Francesa, el conservadurismo clerical. Y si la elite triunfante no podía

dejar de imaginarse como émula de lo ocurrido en el país de los jacobinos ni de buscar allí las imágenes y los símbolos de su propia identidad⁴, no era fácil de evitar el desplazamiento interpretativo que hacía de los desaharrapados nordestinos un grupo de rebeldes monárquicos. Esta narración es también la de los primeros artículos de Euclides da Cunha, que remite a Canudos como *nuestra Vendée* y que comprende la lucha como una necesaria instancia civilizatoria.

Hay diferencias entre los artículos que el cronista envió desde el campo de batalla, el cuaderno de campo⁵ escrito al calor de los hechos y el libro. La fundamental es la que hace al tránsito entre la justificación de la represión en nombre de la salvación de la República amenazada por la restauración y la denuncia del carácter criminal de lo hecho. ¿A qué se debe ese desplazamiento o esa inversión de la mirada? Hay un argumento fáctico: los escritos enviados desde el campamento militar estaban sometidos a censura, por lo cual Da Cunha habría estado impedido de manifestar su condena.

Pero hay otra interpretación que me interesa rescatar: Alejandra Mailhe encuentra en el hiato entre los textos la resquebrajadura de la noción de progreso; en los siete años transcurridos entre unos y otros textos, la República

En esta secuencia interpretativa se inscriben las recuperaciones posteriores de Canudos como una lucha campesina, desatada contra el coronelismo como lógica de dominación nordestina que había sido reforzada por el nuevo régimen político republicano ■

4. Cf. José Murilo de Carvalho: *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1997.

5. E. da Cunha: *Caderneta de campo*, ed. Olímpio de Souza Andrada, Cuadernos de la Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 2009.

evidenciaba menos sus fuerzas redentoras que sus impotencias o sus conservadurismos interiores. Porque esa temporalidad del progreso ha estallado es que Da Cunha ve ruinas por doquier⁶. Para ver ruinas, es preciso no imaginar que los escombros son restos necesarios para una construcción del porvenir; los fragmentos deben dejar de estar asociados a una imagen del futuro para quedar sueltos, como esquivarlas de lo que fue sin ser sustituido.

Si el que ve ruinas es porque no cree en el progreso que las redima o las justifique, el que ve crimen es porque no encuentra una lógica temporal que legitime el sacrificio. Por el revés: para Leopoldo Lugones, en *El payador*, la

**Los sacrificios se realizan
 en pos de causas que los
 trascienden, y en esa
 trascendencia hacen de lo
 cruento un momento
 comprensible y hasta legítimo.
 El problema surge cuando
 esa lógica estalla y los hechos
 quedan sueltos, sin
 ser dotados de sentido.
 Es allí cuando las muertes
 se revelan crímenes ■**

extinción del gaucho es un sacrificio necesario para el bien de la Nación. Los sacrificios se realizan en pos de causas que los trascienden, y en esa trascendencia hacen de lo cruento un momento comprensible y hasta legítimo. El problema surge cuando esa lógica estalla y los hechos quedan sueltos, sin ser dotados de sentido. Es allí cuando las muertes se revelan crímenes.

Da Cunha no es hombre de una sola argumentación. Más bien lo contrario. Y eso queda claro en las páginas iniciales del libro, cuando se presentan dos lecturas disímiles: por un

lado, la guerra de Canudos exhibe la lucha de razas y el inevitable triunfo de la civilización; y por otro, lo ocurrido debe comprenderse como un crimen. Ezequiel Martínez Estrada se preguntó, medio siglo después, si lo que ha merecido el nombre de civilización en la historia argentina es otra cosa que su condición criminal. El escritor brasileño articula ambas categorías, y mientras va desplegando el libro como un extraordinario ejercicio de transfiguración de sus hipótesis iniciales, mantiene incólume el lenguaje positivista del que parte. Es un abismo para el lector que asiste a un juego de fuerzas entre el

6. Da Cunha advierte las ruinas como condición del paisaje y dato fundamental no solo en *Los sertones* sino también en crónicas como «Fazedores de desertos» (1901) y «Entre as ruínas» (1904). Al respecto, v. A. Mailhe: «Imágenes del otro social en el Brasil de fines del siglo XIX. Canudos como espejo en ruinas» en *Prismas* N° 14, 2010. Esas crónicas fueron publicadas en un libro cuyo título define enteramente el estilo de escritura y de reflexión de Da Cunha: *Contrastes e confrontos*, Record Cultural, Río de Janeiro, 1975.

aparato conceptual convertido en lenguaje y la interpretación que despliega, que no se deriva de aquel. Una larga saga de contrastes y confrontaciones.

Tres momentos tiene, por lo menos, el despliegue del argumento. Uno, el punto de partida en el que propone la dicotomía clásica con una obvia aplicación: de un lado la barbarie, el lado de los fanáticos religiosos; del otro, la civilización encarnada por el Ejército republicano. Dirá Da Cunha que se enfrentaban dos tiempos o dos sociedades separadas por tres siglos. La moderna no supo comprender a la retardataria y la condenó a la guerra. Algo inexorable había en lo sucedido, ya que lo viejo estaba destinado a desaparecer de una forma u otra. En este esquema, el *Conselheiro* es retrógrado y los *jagunzos*, fanáticos, reaccionarios y atrasados.

Pero a medida que el relato se desarrolla y se suceden las operaciones militares, la nitidez de la dicotomía estalla y el ensayista advierte, de uno y otro lado de la trinchera, lo mismo: «mismo entusiasmo delirante, misma dedicación irrefrenable, misma aberración fanática»⁷. La descripción que hace de Moreira César, el militar central de la República que comanda la tercera y derrotada expedición, no lo coloca en el panteón de los civilizadores sino en el prontuario de los locos. El coronel era un «desequilibrado», «tenía el temperamento desigual y extravagante de un epiléptico probado, encubriendo la inestabilidad nerviosa de un enfermo grave en placidez engañadora»⁸. Tal jefe no puede evitar la transfiguración más peligrosa: la del Ejército en multitud arrasada por pasiones. Y se parece en demasía al peregrino que debe combatir. Esa equivalencia vuelve bien interesante la cuestión, porque aquello que entre los *jagunzos* estaba en el plano mismo de la superficie, en el Ejército está pero apenas velado y requiere una torsión más para ser comprendido.

El movimiento final de Da Cunha opera un pasaje de la equivalencia a la inversión. Si al principio del libro estaba en juego un hecho civilizatorio ineludible, al final nos encontramos con que lo acontecido destruye las bases mismas de la Nación brasileña, porque los vencidos eran, finalmente, la roca viva de esa Nación: aquellos en los que el mestizaje se había realizado con felicidad, sin rastros de degeneración ni taras⁹. Por el contrario, los atacantes,

7. Ob. cit., p. 395. Algunas páginas antes narra que los soldados se niegan a dar batalla un martes 13. La ironía del escritor arrecia: «¡y estos hombres iban a combatir la superstición!» (p. 194).

8. Ibíd., p. 248.

9. Es el aislamiento del *sertão* el que preserva el mestizaje de los dramas que acarrea el contraste entre tiempos heterogéneos y permite «la aparición de un tipo mestizo bien definido y completo».

enrolados en el Ejército, son los mestizos débiles y enfermizos del litoral. Se trata de una «antinomia vergonzosa»:

Y vimos transformarse al infeliz, apenas dados los primeros pasos hacia el suplicio.

De aquel esqueleto desmirriado y repugnante, apenas equilibrado sobre las largas piernas marchitas, despuntaron, repentinamente, líneas admirables, terriblemente esculturales, de una plástica estupenda.

Un primor de estatuaría moldeada en barro.

Rectificóse de súbito la envergadura abatida del negro, aplomándose, vertical y rígida, en una bella actitud singularmente altiva. La cabeza afirmóse sobre los hombros, que se retrajeron dilatando el pecho,alzada en un gesto desafiante de soberbia hidalga, y la mirada, en un lampo varonil, le iluminó la frente. Siguió impasible y firme; mudo, la faz inmóvil, la musculatura gastada duramente en relieve sobre los huesos, en un desembarazo impecable, hecho una estatua, una vieja estatua de titán, soterrada hacía cuatro siglos y aflorando, ennegrecida y mutilada, en aquella inmensa ruina de Canudos. Era una inversión de papeles.

Una antinomia vergonzosa.¹⁰

Cité largamente porque en ese fragmento está la operación misma del libro, la que se tramita con la idea de transfiguración: así como el prisionero se transfigura de animal en titán, la guerra inevitable deviene crimen irracional y el libro del ingeniero positivista se convierte

**Lo que el litoral ha
 llamado civilización es
 un préstamo, un conjunto
 de ideas ajenas tomadas
 en ciega faena de copistas,
 instrumentos inadecuados
 para la realidad sobre
 la que se trata de incidir ■**

en ensayo de denuncia y obra literaria. Ninguna identidad se sostiene a lo largo de *Los sertones*. Todo se transfigura, y si al principio la «sociedad muerta, galvanizada por un loco» parecía justamente condenada a la extinción –porque pertenecía al pasado–, en el último capítulo se revela que el pasado aparece como resto, pero resto necesario, valioso y fundante: es la estatua soterrada, el resto de otra ci-

vilización más promisoría para el destino nacional. Porque el problema, para Da Cunha, es que lo que el litoral ha llamado civilización es un préstamo, un conjunto de ideas ajenas tomadas en ciega faena de copistas, instrumentos inadecuados para la realidad sobre la que se trata de incidir.

10. *Ibíd.*, p. 479.

■ Escritura

Canudos es un laberinto: «dédalos de callejones construido de noche por multitud de locos»¹¹. José Lezama Lima, en un extraordinario ensayo, *La expresión americana* (1969), sostiene que la singularidad expresiva del nuevo continente estaría en el barroco: esto es, en la superposición de capas de significación y de símbolos en disputa. En las iglesias de Potosí, con sus imágenes incaicas coexistiendo con las cristianas; y en las de Ouro Preto, construidas por el *Alejaidinho* durante las noches, encuentra los momentos más altos del barroco americano. Canudos, nocturna, pobre y sin arte, sin embargo deviene barroca en la escritura de Da Cunha. O barroca, como escribía el poeta Néstor Perlongher.

Un laberinto, entonces, barroco y, a la vez, hecho de barro. En ese laberinto se pierden los soldados, que no pueden guerrear de ningún modo tradicional entre casas de barro que se desploman y se vuelven trincheras. Augusto Tamayo Vargas supo describir hasta qué punto la escritura del autor de *Los sertones* replica su objeto:

Las contradicciones de ese medio bárbaro y la búsqueda de términos apropiados hacen ese lenguaje abarrocado, provocan esa constante necesidad de figuras, ese intrincado laberinto, donde la palabra quiere encarnar montañas, desiertos, hombres a caballo o a pie en marchas forzadas, violentos, heroicos y malvados, harapientos, agitándose en la sublimidad de la mañana en raptos de iluminación y en cruda acción contra los ejércitos.¹²

El ensayo de Da Cunha somete las categorías del positivismo inicial a una coexistencia que le es extraña, y en esa proliferación de su escritura resulta otra interpretación. Este laberinto es opuesto a la imagen que produce Borges. En el escritor argentino, es lisura inabarcable –como puede verse en el mortal laberinto de «Los dos reyes y los dos laberintos»¹³–, es puramente desierto; en el ensayista brasileño, el *sertão* es pura rugosidad, superficie de desvío, de espejismo y de superposición de los contrarios. Una y otra escritura son fieles a los laberintos que imaginan como desafíos y también –y no estoy exagerando– a una comprensión determinada de la historia. Para Borges, la realidad siempre es virtual, y por ello el supuesto último es el de

11. *Ibíd.*, p. 158.

12. «Interpretaciones de América Latina» en César Fernández Moreno (coord.): *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, DF, 1974, p. 459.

13. Incluido en *El Aleph* (1949).

la intercambiabilidad (como puede verse en la «Historia del guerrero y la cautiva»¹⁴). En Da Cunha, la rugosidad es tan barroca que lo que se revela son la mixtura, las negaciones de una superficie por otra, la imposibilidad de distinguir y el descubrimiento de que hacerlo es ir más allá de lo evidente, pero cuando se va es para encontrar lo inesperado¹⁵.

La civilización es un monumento en ruinas. Peor aún: es lo que se revela monstruosamente mixto. Un gran tema de Da Cunha son los contrastes producidos por mixtos heterogéneos, que hacen imposible la clasificación y el orden. Percibe esos mixtos por doquier: «forma dudosa de santuario y antro, de fortaleza y templo»¹⁶. Y su proliferación vuelve incierto todo principio de

**Si algo es insólita
 perseverancia en este libro
 es la vocación por dejar
 los contrastes en ese
 estado y recabar en los
 mixtos lo monstruoso,
 privándose de arrojar sobre
 ellos la nitidez que
 distingue ilusoriamente ■**

división para resultar en una «confusión enorme de contrastes...»¹⁷. Si algo es insólita perseverancia en este libro es la vocación por dejar los contrastes en ese estado y recabar en los mixtos lo monstruoso, privándose de arrojar sobre ellos la nitidez que distingue ilusoriamente¹⁸.

Quiso hacer una obra científica, dice Renato Janine Ribeiro, y escribió una novela¹⁹, por la cual ingresó en la Academia Brasileña de Letras. No obstante, no es la novela el género al que cabe atribuir esta obra sino a la más enfática tradición del ensayo, allí donde encuentra su tensión interna, el jadeo que le impide estabilizarse, la duda que la corroe, la percepción de que nunca la lengua estará lo suficientemente tensada como

14. También incluido en *El Aleph*.

15. Carlos Gamerro distingue entre el barroco como estilo –y allí la proliferante y contrastiva prosa de Da Cunha sería ejemplar– y el barroco como trama ficcional que se despliega a partir del entrecruzamiento de distintos niveles de realidad o de mundos paralelos. Este sería, propiamente, el barroquismo de Borges. V. *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.

16. Ob. cit., p. 169.

17. *Ibid.*, p. 171.

18. Vale recordar que esa es la crítica implacable de Martínez Estrada a Sarmiento: que lo que dejaba al descubierto en el ensayo –una mixtura, una frontera, una contaminación o una paradoja– era borrado sumergiéndolo en el ácido de la dicotomía, que veía en algunos mixtos solo civilización y en otros, la pura barbarie.

19. Ver R.J. Ribeiro: «O sertão virou mar ou o rebaixamento do que se eleva» en Benjamin Abdala Jr. e Isabel Alexandre (eds.): *Canudos. Palavra de deus sonho da terra*, Boitempo, San Pablo, 1997. Afranio Peixoto, en el prólogo a la edición de Jackson de *Los sertones*, describe el libro como acontecimiento literario, tratado de sociología y desafío a la barbarie.

para dar cuenta de la complejidad de lo real. En este libro, además, esa lengua busca la mimesis con el paisaje y hacerse cargo, en la adjetivación y el movimiento, de los abruptos accidentes del *sertão* y de su sumisión a fuerzas naturales excesivas: la inundación y la sequía.

■ Herencias y traducciones

Canudos es un laberinto, como lo son las favelas que lo heredan en las ciudades. Se sabe: lo heredan porque su nombre mismo viene del monte Favella en el que estaban los soldados que acechaban el poblado del *Conselheiro*, quienes cuando fueron desmovilizados se asentaron en barriadas precarias a la espera de viviendas. Extraño destino para el nombre de ese monte desde el cual mira el narrador y percibe las cosas de un modo que lo deja excesivamente cerca de los creyentes habitantes del poblado sitiado. Porque, dirá, desde el Favella casi comprende «que los lugareños crédulos, de imaginación ingenua, crean que allí ‘era el cielo’»²⁰.

Páginas después, el narrador anotará que la luminosidad del sol bañando el lugar hace parecer que el *sertão* es mar. Justamente aquello que como deseo de inversión absoluta del mundo parecía sintetizar el llamado del peregrino: *que el sertão se haga mar y el mar sertão*. La historia es irónica e impiadosa, y la dictadura militar de los años 60 construyó una represa para domeñar el río Vaza-Barris (central en toda la descripción de Da Cunha) que inundó un poblado que, en las cercanías del derrotado, se había alzado con el mismo nombre: Canudos²¹. No es a eso a lo que los vencidos de esta larga historia convocaban. Una sequía, de esas tenaces que asolaron el Nordeste, dejaría a la vista, hace unos años, los restos de esos poblados.

Dejaría a la vista las ruinas. No se equivoca Mailhe cuando ve en el libro el descubrimiento de la idea de ruinas y, tras ellas, una concepción del tiempo que no considera el progreso como un dato, en el contexto de una República que colocó esa palabra, junto con «orden», en su bandera –y puede deducirse que si no hay progreso el orden se vuelve arbitrario, cuando no criminal–. Porque el libro entero puede verse como la descripción de un monumento en ruinas: el que se había erigido durante el siglo XIX, en lenguas variadas y experiencias históricas diversas, a la contraposición entre civilización y barbarie.

20. Ob. cit., p. 21.

21. Rodrigo Lacerda: «Sobrevoando Canudos» en B. Abdala e I. Alexandre (eds.): ob. cit., pp. 21-39.

Canudos revela, en la escritura de Da Cunha, demasiadas cosas, y su mismo despliegue histórico es pura contradicción respecto de los modos fáciles de dirimir. El monte Favella se haría *favela* en las ciudades, y el poblado nortestino sería arrasado por el agua. El único intento de magnicidio en Brasil se produjo durante las conmemoraciones del triunfo en Canudos: «En las celebraciones de la derrota conselherista ocurrió el único atentado contra la vida de un presidente en la historia de la República brasileña. Un soldado que había combatido en el *sertão* intentó asesinar a Prudente de Moraes», narra Rodrigo Lacerda²².

Algo había estallado en esa guerra oscura contra los creyentes pobres del Nordeste. No lo sabríamos si el escritor no hubiera sido capaz de traicionar sus creencias iniciales, de devastarlas al situarlas en una tensión irresoluble, para dejar aparecer ese ensayo que es testimonio, obra literaria y ejercicio fundamental de comprensión de los dilemas de la Nación. Si se lo ubica en la saga fortísima del ensayo de interpretación nacional, puede verse en él el dilema central del género: ¿cómo se narra una nación que, como todas, tiene en el crimen un momento fundacional?

El de Da Cunha es un modo ciertamente inusual. No decimos esto para despejar los equívocos que acarrea, sino para insistir sobre la productividad de sostener esos equívocos. *Los sertones* fue traducida en 1938 al español por Benjamín de Garay. Este traductor dirigía la colección de autores brasileños que había creado Ricardo Levene en el marco de un proyecto del Ministerio de Instrucción Pública de Argentina. En algunas cartas que se conservan en el Palacio Pizzurno, Garay protesta por las dificultades de traducir las expresiones de ese otro gran ensayista que fue Gilberto Freyre. Y lo mismo encontramos en *Los sertones*. En el prefacio del traductor a la edición de 1942²³, apunta:

Os Sertões es intraducible, rebeldemente intraducible. El idioma portugués, sonoro con retumbos de campana, grave o musicalizado en tintineos de carrillón, no podía responder al medio americano. Buscó el autor entonces en el lenguaje popular, en los términos locales, el léxico que le era imprescindible para abarcar la inmensidad del paisaje y la energía del ambiente, y que el portugués académico no le proporcionaba. Y dejó de lado cánones sintácticos que le estorbaban para crear otros nuevos, con sabor de tierra virgen en que la vida es la suprema ley. Con lo que se hizo la versión brasileña del idioma portugués.

22. *Ibíd.*, p. 39.

23. Claridad, Buenos Aires, 1942.

Aún hoy se edita en Argentina la traducción que hizo Garay, y eso es testimonio de un doble e ineludible valor: el del ensayo original y el del esfuerzo de un momento especialmente atento a la cultura brasileña²⁴. Una atención en la que sin duda debe reconocerse como hebra interna la falta: la de un ensayo así, la de una escucha tan dolida sobre el mundo popular²⁵, la de un hecho con ribetes épicos y narración novelesca, la de un escritor capaz de torsionarse hasta descubrirse otro. □

24. La colección Azul de la Biblioteca Billiken –destinada a escolares– editó en 1941 una versión compendiada por Enrique Pérez con ilustraciones de Castela. Se les aclaraba a los juveniles lectores que el libro «contiene la historia de un episodio grotesco, ridículo y grandioso ocurrido hace medio siglo en los desiertos candentes del norte de Brasil. (...) Para su descabellada empresa de redención del mundo aquel loco contó, no solamente con la asistencia de una muchedumbre de fanáticos tan locos como él, sino con un aliado poderoso e invencible: el desierto norteno». Poco después de que el libro se propusiera como análisis de la demencia colectiva, lo publica, también en Buenos Aires, la editorial socialista Claridad y más tarde, la editorial Jackson. En todos los casos, incluso en la selección de Billiken, la traducción es la de Garay de 1938.

25. A la que sin embargo Gilberto Freyre le reprochaba ceguera positivista, que le habría impedido considerar las efectivas dinámicas de la rebelión popular.

El lenguaje de la juventud

*En diálogo con Ariel,
de José Enrique Rodó*

RAFAEL ROJAS

Hablar el lenguaje de la juventud tiene poco que ver con la edad, como lo demuestra el éxito del manifiesto del nonagenario Stéphane Hessel; más bien refiere a la capacidad para cuestionar un cierto clima de época. A partir de esa idea, este artículo se propone una relectura del clásico libro de Rodó: sin dejar de lado el análisis de la contradicción que el escritor uruguayo postula entre una América Latina espiritual e idealista y un Estados Unidos materialista y centrado en el utilitarismo —Ariel y Calibán, en una alegoría inspirada en Shakespeare—, el desafío es (re)presentar el ensayo de Rodó para la juventud latinoamericana del siglo xxi, retomando la figura de Próspero.

Aquí surgió, luminosa, la juventud; de las conversaciones más oscuras. Y la esencia, ahí, resplandeció.

Walter Benjamin, *Metafísica de la juventud*¹

En la primavera de 2011, miles de jóvenes españoles salieron a las calles de Madrid y Barcelona y acamparon en sitios tan visibles como Puerta del Sol o Plaza Cataluña. En pocos días, esas multitudes crearon un sistema

Rafael Rojas: historiador y ensayista cubano. Es profesor e investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), en la Ciudad de México, y académico internacional en la Universidad de Princeton. Su libro *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica* (Taurus, México, DF, 2009) ganó el Premio de Ensayo Isabel Polanco.

Palabras claves: antiimperialismo, juventud, liberalismo, José Enrique Rodó, *Ariel*, América Latina.

1. [1918], Paidós, Barcelona, 1993.

deliberativo de asambleas, en el que se tomaron las más disímiles resoluciones: desde la forma de repartir la comida hasta el contenido de los comunicados de prensa. Como tantas veces en el siglo xx –los años 20, el 68, el 89–, la juventud estaba de nuevo en el centro de la esfera pública de la sociedad occidental.

Cuando comenzaron a entrevistar a los primeros líderes del movimiento de los indignados, en España, surgió un dato revelador: los libros que leían aquellos jóvenes y que orientaban buena parte de sus demandas habían sido escritos por dos ancianos franceses. Se trataba de *¡Indignaos!*, de Stéphane Hessel², y *La vía: para el futuro de la humanidad*, de Edgar Morin³; sus autores eran veteranos de todas las izquierdas derrotadas del siglo xx, pero sabían hablar la lengua de la juventud.

El dato nos recuerda que el lenguaje juvenil tiene sus propias cadencias y códigos, sus pausas y silencios. Walter Benjamin los exploró en los ensayos que conforman la *Metafísica de la juventud*, una recopilación de textos escritos antes y durante la Primera Guerra Mundial, en los que analizó el mundo juvenil europeo, dentro y fuera de los ambientes universitarios. Según Benjamin, los jóvenes de entonces se resistían de múltiples formas al disciplinamiento generado por la guerra y la educación, la familia y la moral. Algunos, los que antepusieron la lógica de la «experiencia» a la del «conocimiento» –propia de la adultez–, lograban afirmar una subjetividad autónoma, pero no faltaban los que veían degenerar su «espíritu creador» en un «espíritu funcional», ajeno al reformismo universitario y al humanismo pacifista⁴.

Es asombrosa la consonancia que podría encontrarse entre las tesis de Benjamin sobre la juventud y algunas de las ideas que circularon en América Latina entre el movimiento de la Reforma Universitaria, iniciado en Córdoba (Argentina) en 1918, y la gran movilización estudiantil latinoamericana de los años 20, a la que no fueron ajenos fenómenos como el proyecto educativo de José Vasconcelos en México, la fundación de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre o las militancias comunistas de jóvenes intelectuales y políticos como el cubano Julio Antonio Mella y el peruano José Carlos Mariátegui.

2. Destino, Madrid, 2011.

3. Paidós, Barcelona, 2011.

4. W. Benjamin: ob. cit., pp. 123-126.

Tampoco es extraño que en esos años, en América Latina, tuviera lugar la naturalización del ensayo *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó como un clásico del género. La mayoría de los debates y estudios sobre el libro de Rodó que conocemos se centran en el ejercicio alegórico que este lleva a cabo a partir de *La tempestad* de William Shakespeare, y en la, según unos, equivocada, y según otros, acertada distribución de roles y sujetos de sus tres arquetipos: Ariel, Próspero y Calibán. Sin embargo, como ha recordado recientemente Daniel Mazzone, esa obsesiva hermenéutica, demasiado dependiente de las tensiones culturales e ideológicas entre Estados Unidos y América Latina, nubla el centro argumentativo de Rodó, que tiene que ver con el arte de hablar a los jóvenes, es decir, con la educación y la moral⁵.

■ (Re)presentar el *Ariel*

Hace algunos años, la estudiosa del jazz Pilar Peyrats Lasuén leyó *Rayuela* de Julio Cortázar con el propósito de reconstruir la banda sonora de aquella novela. El resultado fue un cd venturosamente titulado *Jazzuela* (2001), en el que se grabó la música que escuchaban Oliveira y la Maga en París: las orquestas de Lionel Hampton y Dizzy Gillespie, de Louis Armstrong y Duke Ellington, las voces inconfundibles de Bessie Smith y Earl Hines. El ejercicio de Peyrats es una buena muestra de las posibilidades que tiene la reconstrucción de los campos referenciales para el estudio de obras de la literatura, el arte y la música.

Un ejercicio similar merecería el *Ariel* de José Enrique Rodó, tal vez el texto más influyente de su género escrito en Hispanoamérica en los dos últimos siglos. No por meros afanes arqueológicos o de genética literaria, sino como una vía de indagación en las claves de la recepción del ensayo de Rodó, valdría la pena reorganizar la biblioteca del escritor uruguayo. Tal vez en aquellos anaqueles se encuentre la explicación de las tantas lecturas entusiastas y adversas generadas, a su vez, por el *Ariel* en el siglo xx hispanoamericano.

En un periodo de 70 años, que podríamos enmarcar entre 1898, año de la primera ocupación militar de Cuba, Puerto Rico y Filipinas por EEUU, y 1968, año de mayor efervescencia de la izquierda occidental en el pasado

5. D. Mazzone: «Prólogo» en José Enrique Rodó: *Ariel*, Ministerio de Relaciones Exteriores / Consejo de Educación Técnico Profesional / Universidad del Trabajo del Uruguay, Montevideo, 2008, pp. 7-11.

siglo, ningún otro ensayo latinoamericano alcanzó los altos índices de recepción del *Ariel*. Tampoco hubo otro ensayo latinoamericano que lograra tantas reediciones y tantos epígonos en una región que, a principios del siglo xx, poseía una plataforma de integración cultural más bien débil. Además de múltiples reproducciones en las décadas siguientes y en varios países latinoamericanos, el *Ariel* generó un movimiento intelectual, el «ariélismo», y lecturas afirmativas desde casi todas las corrientes ideológicas del continente.

**En un periodo de 70 años,
que podríamos enmarcar
entre 1898 y 1968, ningún
otro ensayo latinoamericano
alcanzó los altos índices
de recepción del *Ariel* ■**

No es este el lugar para emprender una historia detallada de la recepción del texto de Rodó en el siglo xx latinoamericano. Baste recordar, a modo de ilustración, que la impronta del ensayo se siente en varias generaciones intelectuales de la pasada centuria, empezando por la de los contemporáneos de Rodó, como el liberal positivista cubano Enrique José Varona –a quien el uruguayo envió un ejemplar con la siguiente dedicatoria: «Usted puede ser, en realidad, el Próspero de mi libro»–; el también positivista venezolano César Zumeta –autor del ensayo *El continente enfermo* (1899) y luego teórico de la dictadura de Juan Vicente Gómez–; o el caraqueño Rufino Blanco Fombona –escritor bolivariano, rival de Gómez, amigo de José Martí y autor, entre tantos títulos, del panfleto antigomecista *Judas capitolino* (1912)–⁶.

En las primeras generaciones intelectuales del siglo xx latinoamericano predominó una lectura favorable del *Ariel*, lo mismo desde el liberalismo que desde el socialismo, tanto desde la derecha como desde el centro o la izquierda. Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos debieron más de una idea o intuición al uruguayo. Marxistas y comunistas como José Carlos Mariátegui y Julio Antonio Mella, y nacionalistas democráticos como Víctor Raúl Haya de la Torre y Jorge Mañach también reclamaron para sí el legado de Rodó. Habrá que esperar a la estalinización de la izquierda latinoamericana en los años 50 y al triunfo de la Revolución Cubana para advertir las primeras impugnaciones serias del argumento arielista.

6. El crítico cubano Raimundo Lazo, editor de Rodó, Varona, Domingo Faustino Sarmiento y otros grandes ensayistas hispanoamericanos para la colección mexicana «Sepan cuántos», rescatada luego por Porrúa, comentó algunas de las dedicatorias del *Ariel* que envió Rodó a sus contemporáneos. Ver E. J. Varona: *Textos escogidos*, Porrúa, México, DE, 1974, p. xxi.

Se trató, por cierto, de impugnaciones cuidadosas, que intentaban preservar a Rodó dentro de la biblioteca de la izquierda latinoamericana. Al igual que en los 20, en los 60 y todavía en los 70 la recepción latinoamericana del *Ariel* provocaba enconadas convergencias como la de Emir Rodríguez Monegal y Roberto Fernández Retamar o la de Germán Arciniegas y Leopoldo Zea. A Rodó lo leyeron apasionadamente Ernesto «Che» Guevara y Rómulo Betancourt, los católicos posconciliares, los teólogos de la liberación y, por supuesto, los montoneros argentinos y los tupamaros uruguayos.

Comúnmente, las más reconocibles impugnaciones del *Ariel* se asocian con el ensayo *Calibán* (1971), del poeta cubano Roberto Fernández Retamar, escrito al calor de una intensa búsqueda de diálogo entre la ideología revolucionaria cubana, las nuevas izquierdas latinoamericanas y los movimientos de descolonización de Asia, África y el Caribe. Pero no habría que ignorar que aquel diálogo no excluía a un interlocutor tan importante para Fernández Retamar y el socialismo cubano como la Unión Soviética, donde predominaba un marxismo-leninismo ortodoxo según el cual Rodó y la tradición letrada, específicamente afrancesada a la que él pertenecía, eran fardos de la cultura burguesa.

En el texto de Fernández Retamar, como adelantara con sutileza otro escritor uruguayo amigo de la Revolución Cubana, Mario Benedetti, había tanto una alteración juguetona de las alegorías del *Ariel* de Rodó que intentaba inscribir a *Calibán* en su estela, como un intento de ruptura con la tradición arielista. A la frase más concluyente de Fernández Retamar, «nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán»⁷, Benedetti antepuso este complemento: «quizás Rodó se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro (Calibán), pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo (Estados Unidos)»⁸. El ensayo de Benedetti, *Genio y figura de José Enrique Rodó* (1966), es anterior al *Calibán* de Fernández Retamar, pero es evidente el intento del uruguayo por bajar el tono de la crítica a Rodó que se abría paso entre los marxistas prosoviéticos cubanos, a quienes el autor de *Calibán* no se enfrentaba resueltamente en su texto.

El punto de partida de Fernández Retamar era, desde luego, la nueva izquierda guevarista y el pensamiento descolonizador de los nacionalismos revolucionarios del Tercer Mundo, un repertorio de tensa o nula asimilación desde

7. En *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires, 2004, pp. 34-35.

8. Mario Benedetti: *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, pp. 39 y 95.

el marxismo ortodoxo de Moscú y sus seguidores en Cuba y América Latina. Pero Fernández Retamar estaba más interesado en conciliar que en enfrentar esas dos corrientes, por lo que su ensayo daba entrada al conjunto de estereotipos discursivos que ubicaban a Sarmiento, a Rodó y a muchos otros intelectuales liberales, positivistas o modernistas del siglo XIX latinoamericano dentro de una tradición «burguesa», agotada y decadente, que debía ser abandonada por una nueva tradición verdaderamente revolucionaria y antiimperialista –aunque formulada desde premisas genealógicas muy parecidas a las del liberalismo decimonónico–, que nacía en Martí y desembocaba en Fidel Castro.

No es mi interés persistir aquí en la crítica de esas visiones de la cultura latinoamericana que, al subordinar la lectura de Rodó a una agenda ideológica de fuertes implicaciones políticas en aquel presente de la Guerra Fría, contribuyeron, por un lado, al avance del imaginario descolonizador de la izquierda de la región, pero, por el otro, al empobrecimiento de la propia historia cultural latinoamericana. Me gustaría tan solo reparar en un punto en el que esa lectura desdibuja la riqueza argumentativa del ensayista uruguayo y que, de remontarse adecuadamente desde las primeras décadas del siglo XXI, podría sugerir nuevas rutas arqueológicas para acceder a sentidos menos visibles del *Ariel* y de la historia de su recepción en el siglo XX.

La tradición hermenéutica del calibanismo ha constreñido el sentido político del *Ariel* a la polaridad EEUU-América Latina, fetichizan-

do ideológicamente las «identidades» de ambos sujetos. Rodó, sin embargo, llevó su crítica cultural más allá de ese binarismo y, aunque nunca dejó de ser ontologista o esencialista, introdujo cuestionamientos a las «sociedades avanzadas» y a la democracia igualitaria que insinúan derivas más profundas. Esos cuestionamientos aparecían en el texto dentro de un proceso de invención de un lector, la juventud, que formaba a su vez parte de un proceso mayor de construcción cívica de un nuevo sujeto político para el siglo XX latinoamericano.

Es indudable que la contraposición cultural e identitaria entre las dos Américas en un siglo como el XX latinoamericano, marcado por la afirmación de los

**La tradición hermenéutica
del calibanismo ha constreñido
el sentido político del *Ariel* a la
polaridad EEUU-América Latina,
fetichizando ideológicamente las
«identidades» de ambos sujetos ■**

nacionalismos de la región frente al lanzamiento, primero hemisférico y luego mundial, de la hegemonía de EEUU, colocó al *Ariel* de Rodó en el centro de las resonancias ideológicas de la izquierda. No habría que perder de vista, sin embargo, que el propio ensayo abre otras zonas de significación que podrían aprovecharse en un momento como el actual, de debilitamiento de aquellos referentes discursivos y de pluralización y radicalización democráticas de las subjetividades políticas de la región. Tal vez sea hora de (re)presentar el *Ariel* de Rodó para la juventud latinoamericana del siglo XXI.

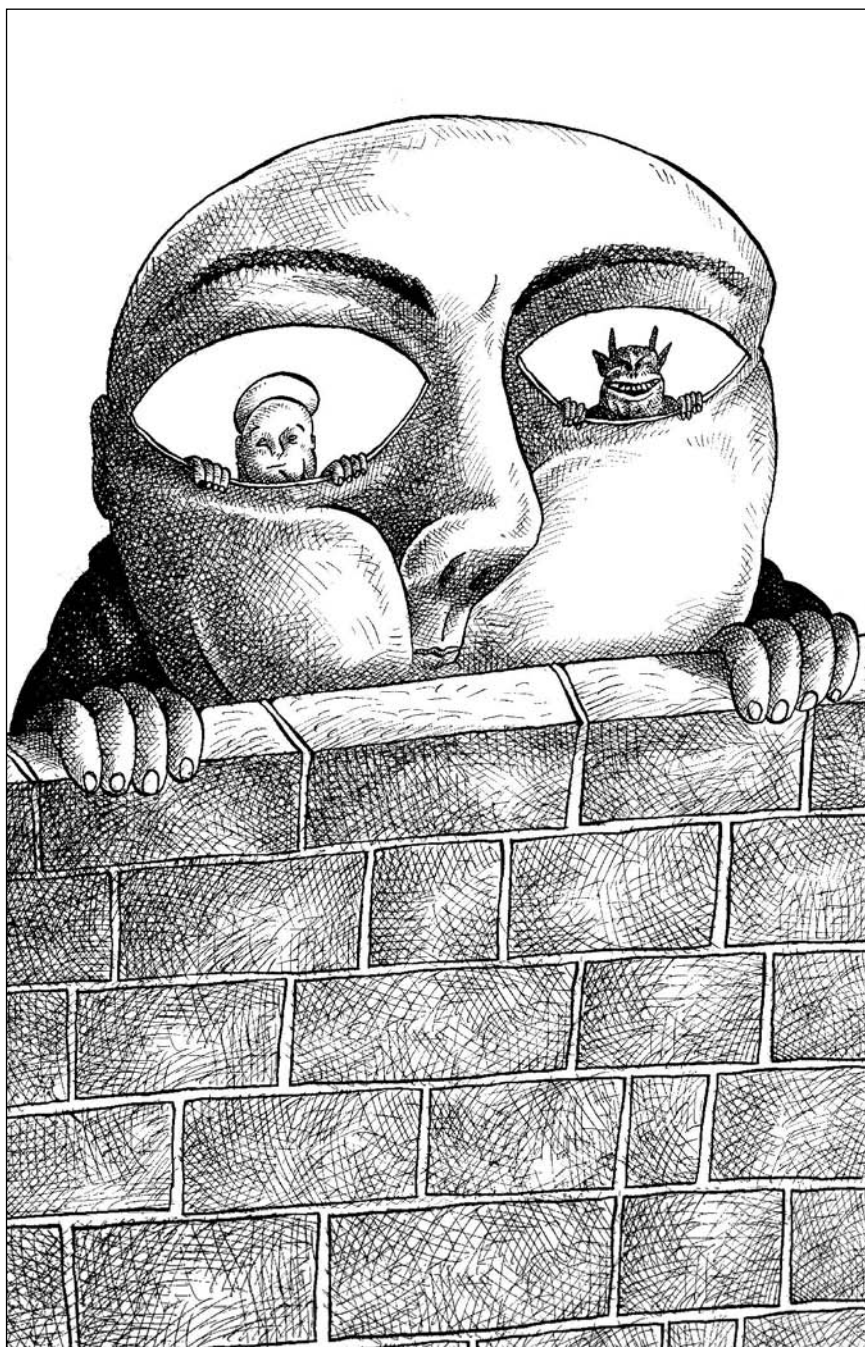
■ Hablar a los jóvenes

Un efecto pernicioso de la tradición hermenéutica que insiste en leer el *Ariel* solo, o ante todo, como un alegato contra la «nordomanía» y el utilitarismo norteamericano, es que reduce o enfoca estrechamente el rico campo referencial de Rodó. Para esa tradición son decisivas, por ejemplo, las lecturas que el escritor hizo de autores franceses que habían trabajado previamente con las alegorías de *La tempestad* de Shakespeare, como Ernest Renan o Paul Groussac, o de historiadores de la cultura francesa claramente ubicados en la defensa de la latinidad, como Jules Michelet, o de positivistas comtianos que finalmente derivaron hacia un espiritualismo mediterráneo, como Hippolyte Taine. Sin embargo, en el *Ariel*, Rodó cita más a otro autor francés, el filósofo epicureísta Jean-Marie Guyau, que a Renan, Groussac, Taine o Michelet.

Ya entrado el cuarto acápite del *Ariel*, Rodó se da cuenta de que va por la quinta cita de Guyau y pide clemencia a su lector: «solo quiero citar una vez más la noble figura de Guyau»⁹. Hijo de la educadora Augustine Tuillerie y del positivista espiritualista Alfred Fouillée, de la escuela de Taine, Guyau (1854-1888), quien murió demasiado joven de tuberculosis, escribió una memoria juvenil sobre el tema de la moral utilitaria de Epicuro y su relación con la moralidad inglesa, que ganó un premio de la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas en 1874. De ese tratado juvenil salieron dos de sus primeros libros, *La moral de Epicuro* (1879) y *La moral inglesa contemporánea* (1879).

Guyau, quien sería fuente también de *Ecce homo* de Friedrich Nietzsche y de *La moral anarquista* de Piotr Kropotkin, defendía una «moral sin obligación ni sanción» desde una perspectiva no obsesivamente antisajona como la de los

9. J.E. Rodó: ob. cit., p. 23.



tantos defensores de la latinidad en Francia¹⁰. A pesar de seguir en más de un sentido a Auguste Comte, la idea de una «moral sin obligación ni sanción» de Guyau no partía de la rígida contraposición de modelos civilizatorios, al uso del positivismo evolucionista, sino de la crítica radical a lo que él llamaba «dogmatismo metafísico» del racionalismo moderno, sobre todo francés, alemán y británico¹¹. La caracterización de las actitudes optimistas y pesimistas ante la vida, o de la «moralidad de la fe» y la «moralidad de la duda», hecha por Guyau en ese tratado, pasó directamente al *Ariel* de Rodó¹². Este, por ejemplo, recomienda a los jóvenes latinoamericanos:

En tal sentido, se ha dicho bien que hay pesimismos que tienen la significación de un optimismo paradójico. Muy lejos de suponer la renuncia y la condenación de la existencia, ellos propagan, con su descontento de lo actual, la necesidad de renovarla. Lo que a la Humanidad importa salvar contra toda negación pesimista es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres.¹³

Y agrega:

Ninguna firme educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento cándido o en la ignorancia voluntaria. Todo problema propuesto al pensamiento humano por la Duda; toda sincera reconvención que sobre Dios o la Naturaleza se fulmine, del seno del desaliento y el dolor, tienen derecho a que les dejemos llegar a nuestra conciencia y a que los afrontemos. Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge, y no esquivando su interrogación formidable.¹⁴

Ambos pasajes del *Ariel* provienen del *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884) de Guyau y se ubican en el polo más liberal que podemos reconocer en la argumentación del ensayista uruguayo. La duda, el escepticismo, la razón y la crítica, patrimonios de la tradición racionalista e ilustrada occidental –por muchas interpelaciones que pudieran hacerse al dogmatismo de esta última– seguían teniendo valor, a juicio del francés, a fines del siglo xix y principios del xx. En *Esquisse*, Guyau llegaría a cuestionar con vehemencia

10. No son de extrañar estas lecturas en las que se entrelazan Nietzsche y Kropotkin si tenemos en cuenta que el propio autor de *Así habló Zaratustra* fue muy leído por los anarquistas norteamericanos de fines del siglo xix. V., por ejemplo, Jennifer Ratner-Rosenhagen: *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, pp. 64-72.

11. J.-M. Guyau: *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction*, Johnson's Court, Fleet, Londres, 1898, pp. 7-37.

12. *Ibíd.*, pp. 45-70.

13. J.E. Rodó: ob. cit., p. 8.

14. *Ibíd.*, p. 7.

el sistema de sanciones morales y religiosas del catolicismo, y en otro tratado sobre la irreligiosidad del futuro, junto con la crítica del creciente individualismo y materialismo occidentales, propondrá también una curiosa rearticulación del ideario estoico del republicanismo y una defensa de la «expansión del yo» por medio del conocimiento¹⁵.

La lectura calibanista de Rodó basa su crítica en la tensión binaria entre Ariel y Calibán y entre EEUU y América Latina, pero subvalora al personaje central del ensayo, Próspero, que es quien habla a la juventud latinoamericana desde los presupuestos de ese nuevo liberalismo finisecular. Rodó inicia su ensayo, a la manera de Sarmiento en *Facundo* (1845) o de Martí al final de *Nuestra América* (1891), con una invocación:

«invoco a Ariel como mi numen», dice Próspero¹⁶. Quien interpela y, a la vez, suma a su diálogo a la juventud latinoamericana del siglo xx es Próspero, no Ariel, y es ese lenguaje, que tanto debe a Guyau, el que logrará el mayor predicamento en las nuevas generaciones del siglo xx.

Rodó traza un arco de enunciación que parte de valores de gran atractivo para la juventud, como la «esperanza», el «entusiasmo», la «experiencia», la «vida» o la «utopía», pero lo hace sin descartar el rol crítico del descontento y la duda, del pesimismo y la inconformidad¹⁷. Es fácilmente identificable la huella de esta manera de pensar el futuro en intelectuales de la primera mitad del siglo xx latinoamericano, como Pedro Henríquez Ureña y Jorge Mañach, Alfonso Reyes y José Vasconcelos, quienes también intentaron armonizar las moralidades de la fe y la duda. Lo distintivo de Rodó es que esta moralización, que avanza hacia la estética por la vía de una identidad entre lo bueno y lo bello y hacia un republicanismo cristiano por medio de una defensa de la caridad y la misericordia, en modo alguno recae en el conservadurismo católico de fines del siglo xix, ese conservadurismo que podemos asociar con el pontificado de Pío ix,

**Rodó traza un arco de
enunciación que parte
de valores de gran atractivo
para la juventud, como la
«esperanza», el «entusiasmo»,
la «experiencia», la «vida»
o la «utopía», pero lo hace
sin descartar el rol crítico
del descontento y la duda, del
pesimismo y la inconformidad ■**

15. J.-M. Guyau: ob. cit., pp. 193-207; y *The Non Religion of the Future. A Sociology Study*, Henry Holt, Nueva York, 1897, pp. 390-410 y 477-500.

16. J.E. Rodó: ob. cit., p. 2.

17. *Ibíd.*, p. 5.

la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus errorum* (1864) y el Concilio Vaticano I (1868), que declararon heréticos el liberalismo y el socialismo¹⁸.

Desde el punto de vista intelectual, la operación de Rodó es tan sofisticada que puede definirse como una expropiación, desde el liberalismo y el republicanis-

La operación de Rodó es tan sofisticada que puede definirse como una expropiación, desde el liberalismo y el republicanismo, de los tópicos fundamentales del discurso conservador y católico posterior a 1848: la latinidad, el helenismo, el antiutilitarismo, la solidaridad, la comunión ■

mo, de los tópicos fundamentales del discurso conservador y católico posterior a 1848: la latinidad, el helenismo, el antiutilitarismo, la solidaridad, la comunión; en pocas palabras, la «santidad purificadora del bien»¹⁹. Rodó llevó a cabo ese hurto doctrinal sin abandonar una matriz liberal y republicana con suficientes elementos aristocráticos o antidemocráticos como para enajenar sus interlocuciones con una visión estamental e, incluso, evolucionista de la socie-

dad. El uruguayo, que cita todavía con adhesión a Comte en el *Ariel*, es una buena muestra de que en América Latina, como en Francia y en España, el espiritualismo decimonónico no siempre implicó la ruptura con el positivismo.

La cita de Comte en el *Ariel* es de la mayor relevancia para comprender un aspecto central del texto, que con frecuencia se elude y que tiene que ver con la crítica de Rodó a la democracia y a la igualdad. En su célebre «Introducción» a las *Obras completas* de Rodó (1957), acremente criticada por Fernández Retamar en *Calibán*²⁰, el estudioso uruguayo Emir Rodríguez Monegal intuyó que en ese pasaje se encontraba el centro de la filosofía política arielista: un centro, por decirlo así, ubicado en la periferia del positivismo eugenésico y darwinista, pero todavía cercano a la utopía liberal y republicana del siglo xix latinoamericano y a las conexiones de esta con los socialismos románticos que se articularon en Europa y América en torno de 1848. Leamos el pasaje una vez más:

18. *Ibíd.*, p. 17.

19. *Ibíd.*

20. R. Fernández Retamar: *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, Diógenes, México, DF, 1971, pp. 32-33.

Auguste Comte ha señalado bien este peligro de las civilizaciones avanzadas. Un alto estado de perfeccionamiento social tiene para él un grave inconveniente en la facilidad que suscita la aparición de espíritus deformados y estrechos; de espíritus «muy capaces bajo un aspecto único y monstruosamente ineptos bajo todos los otros». El empequeñecimiento de un cerebro humano por el comercio continuo de un solo género de ideas, por el ejercicio indefinido de un solo modo de actividad, es para Comte un resultado comparable a la mísera suerte del obrero a quien la división del trabajo de taller obliga a consumir en la invariable operación de un detalle mecánico todas las energías de su vida.²¹

Este Rodó, próximo a Marx y también a Alexis de Tocqueville, que critica el automatismo y el maquinismo del modo de producción moderno por lo que tiene de capitalista y no por lo que tiene de «sajón» o «nórdico», es el que le habla con mayores posibilidades de recepción a la juventud latinoamericana del siglo xx. Y es esa plataforma liberal y republicana la que, en su núcleo antijacobino, está en la raíz de la crítica de Rodó a la democracia y a la igualdad. Los lectores calibanistas recuerdan siempre la crítica del uruguayo al «abominable y reaccionario espíritu» del superhombre nietzscheano, pero prefieren voltear la vista a las varias impugnaciones del igualitarismo democrático que encontramos en *Ariel*²².

El mecanicismo de la economía capitalista, trasladado a la política, producía según Rodó una «concepción mecánica del gobierno», que él veía encarnada en la democracia. Pero su crítica de la democracia no provenía únicamente de un aristocratismo espiritual, similar al de Tocqueville, expresado en esa «realidad fatal» de la «oposición entre el régimen de la democracia y la alta vida del espíritu»; sobre todo, cuando la democracia «significa el desconocimiento de las desigualdades legítimas y la sustitución de la fe en el heroísmo» carlyleano²³. La impugnación arrastra muchos elementos del liberalismo antijacobino del siglo xix, pero introduce elementos de un republicanismo cristiano ligado a valores de solidaridad y fraternidad.

Para comprender mejor esta intersección entre liberalismo antijacobino y republicanismo cristiano tal vez haya que leer, como recomendaba Raimundo Lazo, además del *Ariel*, el debate sobre «liberalismo y jacobinismo» que sostuvo Rodó en la prensa de Montevideo luego de que la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública de Uruguay decretara, en 1906, la supresión

21. J.E. Rodó: ob. cit., p. 11.

22. *Ibíd.*, pp. 32-33.

23. *Ibíd.*, pp. 26-27.

de los crucifijos en los hospitales. Rodó se opuso en una larga serie de artículos en la prensa argumentando que esta medida debía ser definida como «jacobina»²⁴. Frente a ese jacobinismo, Rodó reiteraba su apuesta por un liberalismo laico en el que la separación entre Estado e Iglesia no supusiera el ateísmo, la persecución o la estigmatización de las creencias religiosas.

En esos escritos, Rodó volvía a articular la lengua de la juventud. Un mundo en el que la esfera pública se viera despojada de símbolos de esperanza y de fe, sin censurar jamás la duda o el escepticismo, le parecía al gran ensayista uruguayo la peor pesadilla de la modernidad. Su resistencia frente a esta, como la de Martí, no partía en modo alguno de los dispositivos tradicionales del conservadurismo católico ni del radicalismo populista, repertorio, a su juicio, tan intransigente como el de los defensores de las viejas jerarquías sociales. El liberalismo y el republicanismo de Rodó y Martí tienen mucho que decir todavía a los jóvenes latinoamericanos del siglo xxi, siempre y cuando no se trasladen mecánicamente a las condiciones de la globalización contemporánea. ☐

24. *Ibíd.*, pp. 67-74.

El poder de las masas urbanas

En diálogo con
Latinoamérica: las
ciudades y las ideas,
de José Luis Romero

La cultura de masas y el populismo, derivados de la consolidación de las modernas urbes latinoamericanas, nunca fueron fácilmente digeribles, ni para el conservadurismo elitista ni tampoco para amplios sectores de las izquierdas. En eso radica uno de los grandes aportes de José Luis Romero, quien, sin ser populista –era un militante socialista–, entendió el idioma en que se expresaban las masas y comprendió como pocos el tipo de energía que ellas contenían. Su sutil análisis de lo que llamó creativamente el «folclore aluvial» no es solo un análisis histórico, sino un herramienta para entender situaciones contemporáneas, esas que a su vez generan crisis y cambio social.

JESÚS MARTÍN-BARBERO

Este texto recoge una larga comunicación con el libro *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, del historiador argentino José Luis Romero. Y la palabra «comunicación» significa aquí una lectura-conversación en la que, hablando de las mismas cosas, con el paso del tiempo se dicen/escuchan cosas nuevas, pues varias ideas de ese libro no solo no pierden vigencia sino que se renuevan, esto es, se tornan capaces de iluminar situaciones y procesos que

Jesús Martín-Barbero: doctor en Filosofía, con estudios de posdoctorado en Antropología y Semiótica en la Escuela de Altos Estudios de París. Vive en Colombia desde los años 70. Participó como profesor visitante en la Universidad Libre de Berlín, la Universidad de Nueva York, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Lima, entre muchas otras. Es autor de *De los medios a las mediaciones* (Gustavo Gili, Barcelona, 1987), *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva* (con Germán Rey, Gedisa, Barcelona, 2000) y de varias obras más relacionadas con la comunicación y la cultura contemporánea.

Palabras claves: ciudad, cultura de masas, populismo, José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*.

están aconteciendo mucho después de su aparición, procesos que, viniendo a trastornar gran parte del instrumental analítico más «actual», hallan sin embargo atisbos, claves y pistas de comprensión en ese libro, publicado en junio de 1976. En el prólogo, el también historiador Luis Alberto Romero recuerda que

Dos meses después del golpe que inició en la Argentina la más sangrienta dictadura militar, Siglo XXI-Argentina, la editorial que lo publicó, acababa de ser allanada por los militares; varios de sus directivos fueron puestos en prisión y otros abandonaron el país, siendo finalmente cerrada la editorial (...) La repercusión inicial de ese libro fue escasa. Las aulas universitarias estaban vacías y quienes podían leerlo con interés estaban muertos o exiliados. En el mundo académico internacional prácticamente no hubo comentarios, quizá porque el libro no seguía los cánones formales: no tenía citas a pie de página ni recogía las *cuestiones en debate*.¹

La ausencia de lectores en el tiempo de su aparición –salvo un pequeño grupo de visionarios como él: Tulio Halperin Donghi, Jorge E. Hardoy, Ángel Rama, Leopoldo Zea– nos da, paradójicamente, una de las más certeras pistas para entender todo lo que en ese libro había/habría de *anticipaciones*: de un lado, se evidencia que el libro hablaba menos para su tiempo que para el de hoy; y de otro, que apostaba a una temporalidad larga, como *larga* fue la duración en que inscribió su concepción de la historia, o mejor, de la «vida histórica», no conformada por hechos sino por procesos, por el entramado de procesos, y muy especialmente por aquellos que generan la crisis y el cambio.

En ese mismo prólogo se afirma que J.L. Romero fue ante todo «un historiador de *las crisis* –desde las del imperio romano a las del mundo burgués– persiguiendo en cada una de ellas el instante de la emergencia de lo nuevo por entre los resquicios del mundo constituido, el momento de tensión entre lo creado, consolidado en estructuras, y la creación, el impulso creador de la acción humana»². Se trata entonces de la comprensión de la inteligibilidad de las crisis que desvertebraron el mundo occidental –primero, la del orden feudal del Medioevo con la emergencia de las burguesías, y luego, las del mundo burgués a partir del romanticismo y el socialismo–, hasta la comprensión de la formación de Argentina como nación y la nueva complejidad histórica que emerge con el mundo urbano latinoamericano.

1. L.A. Romero: «Prólogo» en J.L. Romero: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001, p. 1.

2. Íbid., p. 5. V. tb. J.L. Romero: *Crisis históricas e interpretaciones historiográficas*, selección, prólogo y notas adicionales de Julián Gallego, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2009.

Como Walter Benjamin, Romero se interesa primordialmente por lo que en el pasado desestabiliza el presente pues es fermento del futuro. De ahí que en lugar de hablar de *historia* introdujera como concepto clave de su trabajo el de *vida histórica*, que es ya un fuerte indicador del modo en que los diversos tiempos se entrelazan y comunican entre sí. En lugar de atribuir al pasado algún tipo de razón o verdad especial en la que residiría el secreto del presente,

Romero se propone más bien lo contrario: lo que puede buscarse en el pasado son las señales de cómo y con qué materiales se dibuja el futuro. El gesto de pensar el pasado desde el futuro, en el militante socialista que fue Romero, dinamizaba su osadía intelectual hasta permitirle pensar –contra el eurocentrismo que hegemonizaba las ciencias sociales– la historia de la cultura occidental desde América Latina. En ello se adelantaba a los muy famosos franceses de los *Annales*, pues como reconoció, tardía pero noblemente, Jacques Le Goff, el historiador argentino había sido un pionero de las representaciones y del imaginario y había ido aún más lejos que ellos.

Debemos a Alessandro Baricco el habernos recordado en *Los bárbaros*, su libro sobre la *mutación* contemporánea, cuál era el horizonte teórico de Benjamin más allá de sus escritos explícitos sobre filosofía de la historia:

no intentaba entender qué era el mundo sino, en todos los casos, saber *en qué estaba convirtiéndose el mundo*. Pues lo que le fascinaba en el presente eran los indicios de las mutaciones que acabarían disolviendo ese presente. Para él comprender no significaba situar su objeto de estudio en el mapa reconocido de lo real, definiendo qué era, sino intuir de qué manera ese objeto modificaría el mapa volviéndolo irreconocible.³

Que esa era la envergadura del proyecto y el trayecto historiográfico de Romero lo demuestra el que uno de los tres primeros artículos que publicó ya llevara el título «La inteligibilidad del mundo» (1951), y que su segundo libro, publicado en 1953, se titulara *La cultura occidental*. Según su amigo, y también historiador, Tulio Halperin Donghi, el proceso de fondo no se jugó en el espacio especializado del historiador sino en «la solidaridad íntima entre la elaboración de la

Como Benjamin, Romero se interesa primordialmente por lo que en el pasado desestabiliza el presente pues es fermento del futuro. De ahí que en lugar de hablar de *historia* introdujera como concepto clave de su trabajo el de *vida histórica* ■

3. A. Baricco: *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 24, énfasis mío.

imagen del pasado por el historiador y el trazado del paisaje político y social del presente por el ciudadano y el militante», especialmente cuando la polarización política que desgarró a Argentina quiebra esa solidaridad:

se produce en Romero la separación entre la mirada del historiador y la del ciudadano, con una consecuencia para la primera: la exploración histórica de la Argentina se resuelve (casi diría que se disuelve) en la de Latinoamérica (...). Romero había construido su historia argentina *a partir del futuro*, y había sido precisamente el vínculo con ese futuro el que lo había llevado a concentrar la atención en los rasgos del pasado nacional que parecían prometer a la Argentina un destino excepcional en Hispanoamérica; desatado ese vínculo los rasgos comunes pasaban necesariamente al primer plano.⁴

Lo que pasa al primer plano es el trasfondo latinoamericano, que ya había estado muy presente en Romero, solo que menos en términos de contenidos que de forma. Asimilo *forma* aquí a los *tipos de sociedad* en el sentido weberiano, esto es, a las modalidades en que se cohesiona una sociedad. De ahí que los trabajos de Romero sobre Latinoamérica, anteriores a sus dos grandes libros sobre las ciudades y las ideas, y sobre las situaciones y las ideologías, se hallan tanto o más entramados con la sociología que con la historia. Y no solo con la macrosociología a lo Max Weber, sino también con la microsociología a lo Georg Simmel y Benjamin. Pues solamente habiendo observado, descrito y analizado a la vez las *formas* de sociedad y las *prácticas* sociales en Latinoamérica pudo llegar Romero a tejer una historia de las ciudades y las ideas tan bien trabada en sus procesos largos como detallista en la vida cotidiana de casi todos sus países, grandes y chicos. Y si una fuente clave de *nuestro* libro es la literatura, es porque en ella –como se atrevió a pensar el filósofo norteamericano Richard Rorty⁵– tenemos la matriz moderna del discurso que posibilita la hibridación de las temporalidades, la larga de la vida social y la corta de la vida individual: es *contando* la vida cotidiana de alguien que *se nos da cuenta* del sentido en que la vida social se inscribe y se desarrolla.

■ Pensar desde Latinoamérica la larga fundación de la ciudad

Solo alguien que había dedicado muchos años al estudio de las crisis que dinamizaron hasta desestabilizar a la primera sociedad medieval pudo rastrear lo que había de cimiento para una nueva sociedad –ya a partir del siglo xi– en la

4. T. Halperin Donghi: «De la historia de Europa a la historia de América» en *Homenaje a José Luis Romero. Anales de Historia Antigua y Medieval* vol. 28, 1995, pp. 5-6, disponible en <www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/aham28.htm>, fecha de consulta: 2/2/2012.

5. «La contingencia del lenguaje» en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

relación entre la larga y borrosa formación de la burguesía y la edificación de la ciudad. Ni militares ni labriegos, los *burgueses* dieron origen y nombre a una nueva moral y forma de vida cuyo medio ambiente fueron las ciudades. «La ciudad fue no solo la forma de vida adoptada por las nuevas sociedades que se constituían, sino que demostró ser el más activo instrumento de cambio del sistema de relaciones económicas y sociales. Las viejas ciudades despertaron de su sueño señorial para movilizar sus recursos, y al tiempo que surgían irrumpieron como nuevas sociedades burguesas con irreprimible fuerza creadora.»⁶. Es decir, frente a tanta historiografía de poca monta que nos había reducido la Edad Media a un asunto de caballeros y castillos, muchedumbres campesinas y pestes y, sobre todo, dominio de la Iglesia sobre unos y

**«Las viejas ciudades
despertaron de su sueño
señorial para movilizar sus
recursos, y al tiempo que
surgían irrumpieron como
nuevas sociedades
burguesas con irreprimible
fuerza creadora» ■**

otros, Romero nos descubre un mundo medieval que se fue configurando de manera muy lenta a partir de las tensiones que movilizaban la sociedad/mentalidad medieval, muy especialmente a partir de la *reinvención cultural* de la ciudad. No es otra cosa lo que va a permitir a los conquistadores españoles llevar a las Américas una ciudad que es menos una forma de construirla –aunque incluya también el *damero*– que el proyecto de fundarla en cuanto sociedad urbana. Otra cosa es que, mientras que al fundar una ciudad los conquistadores creían introducir una cultura íntegra y absoluta en un territorio completamente vacío de cultura, la realidad sociocultural resultara tan radicalmente otra. Pues frente a unos conquistadores españoles que llegaban al «nuevo mundo» buscando escapar a la obsesión del largo y denso mestizaje con árabes y judíos –lo que fuera fuente de riqueza se había tornado en maldición, ya que cualquier mezcla de sangres era sospechosa para, y condenable por, la Inquisición–, la realidad urbana de este continente empezó pronto a burlarse del designio ideológico, religioso-político, que entrañaba su propia fundación. «La ciudad real tomó conciencia de que era una sociedad urbana compuesta de sus integrantes reales: los españoles, los criollos, los indios, los mestizos, los negros, los mulatos y los zambos *todos unidos inexorablemente a pesar de su ordenamiento jerárquico, unidos en un proceso que los conducía, inexorablemente también a su interpenetración y a los azares de la movilidad social*»⁷.

6. J.L. Romero: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo xxi, México, 1976, p. 24. Salvo indicación, las citas de la obra corresponden a esta edición.

7. *Ibíd.*, pp. 13 y 16, énfasis mío.

He ahí, puestos en escena ya, junto a las claves de la situación, los motivos de la tensión, de la crisis: los imparable mestizajes y las movilidades sociales. De manera que, aun en la primera fundación, la de la *ciudad hidalga*, mientras la clase señorial estaba convencida de que su misión era trascendente, puesto que su fundamento era sobrenatural, de las entrañas del movimiento mercantil que había posibilitado el «descubrimiento» y la conquista emergieron tensiones y contradicciones que desbordaron el designio sagrado y la misión señorial: «el lujo dispendioso del patricio enriquecido lo acercó por el modo de vida al noble, y la mediocridad económica del aristócrata empobrecido lo hizo descender a una modesta burguesía; los escalones intermedios de tan sutil y compleja escala terminaron por crear una gama muy tenue en el sector de las clases altas»⁸.

Al mismo tiempo que los movimientos económicos empezaron a desquiciar la rígida jerarquía política y eclesiástica, del lado sociocultural provinieron otras tensiones y movilidades tan fuertes, que la propia «mentalidad fundadora» –la idea de que se fundaba la ciudad sobre la nada, esto es, sobre un continente vacío de población y de culturas– se vio enfrentada al surgimiento de las más diversas figuras de linajes espurios, nacidos de las mezclas de criollos con indios y negros, mulatos y zambos, cambujos, barcinos, tente-en-el-aire o zambayos; y reclamando hidalguía, los nativos iban del pollo mexicano y el cachaco bogotano hasta el guaso argentino y el charro mexicano. Las ciudades se tornaron primero –segunda mitad del siglo XVIII– en *criollas*, pues la cantidad de nativos españoles sufrió la desproporción del crecimiento de los nativos de estas tierras. Esa desproporción acriolló la sociedad entera, que pasó de estar regida y comandada por gentes que se hallaban de paso «haciendo la América» –o sea, acumulando riqueza y ascenso social para retornar cuanto antes a España–, a una sociedad poblada en su mayoría por nativos que no conocían más tierras que estas: las de la ciudad o las de la hacienda.

Romero observa esa masa de población no solo cultural sino socialmente, pues el color de piel marcaba en los cuerpos las diferencias de origen y la división entre libertos y esclavos. Esta división social se convertiría poco después en la división entre patricios y siervos, cuando las *burguesías criollas* asumieron las primeras reformas sociales que transformaron las ciudades criollas en ciudades *patricias*. Se trata de una transformación que contenía dos procesos: el inicio de un cambio de mentalidad en la jerarquización política

8. *Ibíd.*, p. 33.

y un cambio de costumbres en la incipiente plebe urbana que, aunque minoritaria frente a la plebe campesina, expandió hacia esta ciertos «hábitos urbanos» ligados a la creciente importación desde Europa de vestidos y muebles, alimentos y vajillas y, sobre todo, instrumentos y herramientas de trabajo y máquinas. Eran al mismo tiempo los esbozos de la ciudad industrial, que se asomaba desde los talleres de artesanos y las primeras fábricas de gas para la iluminación nocturna, y de una ciudad que se ideologizaba polarizadamente entre conservadores y liberales. Sin olvidar esa otra ideología más poderosa aún que fue la *nacionalista*:

enfrentada con las concepciones supranacionales y las regionales, se manifestó en la obra de los historiadores que se propusieron *indagar genéticamente* la formación de la nacionalidad, y su preexistencia con respecto al sentimiento regional (...) Por eso gran parte de las luchas ideológicas se dieron a través de los textos constitucionales pero a veces lo que triunfó fue un texto transicional.⁹

La otra dimensión clave de los cambios en esos años son, para Romero, las transformaciones físicas de la ciudad, pues aunque solo Río de Janeiro tuvo una remodelación por urbanistas que buscaron rediseñar su estructura siguiendo lo hecho en París por Haussmann, fueron muchas las que en los inicios del siglo XIX, en coincidencia con el quiebre de la sociedad tradicional que implicó la independencia, buscaron modernizarse pavimentando algunas calles principales, introduciendo el transporte colectivo (tranvías tirados por caballos) y organizando los sistemas de aprovisionamiento de alimentos y los servicios de seguridad. Y fue en medio de esos procesos iniciales de transformación urbana cuando sobrevino la primera *crisis* que movilizó contradicciones verdaderamente modernas: «Criollismo y europeísmo libraron una batalla sin cuartel disputándose el primado de las costumbres: si la convivencia criolla pudo resistir las influencias europeas fue sobre todo por el vigor que aún tenían las clases populares y medias»¹⁰. La mayor originalidad se halla en el análisis que hace Romero de la complejidad de esa nueva

La mayor originalidad se halla en el análisis que hace Romero de la complejidad de esa nueva crisis –la que viven las ciudades *burguesas* y *masificadas*–, en la que adquiere su forma (o formas) y su sentido la modernidad latinoamericana ■

9. *Ibíd.*, pp. 213-215 (e.m.).

10. *Ibíd.*, p. 235.

crisis –la que viven las ciudades *burguesas y masificadas*–, en la que adquiere su forma (o *formas*) y su sentido la modernidad latinoamericana.

■ El estallido de la energía *contenida* en la masa urbana

De pronto pareció que había mucha más gente, que se movía más, que gritaba más, que tenía más iniciativa. Y de hecho hubo más gente y en poco tiempo se vio que constituía una fuerza nueva que crecía como un torrente. Hubo una especie de explosión de gente en la que no se podía medir exactamente cuánto era mayor el número y cuánto era mayor la decisión de muchos para conseguir que se contara con ellos y se los oyera. Eran las ciudades que empezaban a masificarse.

J.L. Romero

Convencidos por los funcionalistas, ya sean imperialistas o antiimperialistas, de que son los medios de comunicación los que han masificado la sociedad –y de que ya estamos saliendo de esa sociedad por obra y gracia de otros «medios», las tecnologías digitales–, nos resulta cada día más provocador y esclarecedor el párrafo de Romero que introduce este apartado¹¹. Pues frente a la muy reaccionaria coincidencia europea de los grandes –Alexis de Tocqueville, Gustave Le Bon, Sigmund Freud¹²– en pensar el surgimiento de las masas urbanas como *reacción de la irracionalidad* de las mayorías frente a la hegemonía de la lúcida razón de la minoría, ha sido este historiador latinoamericano uno de los primeros en ver que las ciudades se masificaron cuando, asociada a la crisis de los años 30, se va a desencadenar una doble emigración –tanto hacia América del Sur como hacia la del Norte–, proveniente de países europeos o salida del campo y llegada a la ciudad.

El título del libro que estamos reseñando remite al primer párrafo del último capítulo: «La crisis de 1930 unificó visiblemente el destino latinoamericano»¹³, y la envergadura del desafío intelectual que eso representa se halla sintetizada así: «Las ciudades fueron sobre todo la pantalla en la que los cambios sociales se advirtieron mejor y, en consecuencia, donde quedó más al desnudo la crisis del sistema interpretativo de la nueva realidad. La sociedad urbana, que comenzaba a ser multitudinaria, provocaba la quiebra del viejo sistema común de normas y valores sin que ningún otro lo reemplazara»¹⁴.

11. *Ibíd.*, p. 319.

12. V. un apretado debate sobre ese tema en J. Martín-Barbero: «Ni pueblo ni clases: la sociedad de masas» en *De los medios a las mediaciones*, pp. 31-47.

13. J.L. Romero: *ob. cit.*, p. 319.

14. *Ibíd.*, p. 317.

Los dos últimos capítulos se hallan dedicados a dibujar la figura del «nuevo sistema interpretativo» capaz de permitirnos pensar los cambios desde el nuevo ámbito del que en verdad provienen: *el latinoamericano*, forjándose sobre su capacidad de seguir el espacio de mestizaje con las nuevas mentalidades y sensibilidades de la masa urbana. Y la segunda clave que nos proporciona el libro es volver pensables los modos en que la masa modifica cuantitativa y cualitativamente lo que eran hasta entonces las clases populares, pues *la masa* desarticula las formas tradicionales de reivindicación, participación y representación, y esto afecta al conjunto de la sociedad urbana y sus formas de vida, incluyendo la fisonomía de la ciudad misma. La masa, nos dice Romero, fue durante un buen tiempo marginal, un afuera de la sociedad decente y normal, ya que esa sociedad sentía a la masa no solo como extraña a su mundo sino como peligrosa, por lo que reaccionó con un desprecio que amalgamaba el miedo con el asco. Eso era «lo normal», pues lo que la masa comenzó a hacer visible fue, ni más ni menos, la imposibilidad de seguir manteniendo la rígida organización de las castas y las jerarquías que armaban y sostenían a la vieja sociedad. La enorme aglutinación de gente que se juntó en las ciudades latinoamericanas ensanchó aceleradamente los suburbios hasta desestabilizar la ciudad desde *su centro* espacial y mental: las masas querían trabajo, salud y educación, pero no se podía acceder a esos derechos sin masificarlo todo. Era el poder del propio Estado nacional el desestabilizado por las masas urbanas, ya que estas no encontraban ni en la sociedad local ni en la nacional su lugar político y su mundo cultural. De manera que fue el mantenimiento mismo del poder político el que resultó imposible de preservar sin asumir las más básicas reivindicaciones de esas masas.

Pero todos los grupos políticos con ideología reconocida subestimaron el calado social que significaba la presencia acuciante de las masas urbanas.

Los «conformistas» –como llama Romero a los conservadores– se pusieron a la defensiva de sus privilegios sin la menor concesión. Y en la otra punta del arco ideológico, los «disconformistas tradicionales», ya fueran progresistas, reformistas o revolucionarios –en especial los socialistas y comunistas– también adoptaron una actitud despectiva: «partidarios de una transformación de la estructura, identificaron a la masa como un proletariado-*lumpen*, sin

Era el poder del propio Estado nacional el desestabilizado por las masas urbanas, ya que estas no encontraban ni en la sociedad local ni en la nacional su lugar político y su mundo cultural ■

conciencia de clase ni vocación de lucha»¹⁵. Solamente unos «nuevos disconformistas» aceptaron que el país estaba ante un *nuevo hecho social* y que lo que debía repensarse era el sentido del proceso político. Para ello, esos disconformistas se pusieron a elaborar otra ideología capaz de «canalizar las tendencias eruptivas de la masa, pues, por una parte, intuyeron que la masa era *objetivamente* un aliado potencial de la estructura, y por otra, una ideología inédita que significara una interpretación válida de las situaciones reales, para que pudiera alcanzar el consenso de aquellos a quienes proponía un cambio: fue el populismo»¹⁶. Antes de Juan Perón, ya la habían propuesto Lázaro Cárdenas en México, Getúlio Vargas en Brasil y Víctor Paz Estenssoro con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en Bolivia. Por eso, porque el populismo en ese momento ya era un fenómeno latinoamericano, Romero emplea su lucidez más certera –proveniente de su muy peculiar modo de vivir y pensar socialista– para poner en claro que el populismo «buscaba más que una resignada aceptación de esas condiciones. Buscaba el consenso y lo persiguió despertando en la masa los legítimos motivos del resentimiento»¹⁷.

Para estos oscuros tiempos que vivimos, en los que el gatopardismo populista cubre el espectro entero, desde el autoritarismo militarista de Hugo Chávez hasta el fascismo mafioso del hasta hace poco primer ministro italiano Silvio Berlusconi, el empeño de Romero –alguien que no era populista pero entendió el idioma en que se expresaba la masa y comprendió como pocos el tipo de energía que ella contenía (en su doble sentido)– resulta aleccionador al desentrañar la compleja trama de intereses, ambigüedades y contradicciones que encarnó el populismo entre los años 30 y 60. De ahí que se diera a la tarea de hacer pedagogía ciudadana, primero en sus artículos periodísticos y después en su libro. Hay un artículo de abril de 1946 donde pide a sus compañeros socialistas aclarar «el secreto resorte» que había movido a las masas a apoyar a Perón y dar la espalda al Partido Socialista, pues «la masa es profundamente democrática aunque tenga una idea imprecisa de los medios y los fines de la democracia (...) la masa es pueblo argentino, que no puede ser ni reaccionaria ni fascista, y no hay que apresurarse a condenarla ya que ha seguido a quien la ha conquistado utilizando palabras que se asemejan mucho a las de los socialistas»¹⁸. En *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* –el último de sus libros que vio publicado–, Romero va a dedicar prácticamente

15. *Ibíd.*, p. 380.

16. *Ibíd.*, p. 381.

17. *Ibíd.*, p. 382.

18. J.L. Romero: «La lección de la hora» en *El Iniciador* N° 2, 4/1946.

los dos últimos capítulos a esclarecer algo crucial: que más que una estrategia urdida desde el Estado, el populismo fue un movimiento que dio forma a un compromiso sui géneris entre masas y Estado. Y para no atribuir al populismo una eficacia que no tuvo –a expensas de reducir el actor-masa a una pasividad manipulada–, es indispensable reconocer que fueron las migraciones y las nuevas formas industriales de trabajo las que acarrearón una *hibridación entre clases populares y masas* que transformó radicalmente el sentido de lo popular en la ciudad.

Con la formación de las masas urbanas se produce la gestación de un nuevo modo de existencia de lo popular, que deja de ser ese «otro» constituido por su exterioridad a la modernidad y al mundo de la producción capitalista. Al constituir las en *proletariado de formación aluvial*, según la provocadora expresión de Romero, la masificación de las clases populares y medias implicó una desconcertante paradoja: mientras que lo que buscaban las masas era formar parte de los derechos que proclamaba la sociedad moderna y capitalista, su *integración* a esa sociedad resultaba en la *subversión* de esta. La masificación entrelazó indisolublemente esas dos dinámicas contrarias: la integración a la *sociedad* de las clases populares, cada vez más mayoritarias, implicaba el reconocimiento del derecho de las masas a los bienes y servicios que hasta entonces habían sido privilegio de unos pocos; y la desintegración de aquella «vieja» sociedad semifeudal, que seguía cohesionada por la persistencia de una clase privilegiada que todavía vivía como una casta, se convirtió en indispensable para que la *sociedad* conquistara su significación moderna.

Con la formación de las masas urbanas se produce la gestación de un nuevo modo de existencia de lo popular, que deja de ser ese «otro» constituido por su exterioridad a la modernidad y al mundo de la producción capitalista ■

Se entenderá mejor ahora la afirmación con que empecé este segundo apartado: *masa, masas y masificación* son en el pensamiento y lenguaje de Romero la denominación de un nuevo actor social y de unos procesos de transformación radical de la sociedad, con lo que esas categorías se hallan en las antípodas tanto de la funcionalista idea proveniente de Estados Unidos según la cual la masificación es *un efecto de los medios*, como del funcionalismo marxista, y más precisamente althusseriano, según el cual la masificación resulta de la acción que ejercen *los aparatos ideológicos de*

Estado –que no son solo los medios de comunicación, aunque estos son su principal eslabón o aglutinante–. Liberada de esa facilista y deformadora identificación, la historia de la formación de las masas en Latinoamérica se torna decisiva para comprender la contradicción en que se juega la no conciencia –o mejor, *la experiencia*– de clase que había en ellas. Es lo que para Juan Carlos Portantiero configura la «desviación latinoamericana»: el modo en que las clases populares llegan a constituirse en actores sociales al no seguir la ruta clásica, o de la clásica izquierda, sino a través de una crisis política peculiar, la que acompaña los procesos de industrialización que, desde los años 30, fueron poniendo a esas clases en *relación directa* con el Estado. Esta peculiar relación llevó a las clases populares de nuestros países a «penetrar en el juego político antes de haberse constituido en sujetos como clase»¹⁹. Y de ahí proceden las dos secuelas que más han descolocado a las izquierdas clásicas del siglo xx: en primer lugar, la constitución de un *sindicalismo político*, que define su acción en la interlocución con el Estado antes que con las empresas (como es el caso «aberrante» de México y Argentina, y también de Bolivia en aquellos años); y en segundo lugar, el hecho de que el populismo de entonces posibilitó «una experiencia de clase que nacionalizó a las grandes masas y les otorgó ciudadanía»²⁰. Ello implica, tanto para Romero como para Portantiero, que si como proyecto estatal el populismo está políticamente desfasado/desbordado, y hasta pervertido, como *fase de constitución política de los sectores populares* sigue siendo una seña de identidad latinoamericana.

Frente a las clases altas y su desprecio por la aparición de una oferta masiva de *bienes culturales sin estilo*, y frente a las clases medias que veían en la masificación un ataque a su *íntima necesidad de diferenciación*, las clases populares vieron allí tanto la oportunidad de su supervivencia como la posibilidad de *su acceso y su ascenso culturales*. Fue en este aspecto donde el primer historiador de la cultura en Latinoamérica cobró su verdadera talla, que consistió en ver en la cultura de masas una cultura no solo *hecha para las masas* sino en la que ellas *encontraron reasumidas sus músicas, sus narrativas y sus imaginarios* por arte y milagro de esos aparatos que, para la mayoría de las izquierdas, eran fuentes de degradación cultural y alienación política: la radio, el cine, el sainete y el fútbol.

19. J.C. Portantiero: «Lo nacional popular y la alternativa democrática en América Latina» en AAVV: *América Latina 80*, Desco, Lima, 1981, pp. 217-240.

20. *Ibíd.*, p. 234.

Le debemos a José Luis Romero no solo la nominación más original en castellano de la cultura de masas, el «folclore aluvial»²¹, sino la primera caracterización sociológica no maniquea de esa cultura en América Latina. Pues al igual que Benjamin, el historiador argentino pensó la cultura de masas más desde la experiencia y la sensibilidad que en ella accedían a la expresión pública que desde la elitista y consolatoria perspectiva de la mera manipulación. ☐

21. J.L. Romero: *Las ideologías de la cultura nacional*, Cedral, Buenos Aires, 1982, p. 67.

América Latina y la economía global

En diálogo con

Dialéctica de la dependencia, de

Ruy Mauro Marini

El carácter sui géneris del capitalismo latinoamericano dio lugar a largas controversias que se enfocaban en sus «deformaciones» o «insuficiencias» respecto al desarrollo del capitalismo clásico. Las tesis de Ruy Marini –que parten del análisis de la integración tardía al mercado mundial de las burguesías periféricas– distinguen entre situaciones de colonialidad y situaciones de dependencia y, al mismo tiempo, buscan articular dialécticamente la cuestión nacional con la dimensión clasista dentro de cada Estado latinoamericano. *Dialéctica de la dependencia* es sin duda un aporte fundamental en la construcción del pensamiento crítico latinoamericano.

EMIR SADER

El pensamiento social latinoamericano se enfrentó, a lo largo de su desarrollo, a un dilema que lo aprisionó y que tuvo siempre dificultad para resolver. Varias de sus vertientes privilegiaron el análisis de la inserción internacional como eje para comprender la naturaleza dependiente de las economías de la región. Otras destacaban como centrales las relaciones de clase dentro de cada país. Prácticamente no había discusión entre estas dos posiciones.

Emir Sader: secretario ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Su último libro publicado es *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires, 2009).

Palabras claves: capitalismo, dependencia, plusvalía, centro, periferia, Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, América Latina.

Las primeras fueron catalogadas como nacionalistas, por privilegiar la «cuestión nacional» y la contradicción principal nación/imperialismo. Las otras, como clasistas, por privilegiar las contradicciones de clase. Ambas apuntaban hacia elementos sin duda reales, pero al mismo tiempo aparecían como reduccionistas; una por excluir las relaciones de clase, la otra por subestimar la inserción internacional como países capitalistas dependientes. El problema es que, más allá de aceptar que ambas dimensiones son fundamentales, se trata de establecer cuál es la relación entre ellas. Como sustrato de estas dificultades, aparecía el hecho de que las economías latinoamericanas presentan peculiaridades que a veces eran vistas como «insuficiencias» y otras como «deformaciones» frente al parámetro del modo de producción capitalista «puro», es decir, el que operaba en las economías capitalistas avanzadas. Estas peculiaridades del capitalismo dependiente conducían a lo que André Gunder Frank llamó el «desarrollo del subdesarrollo»¹.

En este panorama, Ruy Mauro Marini introduce una distinción central entre la situación colonial y la situación de dependencia, y apuesta teóricamente a captar la originalidad del desarrollo latinoamericano priorizando el análisis de los mecanismos económicos de la subordinación como sustrato de los mecanismos extraeconómicos. Así, señala, no es porque se cometieron abusos en contra de las naciones no industriales que estas se volvieron económicamente débiles, sino que, porque eran débiles, se abusó de ellas.

*Dialéctica de la dependencia*² es, en efecto, una dialéctica en el sentido pleno del término, porque logra una síntesis superior entre la cuestión nacional y la dimensión de la lucha de clases. La obra fue escrita en 1972, cuando Marini logró escapar de la dinámica infernal con que vivíamos los acontecimientos en el Chile de Salvador Allende, para ir a México, donde consiguió el tiempo y la calma necesarios para concluirla. El libro se transformó en uno de los más vendidos del pensamiento social latinoamericano y en una referencia para el marxismo contemporáneo en el continente y en el llamado «Tercer Mundo».

Marini construye su tesis a partir de un elemento nuclear: la integración tardía de las burguesías periféricas al mercado mundial, en condiciones inferiores para enfrentar la competencia. Esa inserción tardía hace que tengan dificultades para competir –en términos de productividad y de desarrollo

1. «Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista» en *Pensamiento Crítico* N° 13, 1968.

2. Era, México, 1973. El libro de Marini fue reeditado por Clacso dentro de la antología *América Latina: dependencia y globalización*.

tecnológico– con las burguesías de los países centrales del capitalismo. Por esa razón, las burguesías periféricas van a buscar sus ventajas comparativas en la superexplotación del trabajo, extrayendo de la clase trabajadora de sus países ganancias extras que les permitan recuperar ciertos grados de competitividad en el mercado internacional. Las burguesías nacionales disputarán así la mano de obra barata con las corporaciones multinacionales que vienen a disfrutar de las condiciones favorables en la periferia.

De esta manera, se unen a las formas tradicionales de plusvalía –absoluta y relativa– formas nuevas, disfrazadas, de superexplotación de la fuerza de trabajo. Se valen de que esta es la única mercancía que, además de multiplicar su valor, no está mecánicamente condicionada por la ley de la oferta y la demanda. Una de las características de las formaciones sociales de la periferia del capitalismo es precisamente el excedente de fuerza de trabajo, lo que favorece su devaluación, su venta por debajo de su valor. Se genera así una dinámica de inserción subordinada en el mercado internacional y formaciones sociales «deformadas».

El desarrollo del capitalismo dependiente latinoamericano se logra, en primer lugar, cumpliendo el rol de abastecedor de productos agrícolas para el mercado europeo, en fuerte expansión por la Revolución Industrial y la multiplicación de la clase trabajadora:

El fuerte incremento en la clase obrera industrial y, en general, de la población urbana ocupada en la industria y en los servicios, que se verifica en los países industriales en el siglo pasado, no hubiera podido tener lugar si estos no hubieran contado con los medios de subsistencia de origen agropecuario proporcionados en forma considerable por los países latinoamericanos.³

Pero el subcontinente latinoamericano no limitó su aporte a la producción agropecuaria. Así, continúa Marini,

no se redujo a eso la función cumplida por América Latina en el desarrollo del capitalismo: a su capacidad para crear una oferta mundial de alimentos, que aparece como condición necesaria de su inserción en la economía internacional capitalista, se agregará pronto la de contribuir a la formación de un mercado de materias primas industriales, cuya importancia crece en función del mismo desarrollo industrial.⁴

3. Ob. cit., pp. 20-21.

4. *Ibíd.*, pp. 21-22.

De este modo, el lugar de América Latina en la economía mundial trasciende la simple respuesta a los requerimientos de los procesos de acumulación en los países centrales. La periferia contribuirá así a que el eje de la acumulación en la economía industrial se desplace de la producción de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa. En otras palabras, Marini indica que, de esa forma, la acumulación en los países del centro del sistema pasa a depender más del aumento de la capacidad productiva del trabajo que simplemente de la explotación del trabajador, paso fundamental para el salto en la capacidad productiva del capitalismo que permitirá la llamada «Revolución Industrial». «Sin embargo –advierte Marini– el desarrollo de la producción latinoamericana, que permite a la región coadyuvar a este cambio cualitativo en los países centrales, se dará fundamentalmente con base en una mayor explotación del trabajador»⁵. Y apunta que es este carácter contradictorio de la dependencia latinoamericana, que determina las relaciones de producción en el conjunto del sistema capitalista, lo que debe retener nuestra atención. La oferta por parte de América Latina de productos agrícolas abundantes y baratos para el centro del capitalismo tendrá el efecto de reducir el valor real de la fuerza de trabajo en los países centrales, lo que permite a su vez que el incremento de la productividad se traduzca en cuotas de plusvalía cada vez más elevadas.

La oferta por parte de América Latina de productos agrícolas abundantes y baratos para el centro del capitalismo tendrá el efecto de reducir el valor real de la fuerza de trabajo en los países centrales ■

Aunque América Latina haya logrado el impulso de procesos de industrialización más o menos desarrollados en países como México, Argentina y Brasil, esas economías no se han transformado en economías industrializadas; es decir, no se ha producido una transformación «que, definiendo el carácter y el sentido de la acumulación de capital, implicara un cambio cualitativo en el desarrollo de esos países. Al contrario, la industria siguió siendo en ellos una actividad subordinada a la producción y la exportación de bienes primarios, que constituyen, estos sí, el centro vital del proceso de acumulación»⁶.

Fue recién entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, con el bloqueo del intercambio comercial entre las economías latinoamericanas y las del centro

5. *Ibíd.*, p. 23.

6. *Ibíd.*, p. 56.

del sistema, cuando se desarrollaron procesos de industrialización en mayor escala en algunos países de América Latina. Así, pareció que el movimiento excéntrico de la economía exportadora comenzaba a corregirse y que se podría comenzar a transitar por procesos de industrialización parecidos a los de los países industriales clásicos. Fue el momento del auge de las ideologías desarrollistas, que proponían resolver los problemas mencionados más arriba mediante la propia aceleración del desarrollo capitalista.

Pero la industrialización en la periferia latinoamericana se dio por otras vías. Una de sus particularidades es que la compresión permanente de la economía exportadora sobre el consumo individual del trabajador (quien, a diferencia de lo que sucedía en los países centrales, no era visto al mismo tiempo como un consumidor) solamente permitió una industria débil, que solo se expandió cuando factores externos (como las crisis comerciales, por ejemplo) cerraron parcialmente el acceso de la esfera alta del consumo al comercio de importación. «La industrialización latinoamericana no crea, por lo tanto, como en las economías clásicas, su propia demanda, sino que nace para atender a una demanda preexistente y se estructurará en función de los requerimientos de mercado procedentes de los países mas avanzados»⁷.

Volcada hacia la fabricación de productos que no entran o entran escasamente en la composición del consumo popular, la producción industrial latinoamericana es independiente de las condiciones salariales de los trabajadores. En una primera etapa de la industrialización, ello dispuso al industrial de preocuparse por el aumento de la productividad del trabajo –para depreciar la fuerza de trabajo– y lo llevó inversamente a buscar aumentos en la plusvalía mediante la explotación intensiva y extensiva del trabajador. No obstante, llega un momento en que surge la necesidad de generalizar el consumo de manufacturas (cuando la oferta coincide a grandes rasgos con la demanda existente)⁸. Esto dio lugar a la ampliación del consumo de las clases medias y a los esfuerzos por aumentar la productividad, especialmente echando mano a la tecnología extranjera (incluyendo inversiones extranjeras directas en la industria). Este proceso fue favorecido, a su vez, por el desarrollo de las industrias de bienes de capital en los países centrales y por la reducción del plazo de reposición del capital en los países desarrollados, que planteó la necesidad de exportar a la periferia equipos y maquinaria obsoletos antes de haber sido completamente amortizados. En palabras de Marini,

7. *Ibíd.*, p. 62.

8. En Argentina y Brasil, esto ocurrió en las décadas de 1940 y 1950.

La industrialización latinoamericana corresponde así a una nueva división internacional del trabajo, en cuyo marco se transfieren a los países dependientes etapas inferiores de la producción industrial (obsérvese que la siderurgia, que correspondía a un signo distintivo de la economía industrial clásica, se ha generalizado al punto que países como Brasil ya exportan acero), reservándose a los centros imperialistas las etapas más avanzadas (como la producción de computadoras y la industria electrónica pesada en general, la explotación de nuevas fuentes de energía, como las de origen nuclear, etc.) y el monopolio de la tecnología correspondiente.⁹

Desde la publicación de *Dialéctica de la dependencia*, que renovó la teoría social latinoamericana y revigorizó el marxismo continental, los fenómenos apuntados por Marini se han reactualizado y extendido a otras regiones del mundo, a otras regiones no solo periféricas sino del centro mismo del capitalismo. La globalización del mercado de trabajo promovida por las políticas neoliberales ha extendido la superexplotación del trabajo a los propios países centrales. La desterritorialización de las inversiones, pero también la extensión del trabajo de los inmigrantes, han reproducido la superexplotación en países del centro, como elemento esencial de la extracción de la plusvalía y de los procesos de acumulación de capital en la era neoliberal. Y en este marco, las reflexiones de la obra de Marini, 40 años después, siguen demostrando su valor para analizar los avances, las inercias y los desafíos del actual contexto de cambio latinoamericano. ☐

9. *Ibíd.*, pp. 68-69.

José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas

En diálogo con
Los ríos profundos, de
José María Arguedas

ADOLFO GILLY

¿Cómo escribir en castellano lo que es concebido y resuena en quechua? Ese es uno de los desafíos de José María Arguedas al componer sus novelas. Lo resuelve creando un idioma literario, basado en el castellano, que no deja de transmitir la extranjería de las mayorías indígenas dentro de la identidad nacional peruana. El oficio del escritor y su capacidad para oír «voces a través de las voces» se entremezclan en este artículo con el dilema político: ¿qué hacer con los fantasmas que siguen habitando el Perú andino, dar cuenta de ellos en una nueva construcción nacional o exorcizarlos como una «utopía arcaica»?

El extranjero te permite ser tú mismo al hacer de ti un extranjero.

Edmond Jabès, *En su blanco principio*

1. El nacionalismo es un sistema de ideas y creencias fundado en la distinción entre la propia comunidad nacional y las restantes –los extranjeros que pueblan el ancho mundo– y en la suposición de la especificidad –real– y la

Adolfo Gilly: doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es catedrático en la UNAM y autor de *La revolución interrumpida* (El Caballito, México, DF, 1971) y *El cardenismo: una utopía mexicana* (Cal y Arena, México, DF, 1994). Escribe regularmente en el diario *La Jornada*.

Palabras claves: nacionalismo, literatura, José María Arguedas, Mario Vargas Llosa, *Los ríos profundos*, Perú.

Nota: este texto fue originalmente presentado en la conferencia «Literature and Nationalism in Latin America at the End of the 20th Century», Georgetown University y Georgetown College, Washington, DC, 6 de abril de 1999.

superioridad esencial –imaginada– de esa comunidad sobre todas las otras. De ahí la proliferación en América Latina de expresiones que denotan esta diferencia específica e insinúan el orgullo de la implícita superioridad esencial: «mexicanidad», «bolivianidad», «peruanidad» «argentinidad», «colombianidad». Que a cada una de estas esencias nacionales corresponda una literatura (una narrativa, una ensayística, una poesía) y una historiografía, parecería ser un corolario ya contenido en el mismo enunciado y tan evidente como el hecho de que les corresponde un territorio.

Contra tal corolario este extranjero se inscribe en falso.

El nacionalismo supone el orgullo por la nación propia, esa invención de los siglos recientes, un idioma común, ese destilado de los tiempos antiguos, y un sentimiento de pertenencia y protección, esa necesidad sin tiempo de los humanos. La que será la lengua nacional va desplazando, subordinando y aplastando a las que antes coexistían en el mismo territorio y se afirma, única, como la lengua del mando y de los intercambios. La nación, una e indivisible, y el Estado en el cual encarna aborrecen la diversidad. Esta operación de desplazamiento y anulación de las otras lenguas sobre un mismo territorio fue realizada en lo fundamental en América Latina por la Conquista y las repúblicas del siglo XIX. El despojo de las lenguas indígenas y de sus mundos de imágenes y significados fue parejo con el despojo de los territorios y las tierras, este siempre unos cuantos pasos delante de aquel.

Las dos dimensiones constitutivas del espacio de existencia del Estado-nación: la relación de mando-obediencia y la relación de intercambio mercantil (el poder y el dinero, el soberano y el mercante), ambas sancionadas en códigos y leyes, requieren esa lengua común como vehículo de las órdenes y de los intercambios, así como un ejército para aquellas y una moneda para estos. La comunidad estatal-nacional es un producto histórico; es decir, se funda en un pasado común, como todas las comunidades humanas, e imagina un destino común. Es, como ha sido llamada, una «empresa histórica nacional».

El nacionalismo es la ideología que exalta esos valores. Para ello necesita, además de un cuerpo de leyes, una literatura que unifique el sentimiento de pertenencia a esa comunidad y una historiografía que imagine y recree ese pasado común y lo convierta en patrimonio mítico de todos. «Idioma nacional» e «historia nacional» son materias en todos los niveles formativos de la educación elemental. Conocidas y repetitivas son las largas disputas historiográficas y literarias a las cuales aquella necesidad ha dado origen o alimento.

El nacionalismo supone la existencia de una comunidad estatal, existente o en ciernes; una comunidad, esto es, entre gobernantes y gobernados en términos políticos; entre dominadores y dominados en términos sociales; entre propietarios y no propietarios en términos económicos. En esta comunidad doble e internamente separada –de ahí la necesidad de la relación estatal, no como administración sino como cohesión–, el nacionalismo es el conjunto

**El nacionalismo no habla
del ser humano en
tanto tal, sino de una
identidad compartida y
delimitada por una frontera.
Es una de las formas
modernas de la inmemorial
«sed de comunidad», de
protección, de pertenencia ■**

de creencias e ideas compartidas por todos sobre un pasado común, una empresa común y un destino común, el de la nación en la cual todos se reconocen y a la cual todos pertenecen.

El nacionalismo es la ideología que une en una comunidad imaginaria esas partes diversas en conflicto –ellos los ricos, nosotros los pobres–, que en la vida real saben bien por dónde pasa en cada caso la línea divisoria, una línea que es movediza y cambiante por naturaleza. El nacionalismo no habla del ser humano en tanto tal, sino de una identidad compartida y delimitada por una frontera. Es una de las formas modernas de la inmemorial «sed de comunidad», de protección, de pertenencia. El nacionalismo, como lo eran la religión y los vínculos de sangre en las sociedades de Antiguo Régimen, es un límite que nos define, nos separa y nos protege de Ellos, los Extranjeros, los Judíos, los Musulmanes, los Extraños Portadores del Mal.

Desesperadamente, la nación necesita ordenar la literatura según su unidad y sus relaciones de mando. El uso nacionalista de la literatura de autores nacionales contribuye a crear el territorio imaginario de la comunidad donde se reconocen superiores e inferiores, quienes viven el pacto no escrito de mando y obediencia. La imaginación literaria forma parte del tejido conectivo de la comunidad imaginaria y, al vivir en esa zona de conexión, de ella saca también materia de trabajo.

El nacionalismo es real e intenso en las comunidades nacionales. Y al mismo tiempo es una construcción imaginaria para cubrir o paliar desgarraduras reales, fronteras internas, tiempos diferentes, relaciones asimétricas y desiguales, e impedir que estas desintegren la comunidad nacional imaginada, aquella de la cual un himno dice que «en el cielo tu eterno destino por el dedo

de Dios se escribió». Como cualquier otro producto del espíritu y del trabajo, la literatura puede –y suele– servir al nacionalismo, y el escritor puede creer que esa misión es suya. Pero, en su origen y en su destino, la literatura no tiene que ver con la nación, sino con los seres humanos (uno de cuyos atributos es la nacionalidad), con sus vidas y con sus palabras.

2. La literatura es una construcción abierta de palabras e ideas, cuyo sustento es una comunidad de lengua y de pasado. Es posible, digo, poner la literatura al servicio del nacionalismo (o del comunismo, o de cualquier otro sistema de ideas y creencias), pero es una operación innecesaria y ajena a su naturaleza. La literatura se nutre de un pasado humano destilado en una lengua. Se nutre, demasiado se ha dicho, de lo vivido y lo leído. «El niño dicta y el hombre escribe», dice Julien Green, sin que sea obligatorio tomarlo al pie de la letra. El hombre escribe en una lengua en cuyas palabras «el tiempo ha dejado su huella oscura y profunda», según decía Humboldt. Ese tiempo que carga de sentido las palabras, sus sonidos y sus combinaciones, es, como lo quería Fernand Braudel, el tiempo de «la historia particularmente lenta de las civilizaciones, en sus profundidades abismales, en sus rasgos estructurales y geográficos», una historia que precede a la nación y la contiene.

Las palabras, es cierto, cambian también en los tiempos cortos. Pero por debajo, la historia larga las sigue rigiendo, y los sentidos y significados que menos cambian son tal vez los que organizan por debajo a los cambiantes: pasiones, gestos, ritos agrarios o funerarios. De ese humus profundo se nutre la lengua y, con ella, el escritor.

¿Tiene que ver con el tiempo de los nacionalismos, es decir, con el de las instituciones y el imaginario de los Estados-nación? Sí, tiene que ver, pero lo ordena secretamente desde abajo, sin que esa duración oceánica de la historia sea alterada por la superficie móvil de los acontecimientos cotidianos descritos por la crónica nacional. El peso de las palabras, pese a lo cambiante de los discursos, es casi siempre un animal de fondo.

Escritor y lengua se nutren de la historia común. Pero esta historia no es tanto la de los acontecimientos cotidianos, aunque ellos sean la materia o el tema de la escritura, sino las vicisitudes y los modos de estar en el mundo –y en esos aconteceres– de los seres humanos sobre los cuales y en los cuales se condensa, uno por uno y por comunidades, el peso enorme y acumulado de la historia anterior.

Sobre la literatura y sobre el escritor actúa la historia inmóvil de Braudel, la larga duración, lo que apenas cambia mientras todo cambia. En realidad, cuando el escritor habla de seres humanos, aunque su narración parezca un trozo ficticio de la historia de los acontecimientos inmediatos y aunque así él mismo lo crea, está hablando de hombres y mujeres cuyos gestos, palabras, reacciones, relaciones y sueños se fueron formando en la larga duración, en el tiempo inmóvil, y toman cuerpo en el acontecimiento de sus vidas.

La nación necesita una historia instituida como ella misma. En cambio la historia, como conocimiento y como arte, no necesita a la nación sino a los seres humanos en sus diversas relaciones cambiantes en el tiempo ■

Algo similar, conforme a sus propios métodos y pruebas, hace el historiador. La relación de la nación y sus instituciones con la historiografía parece sufrir urgencias similares. La nación necesita una historia instituida como ella

misma. En cambio la historia, como conocimiento y como arte, no necesita a la nación sino a los seres humanos en sus diversas relaciones cambiantes en el tiempo. Al impulso del escritor de fondo no lo apasionan las querellas del nacionalismo –aunque no las ignore y aun mismo en el caso en que estas puedan ser su tema– pero sí la lengua y la vida de esa comunidad humana que ahora es nación.

3. El escritor, todos lo sabemos, sigue siendo un artesano. Produce quizás para el mercado, pero hace cada vez –o quiere hacerlo– una obra única, la trabaja, la pule, la «acaricia» para sentir la textura o la tersura.

No es un artesano solo en el modo de trabajo y en su relación singular con el objeto. Lo que el escritor se propone producir es ante todo un valor de uso. Le importa primero que esté bien hecho y terminado, le importa un poco menos cuánto circule. Cuando comience a preocuparle primero cuánto circulará y para lograr esa circulación sacrifique palabras o párrafos, cuando en su mente esté el valor de cambio con el uso como mero soporte del valor, seguirá escribiendo, bien o menos bien, pero habrá permutado oficio por carrera.

No estoy diciendo que no pueden producirse y no se hayan producido obras maestras por encargo. Al contrario. En pintura, en arquitectura, en música, en artesanía, obras en las que el espíritu parece soplar sin ataduras fueron

contratadas en épocas diversas por estricto y especificado encargo. Pero encargo no es mercado moderno, como cualquiera entiende, y no es lo mismo producir por uno o para el otro. Músico, blusero o escritor siguen siendo oficios cuyo primer destino es el esfuerzo y el deleite propios, es decir, oficios de artesano. Y los artesanos existen antes que las naciones y, primero Dios, las sobrevivirán.

Oficio de artesanos. Diré aquí, en las palabras de ellos, cómo trabajan con la vivencia y con el idioma dos escritores que por vocación y oficio son cosmopolitas y, por lo tanto, tienen idioma, historia y pasado, pero no alcanzo a verles nacionalismo.

Uno es Sergio Pitól, a quien aún mal conozco pero tendré la osadía de citarlo. En «El oscuro hermano gemelo», suerte de cuento, ensayo y divertimento incluido en *El arte de la fuga*, Pitól cita a Justo Navarro: «Ser escritor es convertirse en un extraño, en un extranjero: tienes que empezar a traducirte a ti mismo. Escribir es un caso de *impersonation*, de suplantación de personalidad: escribir es hacerse pasar por otro». Y luego sigue él:

No concibo a un escritor que no utilice elementos de su experiencia personal, una visión, un recuerdo proveniente de la infancia o del pasado inmediato, un tono de voz capturado en alguna reunión, un gesto furtivo vislumbrado al azar para luego incorporarlos a uno o varios personajes. El escritor hurga más y más en su vida a medida que su novela avanza. No se trata de un ejercicio meramente autobiográfico: novelar a secas la propia vida resulta, en la mayoría de los casos, una vulgaridad, una carencia de imaginación.¹

Casi de inmediato el texto se dispara en un relato donde se cruzan la anécdota, el novelista y los personajes de su novela de los años siguientes. Recala finalmente en estas líneas penúltimas:

La última novela de José Donoso, *Donde van a morir los elefantes*, lleva un epígrafe de William Faulkner que ilumina la relación de un novelista con su obra en proceso: *A novel is a writer's secret life, the dark twin of a man*. [Una novela es la vida secreta de un escritor, el oscuro hermano gemelo de un hombre]. Un novelista es alguien que oye voces a través de las voces.²

Aquí aparece el Doble. Entonces, mejor detengámonos y doblemos la esquina.

1. S. Pitól: *El arte de la fuga*, Era, México, DF, 1996.

2. *Ibíd.*

El otro es E. M. Cioran. En *Historia y utopía* publica una carta escrita en 1957, desde París, «a un amigo lejano» que, «desde ese país que fue el nuestro y que ya no es de nadie», Rumania, le pregunta si tiene intención «de volver a escribir en nuestra lengua» o si seguirá siendo fiel al francés duramente aprendido:

Sería embarcarme en el relato de una pesadilla referirle la historia de mis relaciones con este idioma prestado, con todas sus palabras pensadas y repensadas, afinadas, sutiles hasta la inexistencia, volcadas hacia la exacción del matiz, inexpressivas a fuerza de haber expresado tanto, de terrible precisión, cargadas de fatiga y de pudor, discretas hasta en la vulgaridad. ¿Cómo quiere que un escita las acepte, aprenda su significado neto y las manipule con escrúpulo y probidad? No hay una sola cuya elegancia extremada no me dé vértigo: ninguna huella de tierra, de sangre, de alma hay en ellas. Una sintaxis de una rigidez, de una dignidad cadavérica las estruja y les asigna un lugar de donde ni el mismo Dios podría desplazarlas. Cuánto café, cigarros y diccionarios para escribir una frase más o menos correcta en una lengua inabordable, demasiado noble, demasiado distinguida para mi gusto. Y solo me di cuenta de ello cuando, desgraciadamente, ya era demasiado tarde para apartarme; de otra forma nunca hubiera abandonado la nuestra, de la que a veces extraño su olor a frescura y podredumbre, mezcla de sol y de bosta, su fealdad nostálgica, su soberbio desarraigo. Ya no puedo retornar a ella; la lengua que tuve que adoptar me retiene y me subyuga a causa de esos mismos trabajos que me costó. ¿Soy, como usted insinúa, un «renegado»? «La patria no es más que un campamento en el desierto», reza un dicho tibetano. Yo no voy tan lejos: daría todos los paisajes del mundo por el de mi infancia.³

Y aquí aparece el Extranjero Errante. Detengámonos pues una vez más y ahora demos media vuelta. Demasiados son ya los personajes de extraños muros.

4. En 1996 Mario Vargas Llosa publicó *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*⁴. Es un estudio de la obra y la vida del escritor peruano muerto por suicidio el 28 de noviembre de 1969. Se ve un libro escrito con apuro, como si un plazo fijo limitara al autor, un texto que no fue muy revisado, que no agota las fuentes y que es simplificador y repetitivo: las mismas afirmaciones y conclusiones se reiteran capítulo tras capítulo, se repiten frases enteras, las citas parecen al azar. Es además un libro cargado de ideología, que desde su mismo título da por supuesto lo que quiere demostrar.

3. E. M. Cioran: *Historia y utopía*, Artífice, México, DF, 1981.

4. Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1996.



A tantos años de la muerte de Arguedas, Vargas Llosa analiza el contenido político e ideológico que atribuye a su obra, no tanto su escritura ni su lenguaje. Considera a Arguedas un escritor indigenista (cuando este mismo lo niega en sus ensayos) y decide que su obra corresponde a «una visión de la literatura en la cual lo social prevalecía sobre lo artístico y en cierto modo lo determinaba». A esta visión atribuida, Vargas Llosa opone la suya propia: «ser un escritor significa primera, o únicamente, asumir una responsabilidad personal: la de una obra que, si es artísticamente valiosa, enriquece la lengua y la cultura del país donde ha nacido».

«El país donde ha nacido»: el nacionalismo de Vargas Llosa es moderno y propone y describe lo que tiene ante sus ojos, un Perú «desindianizado», formado por millones de migrantes a las ciudades, en «mezcolanza» y «entrevero», donde no domina un castellano puro sino «un extraño híbrido en el que al rudimen-

**Imposible dejar de ver en
esta proclama peruana de
Vargas Llosa la propuesta
de un nacionalismo dinámico
y modernizador que en
México encarnaron Plutarco
Elías Calles en su tiempo,
y mucho más Carlos
Salinas de Gortari y su
estirpe en el nuestro ■**

tario español o jerga acriollada que sirve para la comunicación, corresponden unos gustos, una sensibilidad, una idiosincrasia y hasta unos valores estéticos virtualmente nuevos: la cultura chicha», en cuya «música chicha» se combinan, por ejemplo, los huaynos andinos con el rock y con los ritmos caribeños.

En «este nuevo Perú *informal*», dice Vargas Llosa, gracias a «la economía informal creada por ellos, (...) han surgido por primera vez un capitalismo popular y un mercado libre en el Perú». «Es

evidente que lo ocurrido en el Perú de los últimos años ha infligido una herida de muerte a la utopía arcaica». «Aquella sociedad andina tradicional, comunitaria, mágico-religiosa, quechuahablante, conservadora de los valores colectivistas y las costumbres atávicas, que alimentó la ficción ideológica y literaria indigenista, ya no existe». Cualquiera sea la forma política de los gobiernos por venir y su política económica, concluye, «el Perú se halla encarrilado hacia una sociedad que descarta definitivamente el arcaísmo y acaso la utopía».

Sí, puede ser: imposible dejar de ver en esta proclama peruana de Vargas Llosa la propuesta de un nacionalismo dinámico y modernizador que en México encarnaron Plutarco Elías Calles en su tiempo, y mucho más Carlos Salinas de Gortari y su stirpe en el nuestro.

Sí, puede ser. Nada más que Arguedas nunca propuso la utopía del retorno al Tahuantinsuyo incaico ni fue un escritor indigenista, si por indigenismo entendemos aquella variedad del nacionalismo –extendida después de la Revolución Mexicana en México, Perú, Ecuador y Bolivia– que se propone respetar, absorber e integrar a las culturas indígenas en la corriente única de la cultura nacional y de su idioma, contra la propuesta liberal decimonónica de ignorarla y desaparecerla en nombre del progreso, la república y la unidad de la nación moderna.

La imaginación de Arguedas va por otros senderos. En «La novela y el problema de la expresión literaria en Perú», ensayo de 1950 que revisó y corrigió en 1968 como prólogo a la edición chilena de *Yawar Fiesta*⁵, escribe: «Pero los dos mundos en que están divididos estos países descendientes del Tahuantinsuyo se fusionarán o separarán definitivamente algún día: el quechua y el castellano. Entretanto, la *via crucis* heroica y bella del artista bilingüe subsistirá. Con relación a este grave problema de nuestro destino, he fundamentado en un ensayo mi voto a favor del castellano».

En *Los ríos profundos*⁶, cúspide literaria en torno de la cual giran su obra y su vida, Arguedas se propone dos cosas: narrar el mundo encantado de los Andes peruanos desde su propia infancia trasfigurada y encontrar en su idioma castellano el lenguaje para decir ese mundo que se nombra a sí mismo en quechua, un idioma en cuya estructura perviven el encantamiento del mundo y el pensamiento indígena que con él forma un todo. Se propone hablar él, José María Arguedas, bilingüe, hijo de un abogado errante del Cusco y de una madre que murió cuando él tenía tres años de edad, nacido en 1911 en la provincia de Andahuaylas, donde en 1940, de una población total de 90.195 habitantes, solo 265 no hablaban quechua y 80.611 eran monolingües quechuas, criado por indios e instruido en su infancia por don Felipe Maywa y don Víctor Pusa, comuneros; hablar él en la lengua que diga la voz de estos y la voz de los ríos profundos, los cerros y las piedras, que por supuesto hablan.

A la idea misma de ese mundo no tiene acceso Vargas Llosa, a juzgar por su libro. Lo traduce a lo más por «naturaleza animada» o por «concepción animista». Esta podría ser en todo caso una fuente de inspiración, dice Vargas Llosa, para

5. En J.M. Arguedas: *Un mundo de monstruos y de fuego*, selección e introducción de Abelardo Oquendo, FCE, México, 1993.

6. Las citas de esta obra están tomadas de la edición de Losada, Buenos Aires, 1998.

«los movimientos llamados ecologistas», «el fenómeno político más novedoso de los últimos años»: «Los jóvenes que militan en esta cruzada pueden reivindicar a José María Arguedas, pues la utopía del autor de *Los ríos profundos* es la suya».

En cuanto a la infancia, Vargas Llosa simplifica a tal punto la cuestión que, en las anécdotas de la niñez vivida por Arguedas, busca el correspondiente directo de los episodios narrados en sus novelas. El positivismo y sus escritores no conocen al «oscuro hermano gemelo» ni oyen «voces a través de las voces». Se inclinan, más bien, a «novelar a secas la propia vida» en una especie de ficción realista y a rastrear la misma inclinación en la obra ajena. Similar es la manera en que el nacionalismo de los críticos literarios busca la relación de cada escritor con lo nacional.

Otra cosa intenta Arguedas al recrear el mundo indígena con los materiales oscuros de su infancia y hacerlo hablar por una lengua «casi extranjera»:

Realizarse, traducirse; convertir en torrente diáfano y legítimo el idioma que parece ajeno; comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu. Esa es la dura, la difícil cuestión. La universalidad de este raro equilibrio de contenido y forma, equilibrio alcanzado tras intensas noches de increíble trabajo, es cosa que vendrá en función de la perfección humana lograda en el transcurso de tan extraño esfuerzo. ¿Existe en el fondo de esa obra el rostro verdadero del ser humano y su morada? (...) Pero si el lenguaje así cargado de extrañas esencias deja ver el profundo corazón humano, si nos transmite la historia de su paso sobre la tierra, la universalidad podrá tardar quizá mucho; sin embargo vendrá pues bien sabemos que el hombre debe su preeminencia y su reinado al hecho de ser uno y único.

Para lograrlo era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harán del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trata de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños de manera imprecisa.

¿Lo alcanzó? Arguedas dice que sí, que lo logró en su cuento «Agua», y para que no queden dudas lo dice de este modo:

¡Ese era el mundo! La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y del odio, del gran sol y del silencio; entre el canto de los zorzaes guarecidos en los arbustos; bajo el cielo altísimo y avaro, hermoso pero cruel. ¿Sería transmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirían las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban? ¿Su gran llanto y la increíble, la transparente dicha con que solían cantar a la hora del sosiego? Tal parece que sí.

5. En *Los ríos profundos* conversan el mundo encantado del tiempo indio y el mundo encantado del tiempo de la infancia, lo cual no quiere decir, ni de lejos, dos mundos felices o dos mundos ideales: violencia, pasión, mezquinidad, exaltación y humillación conviven en ellos cada hora. El lirismo del texto arguediano dimana de la tensión constante entre ambos mundos y de su propia materia de trabajo: un castellano construido y hablado con resonancia quechua, una imaginería campesina indígena que se hace una con las formas de decirla.

Llega el muchacho Ernesto a la picantería, donde se toma chicha y se comen platos picantísimos. «Oirás, pues, al Papacha Oblitas», le dice la moza que sirve a los parroquianos, señalando al arpista. El músico trashumante, «maestro famoso en centenares de pueblos», empieza a cantar un huayno, hablando con el río estrofa tras estrofa en el sonido dulce de la lengua quechua: «Río Paraisancos, caudaloso río, no has de bifurcarte hasta que yo regrese». El muchacho recuerda:

**En *Los ríos profundos*
conversan el mundo
encantado del tiempo indio
y el mundo encantado
del tiempo de la infancia,
lo cual no quiere decir, ni
de lejos, dos mundos felices
o dos mundos ideales ■**

La voz aguda caía en mi corazón, ya de sí anhelante, como un río helado. El Papacha Oblitas, entusiasmado, repitió la melodía como la hubiera tocado un nativo de Paraisancos. El arpa dulcificaba la canción, no tenía en ella la acerada tristeza que en la voz del hombre. ¿Por qué, en los ríos profundos, en estos abismos de rocas, de arbustos y sol, el tono de las canciones era dulce, siendo bravío el torrente poderoso de las aguas, teniendo los precipicios ese semblante aterrador? Quizá porque en esas rocas, flores pequeñas, tiernísimas, juegan con el aire, y porque la corriente atronadora del gran río va entre flores y enredaderas donde los pájaros son alegres y dichosos, más que en ninguna otra región del mundo.

Sigue cantando el arpista y hablándole al río: «Cuando sea el viajero que vuelve a ti, te bifurcarás, te extenderás en ramas». Los parroquianos dejan de tomar y conversar. Escuchan. El muchacho también:

¿Quién puede ser capaz de señalar los límites que median entre lo heroico y el hielo de la gran tristeza? Con una música de esas puede el hombre llorar hasta consumirse, hasta desaparecer, pero podría igualmente luchar contra una legión de cóndores y de leones o contra los monstruos que se dice habitan en el fondo de los lagos de altura y en las faldas llenas de sombra de las montañas. Yo me sentía mejor dispuesto a luchar contra el demonio mientras escuchaba ese canto. Que apareciera con una máscara de

cuero de puma, o de cóndor, agitando plumas inmensas o mostrando colmillos, yo iría contra él, seguro de vencerlo.

Llegué a Perú en 1959, después de tres años de vivir, extranjero, en Bolivia. Un amigo me dio alojamiento y un libro, *Los ríos profundos*, apenas publicado. Empecé a leerlo y me invadió la misma agitación interior que al muchacho con la música y el canto del arpista. Era el mismo castellano con el quechua por debajo en que me hablaban, en esos años bolivianos, el minero Nina en La Paz, el minero Constantino en Oruro, el estudiante Amadeo Vargas, cochabambino. Eran los olores, eran los paisajes lentos e inmensos del altiplano bajo la bóveda azul cristal de la alta montaña.

«¿Sería transmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirán las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban?», se preguntaba Arguedas. «Tal parece que sí», se respondía. Me fui a vivir a Europa al año siguiente. Llevé conmigo solo dos libros: *Los ríos profundos* y *Poemas humanos*, y una traducción para hacer en el largo viaje por mar: los *Écrits*, de León Trotsky. El barco era nuevo, se llamaba *Maipú*, hacía la travesía entre Buenos Aires y Hamburgo, y naufragó pocos viajes después.

6. El libro de Vargas Llosa, según creo yo, es un exorcismo progresista, positivista y nacional para ahuyentar a viejos fantasmas que siguen viviendo en el Perú andino y en el «Perú informal», en lo que él describe como «ese

**El libro de Vargas Llosa,
según creo yo, es un
exorcismo progresista,
positivista y nacional para
ahuyentar a viejos
fantasmas que siguen
viviendo en el Perú andino y
en el «Perú informal» ■**

nuevo país compuesto por millones de seres de origen rural, brutalmente urbanizados por las vicisitudes políticas y económicas»: la humillación, el odio, la violencia.

Antigua es la costumbre criolla y mestiza de humillar al indio, y así de antiguas son también las costumbres del odio. Sus raíces más hondas están en los mundos que Arguedas recrea, y tales las ve el autor, mucho más que sus críticos. Esas costumbres viven siempre y persisten en la fractura entre las dos comunidades –ellos y nosotros– en que está dividida cada comunidad nacional imaginada en estos países latinoamericanos. El nacionalismo no constata esa fractura en su registro. Los humillados, sí. No sé decir si hay literatura de estas tierras que no roce alguna vez sus bordes.

El 14 de noviembre de 1969 Hugo Blanco, preso desde 1963 en la isla cárcel de El Frontón frente al puerto de El Callao, escribió una carta en quechua a Arguedas, quien le había enviado con Sybila, su esposa, su novela *Todas las sangres*: «Yo no puedo decir qué es lo que penetra en mí cuando te leo, por eso, lo que tú escribes no lo leo como las cosas comunes, ni tampoco tan constantemente: mi corazón podría romperse. Mis punas comienzan a llegar a mí con todo su silencio, con su dolor que no llora, apretándome el pecho, apretándolo». Luego le refiere el movimiento indio que lo llevó a la cárcel: «Cuánta alegría habrías tenido al vernos bajar de todas las punas y entrar al Cuzco, sin agacharnos, sin humillarnos, y gritando calle por calle: ¡Que mueran todos los gamonales! ¡Que vivan los hombres que trabajan!». Bajaron de las punas y entraron a la ciudad «sin agacharnos, sin humillarnos»: esa fue la hazaña nueva. «Les hicimos oír todo cuanto hay, la verdad misma. (...) Se lo dijimos en quechua. (...) Y casi hicieron estallar la Plaza de Armas estos maqtas emponchados»⁷.

La carta quechua del prisionero de El Frontón provoca una intensa agitación espiritual en Arguedas. Le responde también en quechua: «Ayer recibí tu carta: pasé la noche entera, andando primero, luego inquietándome con la fuerza de la alegría y de la revelación».

Sin fecha, pero escrita el día 24 de noviembre, cuatro antes de su suicidio, esta carta de Arguedas comienza diciendo: «Hermano Hugo, querido, corazón de piedra y de paloma», y enseguida va, intuyendo tal vez que podía ser la última, a *Los ríos profundos*:

Quizás habrás leído mi novela *Los ríos profundos*. Recuerda, hermano, el más fuerte, recuerda. En ese libro no hablo únicamente de cómo lloré lágrimas ardientes; con más lágrimas y con más arrebato hablo de los pongos, de los colonos de hacienda, de su escondida e inmensa fuerza, de la rabia que en la semilla de su corazón arde, fuego que no se apaga. Esos piojosos, diariamente flagelados, obligados a lamer tierra con sus lenguas, hombres despreciados por las mismas comunidades, esos en la novela, invaden la ciudad de Abancay sin temer a la metralla y a las balas, vencíéndolas. Así obligaban al gran predicador de la ciudad, al cura que los miraba como si fueran pulgas; venciendo balas, los siervos obligan al cura a que diga misa, a que cante en la iglesia: le imponen la fuerza.

Dice después que imaginó esta invasión «como un presentimiento» para que «los que entienden de luchas sociales y de la política (...) comprendan lo que significa esta toma de la ciudad que he imaginado»:

7. Las cartas entre Hugo Blanco y José María Arguedas se publicaron inicialmente en la revista *Amaru* N° 11, Lima, 12/1969.

¡Cómo, con cuánto más hirviente sangre se alzarían estos hombres si no persiguieran únicamente la muerte de la madre de las pestes, del tifus, sino la de los gamonales, el día que alcancen a vencer el miedo, el horror que les tienen! ¿Quién ha de conseguir que venzan ese terror en siglos formado y alimentado, quién? ¿En algún lugar del mundo está ese hombre que los ilumine y los salve? ¿Existe o no existe, carajo, mierda?, diciendo, como tú lloraba fuego, esperando, a solas.

«Temo que ese amanecer cueste sangre, tanta sangre», continúa. «Tú sabes y por eso apostrofás, clamás desde la cárcel». Y entonces vuelve al odio, el de los humillados:

Como en el corazón de los runas que me cuidaron cuando era niño, que me criaron, hay odio y fuego en ti contra los gamonales de toda laya; y para los que sufren, para los que no tienen casa ni tierra, los wakchas, tienes pecho de calandria; y como el agua de algunos manantiales muy puro, amor que fortalece hasta regocijar los cielos. Y toda tu sangre había sabido llorar, hermano. Quien no sabe llorar, y más en nuestros tiempos, no sabe del amor, no lo conoce.

Después, el regreso a la infancia, las voces que le hablan a través de las voces y el anuncio de su muerte cercana, como una despedida:

Tu sangre ya está en la mía, como la sangre de don Víctor Pusa, de don Felipe Maywa. Don Víctor y don Felipe me hablan día y noche, sin cesar lloran dentro de mi alma, me reconviene en su lengua, con su sabiduría grande, con su llanto que alcanza distancias que no podemos calcular, que llega más lejos que la luz del sol. Ellos, oye Hugo, me criaron, amándome mucho, porque viéndome que era hijo de misti, veían que me trataban con menosprecio, como a indio. En nombre de ellos, recordándolos en mi propia carne, escribí lo que he escrito, aprendí todo lo que he aprendido y hecho, venciendo barreras que a veces parecían invencibles. Conocí el mundo. Y tú también, creo que en nombre de runas semejantes a ellos dos, sabes ser hermano del que sabe ser hermano, semejante a tu semejante, el que sabe amar.

¿Hasta cuándo y hasta dónde he de escribirte? Ya no podrás olvidarme, aunque la muerte me agarre, oye, hombre peruano, fuerte como nuestras montañas donde la nieve no se derrite, a quien la cárcel fortalece como a piedra y como a paloma.

He aquí que te he escrito, feliz, en medio de la gran sombra de mis mortales dolencias. A nosotros no nos alcanza la tristeza de los mistis, de los egoístas; nos llega la tristeza fuerte del pueblo, del mundo, de quienes conocen y sienten el amanecer. Así la muerte y la tristeza no son ni morir ni sufrir. ¿No es verdad hermano? Recibe mi corazón.

Digo que el «oscuro hermano gemelo» acompañó hasta ese momento al escritor. A través de las voces oía voces en sus dos idiomas, el «dulce y palpitante

quechua», el castellano heredado y literario, los «sutiles desordenamientos» en que los dos se cruzan. ¿Es esto nacionalismo? El nacionalismo amortigua este conflicto, para este extranjero en su Perú el conflicto se volvió insufrible: la humillación, el odio y la ternura, como en su carta última, no tenían ya consuelo ni salida en su gran oficio de escritor.

Habrà quien pueda leer en esta carta a un escritor político. Yo no la veo así. Veo en ella lo que es, el adiós del escritor a su mundo donde ya no se halla, recordando con ira, con odio y con ternura. Veo la sombra de Walter Benjamin, judío y extranjero, quien en 1940, vísperas de su suicidio, escribía que en la clase trabajadora, «el nervio principal de su fuerza», el odio y la voluntad de sacrificio, «se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres».

Dicen los que estudian, los que conocen y los que nomás miran la vida, que en este fin de siglo la pobreza en el mundo crece vertiginosamente año con año. No es un estado pasajero, sino una relación social estable y necesaria para reproducir el mundo este en que vivimos. Con ella crecen el desamparo, la humillación y el odio, se dividen y fragmentan las naciones y se separan las nacionalidades. Tal vez no tan buenos porvenires, pero sí fuertes ideas y grandes obras literarias deben de estar gestándose en esta explosión de la desigualdad, de la ira y de la diversidad, porque para ellas son fértiles los tiempos como estos.

7. En la madrugada del 1º de enero de 1994 un ejército de indígenas chiapanecos en rebelión, armados y no armados, enmascarados y hablando entre sí en sus idiomas, tomaron la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la antigua Ciudad Real de la Colonia, la capital de los terratenientes, y al otro día se retiraron a la selva en el mismo orden en que habían venido. No sé si todos, pero Arguedas de seguro sí, comprendieron entonces la inmensidad del gesto. ☐

La izquierda y la transición cubana

En diálogo con

El hombre que amaba a los perros,

de Leonardo Padura

El León Trotsky construido por Leonardo Padura –sin pérdida de rigor histórico– es en parte el Trotsky que el novelista cubano necesita para articular una crítica al propio devenir antiutópico del socialismo en la isla caribeña.

Así, el viejo revolucionario ruso se arrepiente de las medidas más duras tomadas por los bolcheviques luego de la guerra civil, y una de las facetas de su pensamiento resaltadas por la novela es su defensa de la libertad artística. Padura es, sin duda, un exponente del ambiente cultural e intelectual de la transición cubana, que brega por la democratización sin abandonar el país y cuya independencia de criterio va en paralelo a la independencia económica que logró mediante la publicación de sus obras fuera de Cuba.

SAMUEL FARBER

*1. El hombre que amaba a los perros*¹ es la obra más reciente del escritor cubano Leonardo Padura, conocido por sus novelas sobre las peripecias del detective Mario Conde. Es claro que en esas obras policiacas, Padura expone muchas de sus ideas sobre la política y la sociedad cubanas, pero es en este último libro donde sus reflexiones políticas y sociales alcanzan mayor significado y profundidad. *El hombre que amaba a los perros* entrelaza tres relatos, basados en una rica y profunda investigación histórica sobre el revolucionario ruso

Samuel Farber: doctor en Sociología por la Universidad de California en Berkeley. Fue profesor del Brooklyn College de la City University of New York. Nació y se crió en Cuba, donde fue activista estudiantil de la segunda enseñanza contra la dictadura de Fulgencio Batista; migró a Estados Unidos en 1958. Su obra más reciente es *Cuba Since the Revolution of 1959. A Critical Assessment* (Haymarket Books, Chicago, 2011).

Palabras claves: socialismo, democracia, León Trotsky, Leonardo Padura, Ramón Mercader, Raúl Castro, *El hombre que amaba a los perros*, Cuba.

1. Tusquets, Barcelona, 2009.

León Trotsky y su asesino, el comunista catalán Ramón Mercader, cruzados por la construcción literaria de un periodista cubano ficticio –el narrador de la obra–, reducido en la novela, por razones políticas, a la humilde condición de corrector de pruebas de una revista de veterinaria.

El hecho de que Mercader residiera en Cuba por unos cuatro años hacia finales de los años 70, cuando trabajó como asesor del Ministerio del Interior², le sirve a Padura para establecer la conexión ficticia entre el asesino y el periodista cubano. Este encuentra a Mercader acompañado por un guardaespaldas en la playa, mientras pasea a sus perros.

Usando un seudónimo, Mercader le revela al cubano mucho de su vida, pero como si estuviera hablando de un tercero y no de él mismo. Es a través de esa convención artística como Padura revela y articula su pensamiento sobre el estalinismo, su psicología y sus horrores, tanto en el ámbito de la alta política como en el del individuo en su más fundamental condición de ser humano. En su rica exploración del mundo estalinista, Padura presenta diferentes tipos de comunistas, lo que permite apreciar cómo a la postre la individualidad persiste a pesar del peso aplastante de la ortodoxia ideológica y el terror.

Así, la novela de Padura nos presenta inicialmente a Mercader como un soldado comprometido con el comunismo, que combate en las filas republicanas en la Guerra Civil española, reclutado por los servicios de inteligencia soviéticos. El futuro asesino de Trotsky aparece en estas páginas como un ser pensante y hasta cierto grado capaz de mantener criterios independientes. Pero sus compañeros comunistas lo callan y le informan que «el partido siempre tiene la razón (...) y si no entiendes, no importa, tienes que obedecer»³. Kotov, su superior soviético, le comunica que hay que limpiar el Ejército republicano y deshacerse de algunos jefes incondicionales al presidente socialista Francisco Largo Caballero, y que el mismo Stalin ordenó purgar los mandos republicanos para lograr la preeminencia comunista, tanto

2. Según Luis Mercader, hermano menor de Ramón, este fue invitado a residir en Cuba por intermedio de una tal Carmen Vega, durante una de las visitas de Fidel Castro a Moscú. Anteriormente, Mercader había estado unos pocos días en la isla, cuando salió de la cárcel mexicana en ruta a Europa del Este en 1960. Otro lazo de los Mercader con la nación caribeña era que Caridad, la madre de Ramón y Luis, había nacido en Cuba, aunque su familia migró tempranamente a España. Durante los años 60, Caridad trabajó por siete años como funcionaria encargada de las relaciones públicas de la Embajada cubana en París. L. Mercader y Germán Sánchez (con la colaboración de Rafael Llanos): *Ramón Mercader. Mi hermano. Cincuenta años después*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

3. L. Padura: ob. cit., p. 91.

**Cuando narra cómo
Mercader es enviado a la
Unión Soviética para ser
entrenado en los servicios
de inteligencia, Padura
aprovecha para exponer, en
algunas de las escenas más
escalofriantes del libro,
cómo el militante comunista
se convierte, ya en el campo
de entrenamiento, en
el anónimo soldado 13 ■**

en el Ejército como en las otras instituciones de la República⁴. Es así como Padura desafía muchos de los mitos y convenciones sobre el papel del Partido Comunista en la Guerra Civil española que aún predominan en Cuba y que tanta influencia tuvieron en el resto de América Latina.

Cuando narra cómo Mercader es enviado a la Unión Soviética para ser entrenado en los servicios de inteligencia, Padura aprovecha para exponer, en algunas de las escenas más escalofriantes del libro, cómo el militante comunista se convierte, ya en el campo de

entrenamiento, en el anónimo soldado 13. Allí es obligado, entre otras tareas, a ejecutar a cuchillazos a un pobre hombre vestido con harapos al que sus entrenadores describen como un «perro trotskista» enemigo del pueblo.

En comparación con Ramón Mercader, descrito por Padura como un estalinista convencido pero hasta cierto grado atrapado y víctima de las circunstancias, su madre Caridad es una creyente fanática sin capacidad de reflexión o pensamiento independiente y sin siquiera un rastro de remordimiento de conciencia. Mientras que, por ejemplo, a Mercader le cuesta aceptar el pacto Hitler-Stalin, Caridad lo justifica sin la menor vacilación⁵. Y cuando llega el momento de asesinar a Trotsky, Ramón tiene un momento de duda y comprensión hacia el anciano líder revolucionario, mientras que una Caridad llena de odio incita a su hijo a que actúe sin piedad argumentando que nadie la tendrá con él⁶.

2. Sobre Trotsky, el otro hombre que amaba a los perros, ¿qué nos dice Padura? Basado en una profunda investigación y en el estudio de la obra del dirigente bolchevique, el autor cubano nos describe con mucha simpatía a un hombre ya exiliado, de gran integridad y genuinamente dedicado a la causa de un auténtico socialismo internacionalista. Trotsky ha sido despojado de su ciudadanía soviética y ningún país quiere darle asilo hasta que el presidente

4. *Ibíd.*, p. 120.

5. *Ibíd.*, pp. 329-331.

6. *Ibíd.*, pp. 415 y 435.

Lázaro Cárdenas lo acoge en México. Es un hombre perseguido, y muchos de sus familiares y seguidores han sido asesinados por órdenes de Stalin. Pero hay perseguidos de diferentes tipos. Los hay como Nelson Mandela, durante sus oscuras décadas de prisión, que son respaldados por grandes movimientos sociales y políticos. Pero también los hay como Trotsky, quien en la novela llega a decir: «cada vez estoy más solo, sin amigos, sin camaradas, sin familia»⁷. Es quizás por esa soledad que Padura entiende que aunque Trotsky no se asombrara de las increíbles confesiones arrancadas a las víctimas de las grandes purgas de los años 30 en la URSS, sí se entristeciera por las autoinculpaciones de Christian Rakovsky, su viejo compañero de las primeras luchas contra Stalin, en el tercer juicio de Moscú de 1938⁸.

En su simpatía hacia el líder ruso, Padura especula sobre un Trotsky que internamente («jamás lo confesaría en público», aclara el autor) se recrimina por no haber reconocido los excesos en los que él mismo incurrió para defender la Revolución y su permanencia. El Trotsky imaginado por Padura lamenta sus medidas para la militarización de los sindicatos ferroviarios y, más allá de eso, las políticas coercitivas aplicadas para la reconstrucción de la posguerra, la destitución de líderes sindicales e incluso su actuación en el aplastamiento sangriento de la revuelta de Kronstadt⁹. Estas son especulaciones razonables de Padura basadas en la revisión que hizo Trotsky durante los años 30 de muchas de las ideas políticas que había sostenido principalmente durante la Guerra Civil (1918-1920); así, por ejemplo, rechazó el principio del partido único como piedra angular del socialismo en el poder. Pero esto no deja de sugerir que se trata aquí de las proyecciones de un Padura que está retrospectivamente reflexionando sobre la dinámica de implantación de un sistema similar en su propia nación.

Es también alguien que ha vivido bajo el estalinismo sui géneris de la isla quien resalta al Trotsky crítico literario que afirma sin titubeos que «todo está permitido en el arte». En diálogo con André Breton, quien sostiene que todo está permitido en el arte menos lo que atente contra la revolución proletaria, Trotsky insiste en que no se puede admitir ninguna restricción, que no hay nada que una dictadura deba imponer al creador bajo el pretexto de la necesidad histórica y política: el arte tiene que atenerse a sus propias exigencias y solo a ellas¹⁰.

7. *Ibíd.*, p. 415.

8. *Ibíd.*, p. 345.

9. *Ibíd.*, pp. 67-69.

10. *Ibíd.*, pp. 350-351.

3. Más allá del respeto por la verdad histórica y la simpatía con que Padura trata a Trotsky, sería un gran error ver este libro como trotskista o trotskizante, aun si se define el trotskismo de un modo tan amplio como lo hizo George Orwell en algún momento: como todo socialismo radical opuesto al estalinismo. En realidad, el trotskismo significa algo más que el socialismo radical antiestalinista, e incluye como mínimo ciertas actitudes políticas hacia el reformismo socialdemócrata o liberal, la tesis sobre la revolución permanente y un internacionalismo intransigente.

Padura describe la severa crítica de Trotsky hacia el comunismo alemán y su política suicida frente al nazismo, que se tradujo en considerar la socialdemocracia («fascismo social», según el lenguaje político pervertido y extremadamente sectario de los estalinistas) como equivalente al nazismo. El Trotsky de Padura propone una especie de frente popular de todas las fuerzas democráticas y progresistas contra el nazismo. Pero esto no fue en absoluto lo que Trotsky propuso para Alemania o cualquier otro país que enfrentara el peligro de la toma del poder por el nazismo, el fascismo o la extrema derecha tradicional. Haciéndose eco de las directivas del Komintern de principios de los años 20, Trotsky planteó una política de frente único que agrupara a todas las fuerzas de la clase obrera, lo cual obviamente incluía a la socialdemocracia pero excluía a los partidos burgueses, aunque estos fueran liberales y democráticos. En otras palabras, Trotsky apoyaba una política clasista y no una política «popular». Él suponía, como en el caso de España, que la oposición al fascismo y la extrema derecha solo podía triunfar si se basaba en la movilización de intereses de clase que a largo plazo llevarían a la revolución socialista, la única verdadera alternativa al fascismo, dada la decadencia de la sociedad capitalista aun en sus versiones democráticas.

En todo caso, el trotskismo ha sido una tendencia que se ha desarrollado principalmente en los países capitalistas. En los Estados comunistas de Europa del Este fue rechazado por la gran mayoría de los disidentes por diversas razones, incluyendo la percepción en muchos sentidos errónea de que Trotsky solamente se preocupaba por la revolución y no por la democracia, y de que su política agraria habría sido tan mala o peor que la de Stalin. Aunque personalidades importantes como Jacek Kuron y Karol Modzelewski (quienes también tuvieron mucha influencia sobre el joven Adam Michnik) en Polonia y Peter Uhl en Checoslovaquia pasaron por el socialismo revolucionario, se convirtieron en socialdemócratas o liberales a medida que se iba acercando el derrocamiento del sistema comunista.

4. Es posible afirmar que el personaje principal de *El hombre que amaba a los perros* no es ni Trotsky ni Ramón Mercader. La figura principal es el único personaje totalmente ficticio de la trama: el narrador mismo, el único de los tres que es cubano; solo al pasar nos enteramos de que se llama Iván. Para cuando se encuentra con Mercader, este joven periodista ya ha sido castigado por el sistema dos veces. La primera, cuando recién graduado de la universidad fue enviado al remoto pueblo de Baracoa –en el extremo oriental de la isla– como jefe de la emisora de radio local, un correctivo para «bajarle los humos». La segunda vez, cuando lo envían a trabajar como corrector de pruebas de una revista de veterinaria. Como si su desdicha profesional fuera poca, su hermano es excluido de la universidad por ser gay y desaparece tratando de huir hacia Estados Unidos.

El personaje principal de *El hombre que amaba a los perros* no es ni Trotsky ni Ramón Mercader. La figura principal es el único personaje totalmente ficticio de la trama: el narrador mismo, el único de los tres que es cubano ■

La trama narrada por Iván ocurre durante los 70, época que marca tanto los cuatro años en que Mercader residió en Cuba como asesor del Ministerio del Interior como el apogeo de la represión cultural y política en Cuba. Son los años que el escritor Ambrosio Fornet ha caracterizado como el «quinquenio gris» (1971-1976), pero que el prominente arquitecto Mario Coyula Cowley denominó, con más precisión histórica, el «trinquenio gris»: los peores 15 años del estalinismo tropical que, según él, ya habían comenzado a finales de los 60¹¹. Fue durante los años 70 y 80 cuando Iván se sintió marginado, prohibido, sepultado en vida a los treinta y pico, cuando empezaba a ser un escritor en serio. No era, nos aclara Iván, como si la vida de los escritores estuviera en peligro, sino que los habían convertido en *nada*. Fue entonces cuando aprendió a saber lo que es el miedo. En un lenguaje característicamente rico y transparente, Iván nos describe el sabor de la época:

Creo que en esos años nosotros debimos de haber sido, en todo el mundo occidental civilizado y estudiantil, los únicos miembros de nuestra generación que, por ejemplo, jamás se pusieron entre los labios un cigarro de marihuana y los que, a pesar del calor que nos corría por las venas, más tardíamente nos liberamos de atavismos sexuales,

11. A. Fornet: «El Quinquenio Gris: Revisitando el término», 30/1/2007 y M. Coyula: «El Trinquenio Amargo y la ciudad distópica: Autopsia de una utopía», 19/5/2007, ambos en *Centro Teórico-Cultural Criterios*, <www.criterios.es/cicloquinqueniogris.htm>.

encabezados por el jodido tabú de la virginidad (nada más cercano a la moral comunista que los preceptos católicos); en el Caribe hispano fuimos los únicos que vivimos sin saber que estaba naciendo la música salsa o que los Beatles (Rollings y Mamas *too*) eran símbolo de la rebeldía y no de la cultura imperialista, como tantas veces nos dijeron... habíamos sido, en su momento, los menos enterados de las proporciones de la herida física y filosófica que habían producido en Praga unos tanques algo más que amenazadores, de la matanza de estudiantes en una plaza mexicana llamada Tlatelolco, de la devastación humana e histórica provocada por la Revolución Cultural del amado camarada Mao y del nacimiento, para gentes de nuestra edad, de otro tipo de sueño, alumbrado en las calles de París y en los conciertos de rock de California.¹²

Las reflexiones del narrador no se limitan a las tristes experiencias del quinquenio o trinquenio gris. Situándose en los 90, Iván recuerda el nacimiento y la muerte de las esperanzas de la Perestroika, la revelación de la verdad sobre el dictador rumano Nicolae Ceaucescu, los horrores de la Revolución Cultural en China y la decepción de comprobar que el gran sueño estaba enfermo de muerte y que en su nombre se habían cometido hasta genocidios como el de la Camboya de los *Khmer Rouge* de Pol Pot. Lo que parecía indestructible terminó deshecho. Aquellos fueron los tiempos en los que se concretó el gran desencanto¹³.

5. El colapso de la URSS y el bloque soviético a fines de los 80 y principios de los 90 provocó una crisis catastrófica en la economía y sociedad cubanas, con su consecuente impacto en la política e ideología del gobierno. Fidel Castro y la *nomenklatura* cubana optaron por disminuir el peso del marxismo en la temática ideológica del régimen, a cambio de un nuevo énfasis en el nacionalismo y una interpretación en extremo sesgada del pensamiento político de José Martí, transformado en un precursor del castrismo. Al mismo tiempo, el régimen trató retrospectivamente de alejarse de las experiencias de la URSS y sus satélites europeos, acentuando las supuestas diferencias entre el modelo cubano y los del bloque soviético. Aun así, los líderes cubanos siguieron afirmando sus lazos con el «socialismo» de países como China y Vietnam, a pesar de sucesos como los de la plaza de Tiananmen en Beijing en 1989 y el viraje hacia el capitalismo emprendido por ambos países.

La severa crisis económica también causó un cierto grado de liberalización política, que afectó significativamente la vida intelectual, académica y artística de la isla. Desde entonces, voces más críticas –aunque no llegan a ser

12. L. Padura: ob. cit., p. 78.

13. Ibíd., pp. 320-321.

oposicionistas– han desarrollado una especie de comunismo liberal que se ha manifestado en varias publicaciones de circulación limitada entre las elites educadas y artísticas. Entre estas se encuentran *Temas*, *La Gaceta de Cuba* –órgano de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (Uneac)– y *Criterios*. Estas revistas, que incluso han publicado contribuciones de escritores y académicos exiliados, tienen un contenido y un estilo muy diferentes del aburrido y dogmático *Granma*. Por ejemplo, *Temas*, que es la revista de ciencias sociales más importante de Cuba, publica con frecuencia artículos con riqueza de datos y de tono crítico, aunque sus colaboradores evitan un cuestionamiento directo de las políticas del gobierno, y mucho más del sistema unipartidista y sus líderes principales.

La severa crisis económica también causó un cierto grado de liberalización política, que afectó significativamente la vida intelectual, académica y artística de la isla. Desde entonces, voces más críticas –aunque no llegan a ser oposicionistas– han desarrollado una especie de comunismo liberal ■

Vale la pena notar que varios intelectuales y académicos jóvenes se han preocupado por problemas políticos que los académicos «comunistas liberales» más veteranos han ignorado. Entre estos están Julio César Guanche, quien junto con otros académicos que pertenecieron al Centro de Estudios sobre América –cuyos miembros fueron expulsados por el gobierno en 1996 por ser demasiado independientes y críticos–, como Juan Valdés Paz, trabaja en el Centro para el Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello¹⁴. Este centro se ha hecho más receptivo al pensamiento crítico. También hay estudiosos de tendencia socialista revolucionaria que nacieron y se criaron bajo la Revolución, como Hiram Hernández Castro y Ariel Dacal Díaz. Hernández Castro, por ejemplo, ha escrito en términos positivos sobre Rosa Luxemburgo y sus puntos de vista libertarios con respecto al socialismo¹⁵. Dacal, además de haber escrito sobre la URSS y Trotsky¹⁶, contribuyó en 2007 a la organización

14. Irónicamente, Juan Marinello (1898-1977) fue el intelectual más destacado del Partido Socialista Popular (PSP), el viejo partido estalinista y prosoviético cubano, por el que fue candidato presidencial en 1948.

15. «Rosa Luxemburgo y la Revolución Rusa» en *EspaiMarx*, <www.moviments.net/espaimarx/index.php?lang=spa&query=647bba344396e7c8170902bcf2e15551&view=section>, s./f.

16. «Por qué fracasó el socialismo soviético» en *Temas* N° 50-51, 4-9/2007, pp. 4-15. Dacal también participó en un simposio titulado «¿Por qué cayó el socialismo en Europa oriental?», cuyas intervenciones se publicaron en *Temas* N° 39-40, 10-12/2004, pp. 91-111.

de una velada en ocasión del 90º aniversario de la Revolución Rusa a la cual asistieron unos 500 estudiantes, y donde la discusión se centró en el tema de por qué la Revolución se burocratizó bajo Stalin. Los organizadores del evento aprovecharon el argumento del gobierno cubano de que el socialismo en Cuba difería significativamente del sistema que prevaleció en la URSS y el este de Europa, y de que por lo tanto no sufriría el mismo destino. Con esta postura ideológica, el gobierno cubano abrió la puerta a análisis críticos sobre las razones por las que esos sistemas colapsaron. Una consecuencia no anticipada de permitir estos escritos y discusiones es que se pueden convertir en una manera indirecta y oblicua de analizar públicamente los defectos y fallas de la versión cubana del mismo sistema.

Más allá de estos intelectuales y académicos críticos, hay que destacar que en los últimos años se ha desarrollado un pequeño ambiente alternativo de izquierda que se ha expresado en varios lugares, pero especialmente en el sitio web bilingüe *Havana Times*. Varios jóvenes contribuyen a este sitio y articulan una amplia crítica democrática y socialista de la política y sociedad cubanas. Entre ellos se encuentran Erasmo Calzadilla, Dmitri Pietro-Sansonov, Armando Chaguaceda y Daisy Valera. Como Yoani Sánchez, la bloguera liberal moderada que escribe y edita *Generación Y*, los que contribuyen a *Havana Times* reflexionan sobre los problemas de la vida diaria en Cuba, así como sobre cuestiones más estrictamente políticas, y con frecuencia producen críticas agudas del sistema social y político de la isla. Por desgracia, muy pocos cubanos tienen acceso a internet y a estos escritos.

Además de los jóvenes que contribuyen regularmente a *Havana Times*, hay críticos del régimen que provienen de un marxismo más ortodoxo. El más importante es Pedro Campos Santos. Este diplomático jubilado y sus compañeros de ideas han abogado por un socialismo democrático y participativo y hacen hincapié en la necesidad de una transición de lo que ellos llaman «estatificación» a la socialización (con frecuencia han usado la expresión «capitalismo de Estado» cuando describen el sistema imperante en Cuba)¹⁷. Esto requiere, según ellos, la autogestión de la economía cubana a través de la creación de consejos obreros en todas las fábricas y oficinas del país. Estos críticos también abogan por la creación de cooperativas genuinas, así como por la legalización de la pequeña empresa privada.

17. V., por ejemplo, el artículo de P. Campos Santos titulado «Cuba: ¡Qué confusión!» en *kaosenlared.net*, <<http://old.kaosenlared.net/noticia/cuba-que-confusion>>, 2/6/2009.

Quizás el grupo más importante del medio ambiente de izquierda crítica es la Red Protagónica Observatorio Crítico¹⁸. La Red Protagónica ha estado involucrada en una cantidad de actividades ecológicas, históricas, artísticas y editoriales, que han sido reportadas en *Havana Times* y otras publicaciones que son afines a las perspectivas críticas¹⁹. También ha funcionado como un grupo aglutinante que incluye a otros grupos como el de Campos Santos y los intelectuales críticos negros organizados en la Cofradía de la Negritud²⁰. Algunos de los miembros de la Red Protagónica, como otros jóvenes cubanos de inclinaciones izquierdistas, se han interesado en las ideas y tradiciones radicales que van desde el anarquismo hasta varias corrientes del socialismo revolucionario, incluyendo la tradición antipartidista de los consejistas y el trotskismo.

Esta naciente izquierda crítica enfrenta obviamente muchísimos obstáculos, incluyendo la censura sistemática en los medios masivos de comunicación y la esperada hostilidad gubernamental, que con cierta frecuencia se ha expresado en actos represivos no solo contra las disidencias moderadas y de derecha, sino contra los críticos de izquierda²¹.

Esta naciente izquierda crítica enfrenta obviamente muchísimos obstáculos, incluyendo la censura sistemática en los medios masivos de comunicación y la esperada hostilidad gubernamental ■

La ausencia de tradiciones políticas afines a un socialismo alternativo constituye sin duda alguna otro obstáculo importante. Para la década de 1950 ya no existía en la isla una tradición significativa socialista o marxista, aparte de los viejos estalinistas promoscovitas agrupados en el Partido Socialista Popular (psp). El marxismo del periodo revolucionario estuvo principalmente basado en manuales soviéticos traducidos al español. Solo por un breve periodo a finales de los 60 y principios de los 70, a través de la revista *Pensamiento Crítico*, y de nuevo desde el 90, la liberalización en los círculos intelectuales y académicos ha abierto un espacio para el redescubrimiento de lo mejor de la tradición del marxismo clásico. La socialdemocracia tradicional orientada

18. <<http://observatoriocriticodesdecuba.worldpress.com>>.

19. A. Chaguaceda y D. Prieto: «La esperanza asumida: Bitácora –criolla y crítica– de otro exorcismo colectivo» en *Espacio Laical Digital*, 4/2010, <<http://espaciolaical.org/contens/24/114120.pdf>>, p. 117.

20. Red Protagónica Observatorio Crítico: «Observatorio Crítico hacia el 2011», comunicado de prensa, La Habana, 19 de diciembre de 2010.

21. V., por ejemplo, Red Protagónica Observatorio Crítico: «Carta en rechazo a las actuales obstrucciones y prohibiciones de iniciativas sociales y culturales», 18 de diciembre de 2009.

a los sindicatos obreros nunca fue importante en el país, y la corriente anarquista de origen español dejó de ser influyente en los sindicatos en la década de 1920. El trotskismo fue una corriente de cierta importancia en los años 30, pero desapareció una vez que los trotskistas se unieron a las filas nacionalistas y socialistas de la Joven Cuba fundada por Antonio Guterres y, más tarde, al Partido Auténtico dirigido por Ramón Grau San Martín.

Esa tradición nacionalista de izquierda sobrevivió en los 40 y 50, pero fue muy debilitada por la tendencia de muchos líderes y activistas a unirse a la creciente moderación de los partidos y gobiernos populistas o al gangsterismo político de los 40 y principios de los 50.

Sin embargo, el obstáculo más grande a largo plazo es de índole material y económica, y sus obvias repercusiones son políticas e ideológicas. Me refiero a la creciente intensidad con que las fuerzas del mercado capitalista y del modelo de tipo sino-vietnamita se están imponiendo en la isla. El nuevo modelo está impulsado principalmente por los sectores de gerentes y tecnócratas afincados en las *joint ventures* con el capital extranjero en el turismo, níquel y otras industrias, y especialmente en el Grupo de Administración Empresarial (Gaes), el poderoso sector empresarial de las Fuerzas Armadas. El director de este grupo es Luis Alberto Rodríguez López-Calleja, un oficial del Ejército casado con una de las hijas de Raúl Castro, que fue elegido miembro del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (PCC) en el VI Congreso que tuvo lugar en abril de 2011. Por otra parte, los empresarios cubanos establecidos en el sur de la Florida han demostrado interés en invertir en Cuba, así que no es muy aventurado anticipar una futura escisión en el exilio cubano, por la cual una parte importante apoye un acercamiento con el gobierno de la isla, especialmente después de la muerte de Raúl y Fidel Castro. Esta nueva relación sería similar a la que muchos empresarios chinos de ultramar mantienen con el gobierno «comunista» del gigante asiático.

No cabe duda de que en Cuba se está gestando el inicio de una izquierda socialista y democrática. Pero dado su incipiente y tentativo desarrollo, no es probable que esta nueva izquierda pueda contender por el poder en la transición cubana que se aproxima, quizás con más rapidez de lo que muchos anticipamos. Pero esto no significa que una política de izquierda sea inútil o irrelevante para el futuro cubano próximo. Aunque esta política no tenga la fuerza para competir por el poder, podría jugar un papel muy importante en impulsar e influir sobre el tipo de resistencia que inevitablemente se desarrolle contra las nuevas y viejas opresiones. Una visión política que evoque la autogestión demo-

crática de la economía, la política y la sociedad cubanas podría dar forma y contenido a una alternativa política al modelo de liberalización económica y regimentación política. Instar a la solidaridad con las necesidades de los más pobres y débiles y, por lo tanto, a la igualdad de clase, raza y género, permitiría que un movimiento de resistencia desarrollara la unidad contra las variadas desigualdades. Así, por ejemplo, un sindicalismo que defendiera a los trabajadores de los sectores «perdedores» de la economía cubana (la manufactura «no competitiva», varios sectores agrícolas) contra la pérdida de conquistas sociales producto de los cambios en marcha, aseguraría la solidaridad de esos trabajadores con los de los sectores «victoriosos» (turismo, industrias extractivas como el níquel) y se forjaría, de esta manera, un frente social y político capaz de evitar que los más débiles paguen los costos de la transición, como ocurrió en los países del bloque soviético europeo y en Asia.

6. Leonardo Padura es uno de los principales representantes de un nuevo ambiente intelectual y cultural en la isla. Si bien ha visto con beneplácito las reformas del gobierno de Raúl Castro, ha actuado con mucha más independencia del régimen que muchos otros intelectuales y artistas cubanos destacados. Por ejemplo, se ha abstenido de apoyar muchas de las declaraciones impulsadas por los aparatos culturales del Estado cubano para denunciar a disidentes. Como Padura mismo lo ha manifestado en varias ocasiones, esto es posible en parte gracias a la independencia económica que ha logrado por la publicación de sus obras en el exterior²².

La interpretación realizada en este ensayo está respaldada por lo que el autor de *El hombre que amaba a los perros* ha explicado. En la «Nota muy agradecida» incluida al final de la novela, relata que la «semilla» del libro comenzó a germinar en una visita que hizo, poco antes del colapso del bloque soviético, a la casa de Trotsky en Coyoacán, un museo que según Padura es «un verdadero monumento a la zozobra, el miedo y la victoria del odio». Quince años más tarde, nos dice el novelista cubano, la historia del asesinato de Trotsky fue relatada «para reflexionar sobre la perversión de la gran utopía del siglo xx, ese proceso en el que muchos invirtieron sus esperanzas y tantos hemos perdido sueños, años y hasta sangre y vida»²³. Lamentablemente, aunque el libro fue publicado en la isla y la prensa oficial lo reseñó en términos favorables –si bien breves–, la edición cubana fue tan pequeña que se agotó poco después de su presentación. ☐

22. La traducción al inglés de *El hombre que amaba a los perros* será publicada por la prestigiosa editorial estadounidense Farrar, Straus y Giroux en 2012.

23. L. Padura: ob. cit., p. 571.

¿Por un mundo mejor?

En diálogo con Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos, de Hugo Vezzetti

VERA CARNOVALE

En los últimos años ha crecido el número de documentales, libros, conferencias y artículos que promueven balances y miradas más o menos críticas sobre la violencia revolucionaria de los años 60 y 70. Sin embargo, prevalecen narrativas nostálgicas de la experiencia revolucionaria y relatos que han aprendido a conjugar –en forma alternativa o simultánea– las figuras del héroe bélico y la víctima martirizada. En este marco, *Sobre la violencia revolucionaria* busca reponer en las memorias autocomplacientes lo que hay de olvidos, postergaciones y hechos y debates sepultados, desmenuzando los puntos nodales de las autocríticas amables y poniendo en discusión tanto problemas éticos como políticos con reflejo en las izquierdas contemporáneas.

Ahora esta masa es la que empieza a entrar definitivamente en su propia historia, la empieza a escribir con su sangre, la empieza a sufrir y a morir. Porque ahora, (...) se empieza a estremecer este mundo lleno de razones, con los puños calientes de deseos de morir por lo suyo (...). Ahora, sí, la historia tendrá que contar con los pobres de América, con los explotados y vilipendiados de América Latina, que han decidido empezar a escribir ellos mismos, para siempre, su historia (...). Porque esta gran humanidad ha dicho «¡Basta!» y ha echado a andar. Y su marcha de gigantes ya no se detendrá...

2° Declaración de La Habana, 4 de febrero de 1962

Vera Carnovale: doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Integra el comité académico del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas y el comité editorial de la revista *Políticas de la Memoria*. En 2011 publicó *Los combatientes. Historia del PRT-ERP* (Siglo XXI, Buenos Aires).

Palabras claves: revolución, guerrilla, violencia, hombre nuevo, América Latina, Hugo Vezzetti, *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*.

Así se iniciaba la década de 1960 en América Latina: con el anuncio –que era, en rigor, promesa– de una inminente emancipación colectiva. Si tras el fin de la Segunda Guerra Mundial los distintos procesos de liberación nacional que tuvieron lugar en Asia y África parecían colocar al Tercer Mundo en los albores de un nuevo tiempo que ponía fin a la invencibilidad de los más poderosos, en América Latina la Revolución Cubana ratificaba el comienzo de esa etapa para el continente y, al mismo tiempo, indicaba un camino preciso en la prosecución del cambio: la voluntad y las armas.

Quedaba claro, en principio, que la transformación revolucionaria era posible incluso en sociedades donde el capitalismo industrial no había alcanzado su madurez; pero más importante aún, el tiempo de espera de las llamadas «condiciones subjetivas» quedaba arrasado por la urgencia de las voluntades, puesto que la acción de los revolucionarios podía crearlas. Y esa acción, se entendía, llevaba el signo de la violencia; de una violencia nueva y necesaria, destructora de la opresión y creadora de un nuevo orden y de un hombre nuevo. Una violencia aceleradora de los buenos tiempos venideros y que, para muchos, llevaba el sello del sacrificio de sangre.

La experiencia de Cuba –que a menos de tres años de la toma del poder por el Ejército Rebelde declaraba el carácter socialista de su revolución– no podía menos que trastocar profundamente el mundo de las izquierdas latinoamericanas y erigirse como fuente de debates y modelo de referencia de distintas organizaciones revolucionarias que, en nombre de los aplastados por el hambre y el poder, se lanzaban al combate.

Así, en el continente, la década de 1960 se iniciaba con un salpicado florecer de guerrillas, en su mayoría rurales. En Venezuela, surgían las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), dirigidas por Douglas Bravo, y el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR), liderado por Américo Marín. En Guatemala, Turcios Lima conducía las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre se internaba en la Sierra de las Minas conquistando a los campesinos; su comandante, Marco Antonio Yon Sosa, proclamaba «a todas las masas de América Latina (...) que Guatemala está en pie de lucha por el socialismo, con las armas en la mano, y Guatemala no fallará»¹. En Colombia, Fabio Vázquez Castaño lideraba el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Manuel Marulanda Vélez («Tirofijo»), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

1. En Adolfo Gilly: *La senda de la guerrilla (Por todos los caminos/2)*, Nueva Imagen, México, DE, 1986, p. 88.

«Desde las montañas del Perú milenario, con las armas a la mano y con la fe revolucionaria fortalecida»²: así Luis de la Puente Uceda, al mando del Movimiento de Izquierda Revolucionaria del Perú, iniciaba las acciones guerrilleras en la Sierra Central; y lo hacía con un manifiesto programático de contenido socialista. También se organizaba en Perú el Ejército de Liberación Nacional, dirigido por Héctor Béjar, y en Nicaragua, lo hacía el Frente Sandinista de Liberación, al mando de Carlos Fonseca.

Antes de finalizar la década de 1960, la mayoría de esos movimientos guerrilleros habría de fracasar total o parcialmente. Algunos de ellos, incluso, sin haber logrado animar lazo de solidaridad alguno con campesinos y explotados, como en el caso del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), liderado por Jorge Masetti en Argentina. Pero ni aun el golpe más sentido por los revolucionarios, la detención y el fusilamiento en Bolivia del comandante Ernesto Che Guevara (en octubre de 1967), hacía mella en la certeza por tantos compartida de que una «gran humanidad», la de los oprimidos, la de los pequeños, la de los postergados, había ingresado definitivamente, y por fin, en los senderos de una historia inexorable que comenzaba a desplegarse.

De esa convicción participaban también numerosos intelectuales de izquierda del Primer Mundo, que no dudaban en afirmar que solo el camino de la emancipación de esa periferia empobrecida y explotada pondría fin a un capitalismo en manifiesta decadencia y extinción, lo que daría lugar entonces a nuevas relaciones humanas. De ahí también que sus plumas, tan estremecidas como estremecedoras, alentaran el alzamiento en armas de los oprimidos, porque allí comenzaba –insistían– la profunda y verdadera liberación del hombre. Así, por ejemplo, desde las cautivantes páginas de *Los condenados de la tierra*, Franz Fanon, psicólogo caribeño que participó de la guerra de liberación argelina, afirmaba que «el hombre colonizado se libera en y por la violencia»³; al tiempo que, desde el prólogo de la misma obra, el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre concluía que «en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre»⁴.

Paralelamente, hacia mediados de la década, se publicaba la obra del joven filósofo francés Régis Debray, quien desarrollaba las ideas implícitas en

2. Carta de Luis de la Puente a A. Gilly, agosto de 1965, cit. *ibíd.*, p. 156.

3. Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1963, p. 77.

4. *Ibíd.*, p. 20.

la corriente castrista en ese momento: *¿Revolución en la Revolución?* (1966). La obra de Debray tendría un fortísimo impacto en el continente, y sus principales proposiciones –prioridad de lo militar sobre lo político, el foco de guerrilla como núcleo o reemplazante del partido político y como conductor del proceso revolucionario– serían adoptadas por una parte importante de las organizaciones armadas que procuraban replicar la gesta cubana.

Los fines de la década de 1960 coincidieron con nuevos avances de desobediencia; y no solo, por cierto, debido al surgimiento de nuevas guerrillas –ahora también urbanas–. Los imperativos de la transformación llegaban también a la propia Iglesia católica, lo que daba comienzo a un proceso de concurrencia –entre cristianismo y revolución– que habría de tener profundas implicancias para los imaginarios en formación.

El proceso de renovación que siguió al pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y al Concilio Vaticano II (1962-1965), terminó de dar forma a un nuevo *cristianismo liberacionista* signado por una enfática denuncia moral y social del capitalismo dependiente y por una declarada «opción preferencial por los pobres» y la solidaridad con su «lucha de autoliberación». Quedaba abolida en este nuevo cristianismo, además, la tradicional separación entre el reino de los cielos y el de la tierra: el deber de todo cristiano era, aquí y allá, la construcción de un orden justo. Y este compromiso ineludible con los pobres y la humanidad asumía rápidamente la forma de la acción política revolucionaria. En tierras colombianas, Camilo Torres, el «cura guerrillero», incorporado a las tropas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Colombia, moría en combate en febrero de 1966. Su muerte, de fuerte impacto emocional y político en los cristianos latinoamericanos, condujo al crecimiento de una poderosa corriente que se identificaba con su legado.

Dos años más tarde, se reunía en Medellín la Conferencia Episcopal Latinoamericana. En sus resoluciones, no solo se advertía acerca de la injusticia estructural del sistema y se ratificaba la solidaridad de la Iglesia con la lucha de los pueblos para «liberarse de su esclavitud». Al afirmar que la «violencia

La obra de Debray tendría un fortísimo impacto en el continente y sus principales proposiciones –prioridad de lo militar sobre lo político, el foco de guerrilla como núcleo o reemplazante del partido político– serían adoptadas por una parte importante de las organizaciones armadas ■

de abajo» era la respuesta a la «violencia institucionalizada» del poder, quedaba legitimado el camino de la insurrección. Comenzaba a tomar cuerpo, así, una nueva teología que se proponía «de liberación».

Entre tanto, en Argentina, se conformaba hacia 1968 el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSPTM), y en 1969, desde la cárcel de Villa Devoto, Juan García Elorrio, director de la revista cuyo nombre cristalizaba aquella radicalización, *Cristianismo y Revolución*, de gran influencia en los círculos militantes, exclamaba: «¿Es necesario repetir que estamos en tiempo de guerra? El combate liberador se libra en todos los frentes, en todas las naciones, en toda la humanidad (...) Nuestro deber como cristianos y revolucionarios es asumir nuestro compromiso total con esta lucha de liberación (...) ¡Porque ya llega el día de la matanza!»⁵.

Décadas más tarde de aquella terrible advertencia, el escenario de la revolución comenzaba a caer en el mundo entero, y con él los sentidos que lo habían sostenido y signado.

En Argentina, esa caída fue precedida y acompañada por una dictadura militar signada por una ferocidad represiva sin precedentes: los miles de detenidos-desaparecidos, asesinados, presos políticos, exiliados, los centenares de niños apropiados, y un lazo social sensiblemente desarticulado, fueron parte del saldo material de un régimen que hizo del terror la herramienta fundamental de dominación política y de disciplinamiento de la sociedad.

A partir de entonces, de manera más pronunciada en los últimos 15 años, el problema del pasado reciente en general y el de la experiencia revolucionaria de los años 70 en particular han suscitado un interés creciente en espacios académicos, intelectuales y político-culturales. Este interés se ve reflejado en una abundante y muy heterogénea producción bibliográfica en la que –bien desde la literatura testimonial y ficcional, bien desde el ensayo político o aun desde las producciones provenientes del campo académico– parecen prevalecer las narrativas nostálgicas de la experiencia revolucionaria; en todo caso, se constata una generalización aparentemente inmovible de memorias centradas en la glorificación de militancias y militantes, memorias y relatos que han aprendido a conjugar –a veces en forma alternativa, a veces en forma simultánea– las figuras del héroe bélico y la víctima martirizada.

5. En *Teología para el Tercer Mundo. Los cristianos, la violencia y la revolución*, Cristianismo y Revolución, Buenos Aires, 1969, p. 12. La frase final corresponde a un párrafo bíblico (Santiago 5, 1-5) con el que se abre el texto de García Elorrio, «Advertencia».

De ahí que no puedan sino emerger el reclamo y la necesidad de una memoria y de una historiografía que se adentren con sistematicidad (y, ¿por qué no decirlo?, con honestidad e irreverencia) en la dimensión de las responsabilidades que les cupo a las organizaciones revolucionarias armadas en el saldo de ese pasado trágico. Es en este escenario donde la intervención de Hugo Vezzetti en *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*⁶ adquiere su gran aporte y resalta su valor. Se trata de un ensayo tan implacable como riguroso sobre la violencia revolucionaria o, más precisamente, sobre la configuración guerrillera que emerge tras la Revolución Cubana: una cultura revolucionaria de la violencia, advierte Vezzetti, que en Argentina llevó sus prácticas a un límite extremo:

El pasado de la violencia insurgente y los mitos y leyendas de la guerra revolucionaria persisten como un núcleo duro, intocado, en la recuperación que buena parte de la izquierda hace de esa experiencia. Es cada vez más notoria la insuficiente deliberación sobre la violencia de las organizaciones armadas y sobre las responsabilidades del conglomerado revolucionario en las condiciones que favorecieron la irrupción del terrorismo de Estado. Con escasas excepciones no ha habido una elaboración política del fracaso de ese proyecto.⁷

«El pasado de la violencia insurgente y los mitos y leyendas de la guerra revolucionaria persisten como un núcleo duro, intocado, en la recuperación que buena parte de la izquierda hace de esa experiencia» ■

Y entonces, gran parte del ensayo de Vezzetti se centrará en la impostergable tarea de revisar las memorias militantes lejos de las visiones maniqueas y los eufemismos que ocultan mal los costos terribles de la muerte detrás de las estampas del heroísmo o las coartadas de las buenas intenciones. Y lo hará, por un lado, reponiendo lo que en esas memorias y narrativas autocomplacientes hay de olvidos, de postergaciones, de hechos y debates sepultados; y, por otro, desmenuzando los puntos nodales de las autocríticas amables, que no dejan de constituir una suerte de historia oficial de la militancia armada.

Buena parte de esos olvidos y postergaciones remite a las impugnaciones tanto éticas como políticas que desde el propio campo de la izquierda, al calor de los hechos o ya evidenciada la derrota, recibía el accionar guerrillero, especialmente

6. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2009.

7. *Ibíd.*, p. 43.

allí donde su metodología y rutina incluían recursos «del arsenal del terrorismo, sobre todo el asesinato político como una práctica incorporada a la acción revolucionaria»⁸. Vezzetti repone rigurosamente en su obra aquellas voces impugnadoras, emanadas tempranamente ya de la izquierda no guevarista, ya de los círculos de ex-miembros o simpatizantes de las organizaciones armadas que desde el exilio, ante la constatación del sangriento desenlace de la aventura revolucionaria, afrontaban con pesar y osadía balances críticos, cuando no implacables. Y esos balances no solamente arrojaban un manto de sombra sobre los fundamentos éticos de los métodos y las prácticas de la militancia armada –sobre todo, de las ejecuciones de los considerados enemigos políticos–; apuntaban, también, al núcleo duro de sus formulaciones político-ideológicas, especialmente aquellas derivadas de un «foquismo vanguardista» que terminaba reduciendo la política a un problema de aparatos y sustituyendo al sujeto social por «un programa, una idea o una bala».

La importancia de la reposición de esas voces no es menor; por un lado, porque –como se ha señalado– pone en evidencia lo que las memorias militantes olvidan o callan (y que inevitablemente retorna) y obstaculiza así una necesaria reconstrucción política y moral y la elaboración de una conciencia histórica que salde las cuentas con aquel pasado terrible. Por otro lado, porque permite hacerse eco de aquellos cuestionamientos y revisar algunos de los clisés del guión establecido, presente tanto en los relatos reivindicativos de la experiencia guerrillera como en los pretendidamente autocríticos.

Los tópicos corrientes de ese guión son bastante conocidos: a) la violencia revolucionaria fue de carácter reactivo, esto es, fue la respuesta legítima, «de abajo», a la violencia del poder; b) en el despliegue de esa violencia hubo efectos no deseados, decisiones desacertadas y «errores políticos» que determinaron una suerte de «desviación militarista» o «proceso de militarización» que, empujado y alimentado al mismo tiempo por el recrudecimiento de la represión, terminó por sellar la suerte de las organizaciones armadas al aislarlas de las masas. He ahí la autocrítica repetida que, aunque devenida ya en lugar común de aquellas memorias, pareciera de todos modos quedar opacada por el giro de una evocación que destaca la vida intensa, los ideales y las virtudes personales de abnegación y entrega en detrimento de las prácticas y las acciones. En esa evocación, la organización puede ser cuestionada siempre y cuando remita exclusivamente a sus dirigentes, responsables últimos en todo caso de aquellos desvíos, y nunca a las bases...

8. *Ibíd.*, p. 108.

En su ensayo, Vezzetti desmenuzará los tópicos de ese guión. La intensificación del accionar armado, la regularización de fuerzas y la colonización bélica de las prácticas, de la discursividad y de los imaginarios de estas organizaciones son fenómenos innegables, pero difícilmente puedan considerarse producto de determinaciones que «desviaron» a las huestes armadas de lineamientos teóricos que postulaban un rumbo distinto; antes bien, parecen constituir el resultado terriblemente fiel de sus premisas nodales. La mirada de Vezzetti, en todo caso, se vuelve sobre el núcleo original de las formulaciones político-ideológicas que aquellas organizaciones abrazaron, sobre sus connotaciones, sentidos e implicancias más profundos.

En principio, no puede sostenerse que la opción por las armas fuera estrictamente reactiva o «defensiva»; no al menos si se atiende a los debates teñidos de esperanza que la Revolución Cubana despertó en los círculos de izquierda: «Había ingredientes de la configuración guerrillera que dibujaban, a partir de la Revolución Cubana, un camino de radicalización armada, una decisión que no era solo la reacción a eventos decididos por otros, sino que se proponía forjar un mundo a su medida»⁹.

Más importante aún, la particular apelación guevarista a la acción política no podía menos que implicar la captura de todas las luchas en un imaginario de «guerra total». En palabras de Guevara: «Hay que llevar la guerra hasta donde el enemigo la lleve: a su casa, a sus lugares de diversión; hacerla total. Hay que impedirle tener un minuto de tranquilidad, un minuto de sosiego fuera de sus cuarteles, y aun dentro de los mismos: atacarlo dondequiera que se encuentre; hacerlo sentir una fiera acosada por cada lugar que transite»¹⁰.

**La particular apelación
guevarista a la acción
política no podía
menos que implicar la
captura de todas las
luchas en un imaginario
de «guerra total» ■**

Como señala Vezzetti, ese llamamiento de guerra no puede considerarse defensivo ni en el plano militar ni en el plano político. Es más, en el paradigma guevarista la guerra revolucionaria debía ser desencadenada antes de que el enemigo actuara y se presentara militarmente como tal; la acción armada, la

9. *Ibíd.*, p. 62.

10. Ernesto Che Guevara: «Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental» en *Tricontinental*, La Habana, 4/1967.

guerra revolucionaria, rezaba la premisa foquista, obliga al enemigo a exhibir su costado más sanguinario. El gran mito de la violencia revolucionaria, sintetiza Vezzetti, conjugaba un mito político (esto es, «la violencia agudiza las contradicciones»), un mito epistemológico («la violencia es reveladora de la verdadera naturaleza de las relaciones de poder») y un mito moral («crea conciencia», «capitaliza la conciencia popular», «activa a los sujetos y saca lo mejor de ellos: coraje, sacrificio, heroísmo»).

Paralelamente, y atendiendo a la dimensión de las subjetividades colectivas, se advierte que la configuración de la acción política como «guerra total» no podía menos que determinar que las distintas tramas de la discursividad revolucionaria quedaran sensiblemente implicadas en una semántica bélica. Palabras, símbolos, imágenes y mandatos propios de una cultura atravesada por la figura de la guerra ocuparon, así, un lugar decisivo en el proceso de construcción identitaria de estas organizaciones y determinaron, en palabras de Vezzetti, «una formación política y moral combatiente».

De esa formación participan jefes y subordinados. Resalta allí una pertenencia común a una estructura de sensibilidad, a una cultura de grupo y a una comunidad de creencias signadas por el motivo del sacrificio, el coraje, el «jugarse la vida» y una hermandad de sangre que es, a la vez, una deuda con los caídos.

**Lo más importante
en esa memoria mítica
de la sangre y de la
guerra, señala Vezzetti,
es la afirmación de que
el valor supremo del
combatiente es la ofrenda
de la propia vida ■**

Lo más importante en esa memoria mítica de la sangre y de la guerra, señala Vezzetti, es la afirmación de que el valor supremo del combatiente es la ofrenda de la propia vida. De allí nace la figura del héroe: de «la caída en combate». «El *topos* es conocido en las narraciones épicas: la ‘muerte bella’ es

la victoria final del héroe sobre sus enemigos moralmente inferiores. Morir combatiendo es la culminación de la moral del guerrero»¹¹.

De esa moral no podrán sino emanar mandatos de trágicas implicancias. Y basta recorrer las páginas de la prensa de estas organizaciones para que se destaquen sin dificultad las apelaciones en las que la figura del militante caído se erige como héroe glorificado que impulsa a otros, con su muerte, a

11. H. Vezzetti: ob. cit., p. 136.

sumarse a esa guerra revolucionaria cuyo triunfo inminente parece no dejar lugar a dudas. La celebración de la muerte en combate no solo refuerza los lazos simbólicos del grupo, no solo renueva el compromiso de sangre; también deja traslucir la función movilizante-pedagógica del mito revolucionario. El héroe muestra un camino por seguir, dinamiza voluntades, enseña con su ejemplo. Solo la muerte garantiza la pureza y la integridad del compromiso revolucionario: únicamente los héroes y los mártires pueden ofrecer un ejemplo sin tacha.

Esa recuperación legendaria, advierte Vezzetti, cuanto más mide las conductas y las prácticas pasadas a la luz de las cualidades que vuelven sobre la figura del sujeto pleno, más se muestra incapaz de analizar y pensar lo que estaba en juego en esas luchas. El impacto del guevarismo sostenía la retórica de la revolución a toda costa, la voluntad de *ser* un revolucionario a contramano de las evidencias que mostraban que faltaban las condiciones para *hacer* una revolución. Lo que quedaba era la bandera del hombre nuevo y el motivo de la guerra total:

El malentendido queda expresado de un modo revelador en la identificación con el Che Guevara y su ejemplo revolucionario, en el que solo se toman las cualidades personales y no los resultados de su desastrosa aventura en Bolivia. Es la leyenda del «guerrillero esencial», en la que el ejemplo personal y la moral del sacrificio absoluto arrasan con la razón política.¹²

En el final trágico del Che en Bolivia quedaba plasmado el destino de la empresa de los ejércitos guerrilleros... En la misma dirección se orientan los sentidos implicados en esa otra figura referencial de la constelación simbólica revolucionaria: el «hombre nuevo», figura erigida como modelo ideal y, en consecuencia, como fuente de valores, modelo de conducta y mandatos irrenunciables. Fue esta una figura de fronteras: entre el tiempo presente y el porvenir, entre la vida y la muerte, entre el cuerpo individual y el colectivo, entre el guerrero y el asceta. Fue, también, figura de horizonte: guía, promesa y, finalmente, imposibilidad.

En su ensayo, Vezzetti explora la genealogía del hombre nuevo, desde sus orígenes cristianos –paulinos, en particular– hasta sus variaciones en las tradiciones políticas modernas, en especial, en el humanismo, en el marxismo y en el fascismo. Lo que interesa destacar aquí, en todo caso, es que en el gue-

12. *Ibíd.*, p. 139.

**En el guevarismo,
el hombre nuevo reabsorbe
la fisonomía del guerrero
y se reúne con el *topos*
clásico de la muerte bella ■**

varismo, el hombre nuevo reabsorbe la fisonomía del guerrero y se reúne con el *topos* clásico de la muerte bella.

En efecto, si se atiende a los escritos de Guevara¹³, se observa un encadenamiento de sentidos que anuda «conciencia y moral» con «vanguardia», y «vanguardia» con «ejemplo de sacrificio». Es ese encadenamiento lo que permitirá en el imaginario revolucionario encontrar en el guerrillero heroico la encarnación anticipada del hombre nuevo. Y más aún si se considera la forma en que el propio recorrido biográfico del Che fue leído y simbolizado. En ese recorrido (de funcionario del nuevo poder en construcción a la experiencia guerrillera en África primero y en Bolivia después), el empeño ingenieril y constructor de la tradición marxista había cedido terreno al arrojo sacrificial.

Es evidente, por lo demás, que los discursos e imágenes producidos tras su muerte contribuyeron, también, a reforzar un mito en el que el guerrillero heroico se emparentaba con el hombre nuevo allí donde encarnaba un «modelo de hombre que pertenece a los tiempos futuros (...) sin una sola mancha en su conducta, sin una sola mancha en su actitud, sin una sola mancha en su actuación», como aseveraba Fidel Castro en el discurso pronunciado durante el anuncio de la muerte de Guevara en Bolivia. De modo que la doctrina y los mandatos del guevarismo

insistían en una conversión personal más radical que las apelaciones castrenses a la moral integral del soldado. La idea de un renacimiento subjetivo parecía no dejar nada por fuera de las obligaciones que definían una identidad y un objetivo revolucionario. Pero, al mismo tiempo, dado que, nuevos o viejos, eran hombres de carne y hueso, esa figura heroica resultaba incompatible con la vida. El hombre nuevo era finalmente el héroe, y el héroe era sobre todo el que dio su vida por la revolución. El nuevo hombre, al menos hasta la victoria, se encarnaba en el héroe muerto, porque solo una muerte heroica terminaba de completar y suturar el sentido de esa militancia en una *imago* compacta, sin defectos (...) los mandatos últimos de la organización (...) solo encontraban su realización plena en el culto a los caídos.¹⁴

Finalmente, por irritante o irreverente que resulte, es necesario insistir en que la gesta guevarista y su extensa prolongación en los combates del foquismo

13. Ver E. Guevara: «El socialismo y el hombre nuevo en Cuba» en *Cuadernos de Marcha* N° 7, 11/1967.

14. H. Vezzetti: ob. cit., p. 106.

latinoamericano no estuvieron hechas solo de hermosos sueños; también se cubrieron de sangre y de cadáveres. Y no se trata solo por cierto de aquella sangre ofrendada y derramada en las propias filas de la revolución; y aun en un gesto fácil podrían excluirse aquellas otras que tuvieron lugar en el furor de los combates. Pero ¿qué hacer con esas otras muertes perpetradas voluntaria y selectivamente por las fuerzas guerrilleras entre las filas «del enemigo»?

Si, como advierte Vezzetti, jurídicamente los crímenes de la guerrilla no son equiparables a los del terrorismo de Estado, eso no significa que sean prescindibles para la conciencia histórica y la búsqueda de reparación de un pasado de violencia despiadada. Esas muertes relegadas retornan una y otra vez de un modo imprevisto e inquietante. Muertes en venganza, muertes ejemplificadoras, muertes perpetradas para cambiar el rumbo de una pulseada política, muertes vitoreadas, ¿qué lugar tendrán en las reconstrucciones políticas y éticas esas otras muertes que hoy parecieran ser finalmente insignificantes para las memorias militantes?

El aura de heroicidad que rodea la muerte propia, cuando es buscada con valor y determinación, se borra cuando es desplazada a la muerte de los otros, particularmente si se trata de ejecuciones. Allí, la moral del guerrero y la ética del combate quedan trastocadas en la posición siempre siniestra del verdugo. La muerte heroica es única, la muerte ejercida como ejemplo o como instrumento del terror es siempre banal, incluso administrativa.¹⁵

Las ejecuciones llevadas a cabo por las organizaciones guerrilleras no pueden ser consideradas exabruptos finalmente amparados o justificados por la impotencia de los oprimidos o por los vientos arrasadores de una época. Esas muertes interpelan los propios imperativos emanados del seno y de la historia del conglomerado revolucionario.

¿O acaso no se alimentaron del reclamado «odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar»¹⁶?

Es necesario pensar conjuntamente la genealogía del hombre nuevo y la del terror, advierte Vezzetti, en especial en sus proyecciones hacia las revoluciones del siglo xx. Y esa genealogía conjunta hunde sus raíces en la Revolución Francesa, principalmente en la experiencia jacobina en la que la práctica del terror

15. *Ibíd.*, pp. 158-159.

16. E. Guevara: «Mensaje a los pueblos del mundo», cit.

se justificaba como un dispositivo que excedía el objetivo de la guerra contra los enemigos de la revolución e imponía el programa de una pedagogía del miedo. Los jacobinos dejaron un legado perdurable, casi un paradigma para las revoluciones futuras, continúa Vezzetti: imponían un modelo de acción política que reunía miedo y virtud, despotismo y libertad, fuerza y razón. A partir de esa mirada histórica sobre las pasiones jacobinas, Vezzetti señala las diferencias sustantivas que las separan de la experiencia guerrillera:

Robespierre y Saint-Just buscaron siempre estar en organismos acusadores; en ese nuevo orden era la representación efectiva del pueblo la que pronunciaba la sentencia y un verdugo el que la ejecutaba. Hay un abismo entre esa concepción de la violencia instituida y la antifilosofía que alaba el poder desnudo de las armas según un modelo que ya no es el del legislador sino el del guerrero (...). En la configuración guerrillera, cuando se implanta el patrón de una guerra decidida por la voluntad de un círculo que se arroga la facultad de dirigir los tiempos de esa ruptura lanzada a un futuro indefinido, el terror tiende a separarse definitivamente de la razón, y la violencia queda exaltada como un instrumento que por sí mismo es capaz de engendrar un mundo y un sujeto.¹⁷

¿Fue finalmente capaz de engendrarlos?

Lo propio y sustantivo de una revolución es su aspecto de instauración de un nuevo orden, de un nuevo comienzo; su promesa y decisión de construir lo nuevo. Advertía Michel de Certeau en 1968 que es ese aspecto el que debe resultar decisivo respecto al uso de la violencia: «es precisamente cuando un hombre es capaz de ordenar la violencia a esta construcción, que se puede decir que ha accedido a la vez al nivel ético y al nivel político»¹⁸.

Si la empresa revolucionaria encerraba el problema de los tiempos de excepción que justificaban el empleo del terror y la suspensión de los valores supremos, contenía al menos una promesa: la creación de un nuevo orden de emancipación, de una nueva humanidad. «Por un mundo mejor», era finalmente la consignaba que movilizaba voluntades hasta el horizonte de la muerte propia y ajena.

Después de todo, como señalaba Maurice Merleau-Ponty, el humanismo del Alma Bella y la no violencia practicada desde la buena conciencia no podía menos que implicar la observación pasiva del mal, la complicidad con las

17. H. Vezzetti: ob. cit., p. 179.

18. «Construcción revolucionaria y violencia» en *Teología para el Tercer Mundo*, cit., p. 149.

múltiples y opresoras formas de la violencia en la historia (es la maldición de la política, dice también Merleau-Ponty, que debe traducir los valores en el mundo de los hechos). De ahí que el humanismo, al intentar realizarse rigurosamente, devino en violencia revolucionaria. El terrorismo revolucionario es o fue, de alguna manera, el humanismo moderno llevado hasta sus últimas consecuencias.

El problema quizás radique en la promesa. *Inscribir la violencia en un nuevo orden emancipador*: es allí donde quizás –y a pesar del clima de fiesta libertaria que tiñó gran parte de aquellas experiencias– los revolucionarios encontraron su propio fracaso mucho antes de ser derrotados. Y es precisamente allí, en esa promesa incumplida de emancipación y el consecuente naufragio de sentido, donde radica el fragmento más trágico de la historia de la revolución. ☐



REVISTA DE CULTURA Y CIENCIAS SOCIALES

2011

Gijón

Nº 70

ARQUITECTURA INDUSTRIAL

Restauración y conservación en tiempos de crisis

SUSCRIPCIONES

Suscripción personal: 30 euros

Suscripción bibliotecas e instituciones: 45 euros

Suscripción internacional: Europa - 60 euros (incluye gastos de envío)

América y otros países - 80 euros (incluye gastos de envío)

Ábaco es una publicación trimestral de CICEES, C/ La Muralla, 3 entlo. 33202 Gijón, España.

Apartado de correos 202. Tel./Fax: (34 985) 31.9385. Correo electrónico: <revabaco@arrakis.es>, <revabaco@telecable.es>. Página web: <www.revista-abaco.com>.

Subalternidad y testimonio

En diálogo con
Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,
de Elizabeth Burgos
(con Rigoberta Menchú)

JOHN BEVERLEY

El libro de la líder indígena guatemalteca Premio Nobel de la Paz, publicado bajo la autoría de la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos en los años 80, tuvo amplia repercusión en la academia estadounidense y en los movimientos de derechos humanos en América Latina. Para muchos inauguraba un nuevo género capaz de desafiar, desde la subalternidad, incluso a la literatura en su sentido convencional. Pero también tuvo detractores, que pusieron en cuestión su veracidad y criticaron la existencia de una «inflación mítica» al servicio de una política radical. Todas estas discusiones dieron lugar a interesantes intercambios acerca de la verdad, el cientificismo, la relación entre testimonio oral y literatura escrita, el rol de los subalternos y la construcción de los relatos sociales.

Ni siquiera los muertos están a salvo.

Walter Benjamin

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia fue publicado por primera vez en 1982, en Cuba, donde ganó el Premio Casa de las Américas en la categoría Testimonio. El texto, ampliamente difundido después en

John Beverley: profesor distinguido de Crítica Literaria y Cultural Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh. Fue miembro fundador del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Entre otros libros, publicó *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (Celarg, Caracas, 2011); *Latinamericanism after 9/11* (Duke University Press, Durham, 2011); *La interrupción del subalterno* (Plural / Universidad de Pittsburgh, La Paz, 2010) y *La voz del otro. Testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (comp., con Hugo Achugar, Latinoamericana, Lima, 2002). Es coeditor de la serie monográfica «Illuminations: Cultural Formations of the Americas».

Palabras claves: subalternidad, testimonio, literatura, Rigoberta Menchú, Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Guatemala.

el mundo hispanohablante y en traducciones a otros idiomas, fue el resultado de una colaboración entre la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos y Menchú, quien tenía entonces 23 años, en una serie de sesiones en el apartamento de Burgos en París. Por su popularidad, pasó a ser para la crítica literaria una especie de paradigma para conceptualizar el género testimonial. Aunque no fue concebido con fines literarios, *Me llamo Rigoberta Menchú* llegó a ser el texto narrativo más difundido y más discutido de la literatura latinoamericana de finales del siglo xx. En algunas antologías de lectura, ya forma parte del canon de la literatura latinoamericana.

El texto narra en su propia voz la historia de vida de Menchú –es una especie de *Bildungsroman*– y cómo su propia formación coincide con la época de la lucha armada y la guerra contrainsurgente en Guatemala, a finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980. Pero el libro, que nace de la situación de lucha, también se ha vuelto un sitio de batallas interpretativas. ¿Es o no es literatura? ¿Es o no es un documento de cultura «oral»? ¿Es el producto de Menchú o de Burgos, que aparece en las ediciones como la autora? Como testimonio vivo, ¿es o no es un documento fidedigno de cierto momento de la historia?

En una de las secciones más impactantes del libro, Menchú narra la tortura y ejecución de su hermano Petrocinio a manos de miembros del Ejército guatemalteco en la plaza de un pequeño pueblo llamado Chajul, destino de una peregrinación anual de fieles al santo local. He aquí una parte de su relato:

Ya después, el oficial mandó a la tropa llevar a los castigados desnudos, hinchados. Los llevaron arrastrados y no podían caminar ya. Arrastrándoles para acercarlos a un lugar. Los concentraron en un lugar donde todo el mundo tuviera acceso a verlos. Los pusieron en filas. El oficial llamó a los más criminales, los «kaibiles», que tienen ropa distinta a los demás soldados. Ellos son los más entrenados, los más poderosos. Llamaban a los kaibiles y estos se encargaron de echarles gasolina a cada uno de los torturados. Y decía el capitán, este no es el último de los castigos, hay más, hay una pena que pasar todavía. Y eso hemos hecho con todos los subversivos que hemos agarrado, pues tienen que morir a través de puros golpes. Y si eso no les enseña nada, entonces les tocará a ustedes vivir esto. Es que los indios se dejan manejar por los comunistas. Es que los indios, como nadie les ha dicho nada, por eso se van con los comunistas, dijo.

Y continúa Menchú describiendo las acciones de los militares contra los indígenas:

Al mismo tiempo quería convencer al pueblo pero lo maltrataba en su discurso. Entonces los pusieron en orden y les echaron gasolina. Y el ejército se encargó de prenderles fuego a cada uno de ellos. Muchos pedían auxilio. Parecían que estaban medio

mueritos cuando estaban allí colocados, pero cuando empezaron a arder los cuerpos, empezaron a pedir auxilio. Unos gritaron todavía, muchos brincaron pero no les salía la voz. Claro, inmediatamente se les tapó la respiración. Pero, para mí era increíble que el pueblo, allí muchos tenían armas, sus machetes, los que iban en camino del trabajo, otros no tenían nada en la mano, pero el pueblo, inmediatamente cuando vio que el ejército prendió fuego, todo el mundo quería pegar, exponer su vida, a pesar de todas las armas. Ante la cobardía, el mismo ejército se dio cuenta que todo el pueblo estaba agresivo. Hasta en los niños se veía una cólera, pero esa cólera no sabían cómo demostrarla. Entonces, inmediatamente el oficial dio orden a la tropa que se retirara. Todos se retiraron con las armas en la mano y gritando consignas como que si hubiera habido una fiesta. Estaban felices. Echaban grandes carcajadas y decían: ¡Viva la patria! ¡Viva Guatemala! ¡Viva nuestro presidente! ¡Viva el ejército!

En buena medida, la fuerza de este pasaje deriva del hecho de que pretende ser el relato de un testigo, es decir, un testimonio en el sentido legal. Menchú estuvo allí; ella y su familia viajaron toda la noche por los senderos de la montaña para llegar a Chajul; como los Evangelistas, ella vio con sus propios ojos las terribles heridas infligidas en el cuerpo de su hermano, lo vio ser quemado vivo, sintió la rabia de la muchedumbre contra los kaibiles. Cuando alguien se dirige a nosotros de esta manera –con la voz propia–, incluso aunque se trate de alguien a quien normalmente no haríamos caso, se nos pone en la obligación de responder; como respuesta a esa obligación, podemos actuar o no, podemos tomarla a mal o aceptarla con agrado, pero no podemos hacer caso omiso de ella. El testimonio nos reclama una reacción.

Esta voz, ¿es tranquilizadora o perturbadora? En parte es tranquilizadora, incluso en su expresión de estados de desesperación, sufrimiento y abyección extremos, como en este caso, porque ha sido producida *para* nosotros, en cierto sentido, y por gente como nosotros, *people like us*, como se dice en inglés: etnógrafos como Elizabeth Burgos, periodistas, Amnistía Internacional, psicoterapeutas, pequeñas editoriales feministas, comisiones de la verdad, y en un género narrativo –la autobiografía o el *Bildungsroman*–, que es la forma que probablemente le daríamos a la historia de nuestra propia vida.

Pero esta voz también nos llega del sitio de un otro, un otro que está reprimido u ocultado por nuestras propias normas de autoridad e identidad cultural y de clase, y desde una situación de urgencia extrema, parecida a lo que Walter Benjamin y Giorgio Agamben entienden por «vida desnuda» o «nuda

1. E. Burgos-Debray (con R. Menchú): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, DF, 1988, pp. 204-205.

vida» (*blosses Leben*)². Se dirige a nosotros de manera similar a como la ideología, según Louis Althusser, interpela a los sujetos. Pero mientras que, en ese caso, la enunciación del policía –«¡Eh, usted, oiga!»– nos interpela *como* subalternos (sujetos a la autoridad del Estado o de la ley), en el testimonio somos de hecho interpelados *desde* un sujeto subalterno. Por lo tanto, hay momentos en el testimonio en los que escuchamos algo que no se ajusta a nuestro sentido de lo ética o políticamente correcto o cómodo. Estos momentos nos invitan a una nueva forma de relacionarnos con otros, a una nueva forma de la política. Aunque surge precisamente en los espacios de lo no hegemónico (y este hecho marca su distinción con la literatura), el testimonio tiene una vocación hegemónica. Quiere, necesita (porque está conectado con un problema concreto de supervivencia) «cambiar el mundo».

Pero ¿y si gran parte de la historia de Rigoberta no fuera cierta? Esa es justamente la pregunta que se hace el antropólogo norteamericano David Stoll en su libro de 1999 sobre *Me llamo Rigoberta Menchú*, que era una especie de «explosión en la catedral» de la academia y los movimientos de derechos humanos³. Sobre la base de entrevistas realizadas en la zona donde se supone que ocurrió la masacre, Stoll concluye que el asesinato del hermano de Menchú no sucedió exactamente de esta forma y que ella –a diferencia de lo que se desprende de su relato– no lo presenció de manera directa, por lo cual esta narración, junto con otros detalles de su testimonio, equivalen, en palabras de Stoll, a una «inflación mítica». En realidad, Stoll no pretende argumentar que «gran parte» del testimonio de Menchú no fuera cierta, sino solo algunas partes. No cuestiona el hecho mismo de que una unidad del Ejército guatemalteco haya torturado y asesinado al hermano de Menchú; pero sí ha sostenido que Menchú no es una narradora confiable y que su transformación en una suerte de santa secular de las luchas de las comunidades indígenas guatemaltecas, reforzada por el Premio Nobel de la Paz, es injustificada.

En respuesta a las acusaciones de Stoll, Menchú aceptó finalmente haber incorporado en su narración elementos de experiencias y de historias contadas

Pero ¿y si gran parte de la historia de Rigoberta no fuera cierta? Esa es justamente la pregunta que se hace el antropólogo norteamericano David Stoll en su libro de 1999 ■

2. Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1999. Benjamin introduce el concepto en su ensayo «Para una crítica de la violencia» (1921), publicado en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1991.

3. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview, Boulder, 1999, p. viii.

por otras personas. En particular, reconoció que no estuvo presente en la matanza de su hermano y sus compañeros en Chajul, y que su relación de los hechos provenía de su madre, quien –según ella afirma– presencié la masacre y fue capturada, torturada y asesinada por el Ejército tiempo después. Menchú explicó que estas interpolaciones eran una forma de hacer que su historia fuera más un relato colectivo que una autobiografía⁴. Las primeras líneas de *Me llamo Rigoberta Menchú* anticipan, en alguna forma, esa declaración:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempos que, sí, se goza también pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo.⁵

Pero la duda quedó planteada: ¿mintió Rigoberta? En un merecidamente famoso ensayo, Richard Rorty distingue entre el «deseo de solidaridad» y el «deseo de objetividad», que resulta útil para nuestros propósitos:

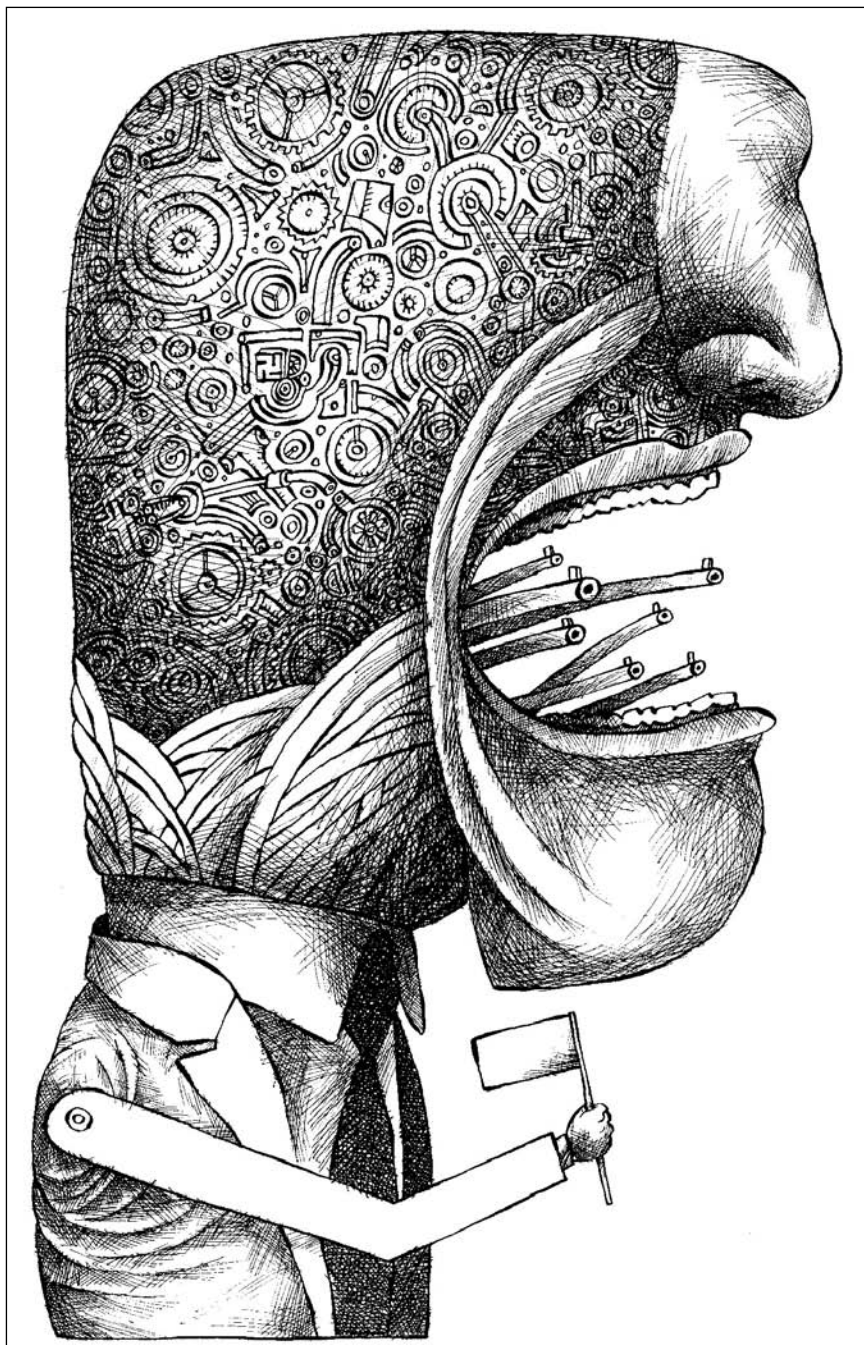
Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando esta en un contexto más amplio, de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria, quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmando que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad.⁶

Entonces, la popularidad y autoridad de *Me llamo Rigoberta Menchú*, y en general de la narrativa testimonial como género, ¿son una forma del «deseo de solidaridad»? Esta ciertamente sería una manera de responderle a Stoll. Pero esta respuesta quizá sea demasiado fácil, porque la exigencia de solidaridad del testimonio se funda en una presunción de su «verdad». Está de más decir que, como en cualquier forma de representación, en las narraciones testimoniales

4. Juan Jesús Aznárez: «Los que me atacan humillan a las víctimas», entrevista, en *El País*, 25/1/1999.

5. Cit., p. 21.

6. «¿Solidaridad y objetividad?» en *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996, p. 39.



encontramos no lo Real como tal, sino más bien un «efecto de realidad» creado por los mecanismos y las convenciones peculiares del texto. Sin embargo, lo que está en juego en el testimonio es lo que realmente ocurrió, la verdad contra la mentira o el silencio y el olvido. Dar testimonio significa atestiguar, dar fe de algo. La autoridad ética y epistemológica de *Me llamo Rigoberta Menchú* deriva de que hemos de suponer que su narrador es alguien que ha vivido, en su persona o indirectamente a través de la experiencia de amigos, familiares, vecinos o parejas, los acontecimientos y experiencias que son narrados. Lo que da forma y significado a esos sucesos, lo que los vuelve *historia*, es la relación que hay entre la secuencia temporal de esos acontecimientos y la secuencia de la vida del narrador, articulada en la estructura verbal del texto testimonial.

Por lo tanto, no es suficiente postular que *Me llamo Rigoberta Menchú* puede ser válido como «literatura», incluso si no lo es como historia. El escritor guatemalteco Víctor Montejo escribe al respecto:

Pero si sabemos que el libro [*Me llamo Rigoberta Menchú*] tiene sus problemas, ¿cómo podemos utilizarlo como texto? Esto fue lo que le preguntaron a David Stoll durante una conferencia en Berkeley en la que participé. Stoll dijo haber escuchado a alguien proponer que la mejor manera de enseñar la biografía de Menchú era como si se tratara de una novela épica. Aunque mitificada, se trata de la verdad; llámesele historia-mito. Podemos tratar el libro como una serie de relatos que cabrían dentro de la categoría de lo que Miguel Ángel Asturias llamó realismo mágico. A mí me parece que esto equivaldría a un truco posmoderno que alejaría en el tiempo el sufrimiento de los mayas y volvería irreal su dolor. Con esto, sería fácil olvidar que las indemnizaciones recomendadas por la Comisión de Verdad aún no se cumplen. Siguiendo el acercamiento épico, el libro de Menchú podría leerse ahora como *El poema de Mío Cid*, *Roldán* o incluso las aventuras de Don Quijote. Imaginar el reciente holocausto guatemalteco como una forma de la épica equivale a alejarnos de la realidad de un genocidio que ha dejado 200.000 muertes.⁷

Entonces, es importante dejar bien claro que Menchú *no mintió*. Su relato no es «mito» o «ficción». Stoll no la acusa de mentir, sino de representar erróneamente o pasar por alto ciertos aspectos de la historia que él considera cruciales, lo cual es distinto de mentir (yo creo que Stoll representó erróneamente la situación política guatemalteca que llevó a personas como Menchú a apoyar la lucha armada contra la dictadura militar, pero no creo que mienta sobre esa situación). No me satisface la explicación presentada por algunos defensores de Menchú de que las formas indígenas de narrar historias fusionan

7. «Truth, Human Rights, and Representation: The Case of Rigoberta Menchú» en Arturo Arias (ed.): *The Rigoberta Menchú Controversy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. 390.

la experiencia individual con la colectiva. Creo que habría sido mejor que Menchú indicara cuándo hablaba desde o acerca de la experiencia de alguien más, o que (como ella misma sugiere en las primeras palabras del testimonio citadas arriba) estaba hablando en una especie de «yo» colectivo en el que se mezclan voces de otros.

Sin embargo, el debate entre Menchú y Stoll no es tanto sobre qué sucedió realmente, sino sobre quién tiene la autoridad para narrar. Lo que más parece molestarle a Stoll es que Menchú tenga una *agenda* propia. Él querría que ella fuera una «informante nativa» o «lengua» que se prestara a los objetivos *de él* (en cuanto a recopilación y evaluación de información de acuerdo con las

reglas disciplinarias de la antropología). Por contraste, como narradora de *Me llamo Rigoberta Menchú*, la dirigente indígena está funcionando como lo que Antonio Gramsci llamó un «intelectual orgánico» de lo subalterno, interesado en producir un texto de «historia local» (tomando una expresión de Florencia Mallon⁸).

La razón por la cual Stoll pudo poner en tela de juicio la autoridad de Menchú –resubalternizándola de hecho– es que, como un buen abogado, pudo encontrar fallas en su narración y dar la *apariencia* de que no era completamente fiable. En este sentido, las refutaciones puntuales de los detalles de las acusaciones de Stoll, incluyendo las hechas por Menchú y sus partidarios, corren el riesgo de cederle el terreno a Stoll en el debate. Para Stoll, Menchú, al ser parte «interesada» en los sucesos que describe, no puede ser objetiva, y la prueba de su falta de objetividad son las ausencias o discrepancias que halla en su relato, las cuales, según él, derivan de la agenda política radical que ella trata de promover.

Esto implica que hay una posición objetiva y sin valores predeterminados, distinta de la del narrador, y que Stoll ocupa dicha posición. Pero está claro que Stoll también tuvo una agenda política en su esfuerzo de deslegitimar *Me llamo Rigoberta Menchú*: cree que la estrategia de lucha armada llevada a

El debate entre Menchú y Stoll no es tanto sobre qué sucedió realmente, sino sobre quién tiene la autoridad para narrar. Lo que más parece molestarle a Stoll es que Menchú tenga una *agenda* propia ■

8. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, 1995, pp. 329-330.

cabo por la parte de la izquierda guatemalteca con la que Menchú se identificaba fue un trágico error que provocó la guerra contrainsurgente genocida del Ejército, cuyos efectos Menchú describe de manera tan vívida. Su discrepancia con Menchú, entonces, no está basada en una «objetividad»; se trata más bien de dos posiciones igualmente políticas –es decir, igualmente ideológicas–, ambas fundadas en una pretensión de verdad.

Esa pretensión de verdad vuelve ideológico el argumento de Stoll en otro sentido, específicamente disciplinario o epistemológico. Stoll se presenta como defensor de los procedimientos de recopilación y evaluación de datos, propios de la antropología y el periodismo, en oposición a lo que él caracteriza como una posición «posmodernista» que quisiera conferirle autoridad a la voz subalterna como tal⁹. Esa postura, que equivale a una reterritorialización de la autoridad disciplinaria de la antropología, está fundada en una noción neopositivista de la verdad y la verificabilidad. Stoll se considera a sí mismo de izquierda. Su objetivo es fundar las metas y prácticas políticas de la izquierda en bases empíricas y científicas sólidas. Abandonar

**Pero, ¿se puede tener
(como se preguntó el
marxismo de comienzos
del siglo xx) una
política «de izquierda»
y un epistemología
«de derecha»? ■**

esas bases en nombre del posmodernismo, el relativismo multicultural, las políticas de la identidad, la «solidaridad» es, según él, abandonar el arma que la izquierda necesita para luchar contra el capitalismo.

Pero, ¿se puede tener (como se preguntó el marxismo de comienzos del siglo xx) una política «de izquierda» y un epistemología «de derecha»? Otorgar a narradores testimoniales

como Menchú solo la posibilidad de ser «testigos», pero no el poder de crear su propia autoridad narrativa y negociar sus condiciones de verdad y representatividad sería una manera de decir que el sujeto subalterno puede, por supuesto, hablar, pero solo a través de la autoridad sancionada institucionalmente del periodista o el etnógrafo, quienes tienen el poder de decidir lo que es importante de la «materia prima» aportada por el narrador para convertirla en verdad disciplinaria o literatura. Sin embargo, lo que Stoll utilizó en su libro para poner en tela de juicio el relato de Menchú son entrevistas, realizadas años más tarde, a habitantes del pueblo donde ocurrió la masacre; es decir, lo

9. Sin referirse a Stoll o al debate sobre el testimonio de Menchú, Beatriz Sarlo utiliza un argumento similar en su libro contra lo que ella llama el «giro subjetivo» en las narraciones testimoniales del Proceso argentino: *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005.

único que puede poner en el lugar de lo que considera un testimonio insuficientemente representativo son *otros testimonios*: otras narraciones, versiones y voces.

Sabemos algo sobre la naturaleza de este problema (Stoll lo sabe también, pero no le fue cómodo admitirlo): no hay, por fuera del discurso, un nivel de facticidad social que pueda garantizar en última instancia la verdad de tal o cual representación, dado que lo que llamamos «sociedad» no es, en sí mismo, una esencia anterior a la representación, sino precisamente la consecuencia de las luchas por representar –y sobre representaciones distintas de– los mismos hechos¹⁰. Este es el significado del aforismo de Walter Benjamin que sirve como epígrafe para estas reflexiones: incluso la memoria del pasado es coyuntural, relativa, precedera, dependiente de la práctica.

Es importante tener conciencia de algo a lo que Menchú vuelve una y otra vez en su narración: la ciencia, la historia, la ley, las campañas de alfabetización, la educación formal, la literatura, incluso el discurso de los derechos humanos (fundado, como lo está, en la idea liberal del ser individual como «propietario» de intereses particulares) no son necesariamente neutrales o benevolentes, sino que en ocasiones pueden ser prácticas institucionales que *producen* las condiciones de subalternidad y represión representadas en el testimonio. Sin embargo, no se trata de defender a Menchú, como supone Stoll, negando la integridad o la importancia del método o la investigación científicos, o los criterios de práctica disciplinaria. Menchú misma es bastante explícita en este punto. En una entrevista realizada varios años antes de que estallara la controversia de Stoll, ella comenta: «Creo que los indígenas deben beneficiarse y asimilar todos esos grandes valores ofrecidos por los descubrimientos de la ciencia y la tecnología. La ciencia y la tecnología han conseguido grandes cosas y no podemos decir ‘Nosotros, indígenas, no vamos a ser parte de esto’, porque en realidad somos parte de ello»¹¹. Uno de los aspectos más importantes del proceso de paz en Guatemala, como en otros países, es la labor de la antropología forense en la reconstrucción de las masacres cometidas por

10. «Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)». Jacques Lacan: *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1992, p. 793.

11. Alice Brittin y Kenya Dworkin: «Rigoberta Menchú: ‘Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados, inmunes, desde hace 500 años. No, nosotros hemos sido protagonistas de la historia’» en *Nuevo Texto Crítico* vol. 6 N° 11, 1993, p. 212.

el Ejército y las fuerzas paramilitares durante la guerra contrainsurgente. En cuanto a la reconstrucción de un pasado borrado por la violencia del poder, lo que hacen los científicos forenses y lo que presenta Menchú en su testimonio no son proyectos distintos o antagónicos, sino más bien *complementarios*, que en su propio proceso de desarrollo crean formas de diálogo, cooperación y coalición entre intelectuales, científicos, educadores, artistas y movimientos sociales subalternos, cruzando fronteras previas de clase, género y etnicidad. Esas formas de cooperación y coalición pueden servir, a su vez, como base para la articulación de un nuevo bloque histórico, tanto en el nivel del Estado-nación como del sistema global. La sociedad o las sociedades que conformaran ese bloque histórico sería(n) aquella(s) en que la ciencia y la cultura florecieran en formas difíciles de imaginar hoy. En ese sentido, el testimonio no es enemigo de la ciencia; los enemigos de Menchú también son enemigos de la ciencia.

El amplio debate académico sostenido durante más o menos las últimas dos décadas acerca de la naturaleza del testimonio como forma narrativa, en el cual interviene el libro de Stoll, afirma de manera implícita la *suficiencia* del conocimiento académico en relación con el fenómeno del testimonio. Pero lo que el testimonio requiere no es que lo «conozcamos» adecuadamente, sino también algo que podríamos llamar una crítica de la razón académica. Esta crítica, que para nosotros equivale a una especie de autocrítica, iría en la dirección de relativizar la autoridad del intelectual –es decir, *nuestra* autoridad– pero no en la del rechazo o el abandono de nuestro conocimiento. Más bien, nos permitiría reconocer que el conocimiento académico no es *la* verdad, sino *una forma* de verdad, entre muchas otras, que ha alimentado procesos de emancipación e ilustración, pero que también ha sido engendrada y deformada por una tradición de servicio a las clases dominantes y al poder institucional.

Lo Real es suplementario en el sentido que le otorga Jacques Derrida a esa palabra: indica algo que excede la clausura de la representación. En la misma entrevista de 1993 donde habla sobre la ciencia, le preguntan a Menchú si cree que su lucha terminará. Ella responde: «Yo sí creo que la lucha no tiene fin (...) yo creo que la democracia no depende de una implantación de algo, sino que va a ser un proceso en desarrollo, se va a desenvolver a lo largo de la Historia». Ve su propio texto en términos similares, como una intervención coyuntural que respondió a una cierta urgencia estratégica, ahora relativizada por aquello que no se incluyó o no pudo incluirse en él. No es que le moleste, tal como se ha imaginado con frecuencia, la forma en

que Burgos editó la transcripción original de sus relatos o el hecho de que ella, y no Menchú, aparezca como autora del libro. Su preocupación está más bien en algo parecido a una especie de autocrítica. Dejémosle a ella la última palabra:

Ahora, al leerlo, me da la impresión que es una parte, que son fragmentos de la historia misma, ¿verdad? Tantas anécdotas que uno tiene en la vida, especialmente la convivencia con los abuelos, con la familia, con la tierra, con muchas cosas. Son fragmentos lo que tiene el libro y ojalá que algún día pudiéramos redocumentarlo para publicarlo, tal vez para nuestros nietos, posiblemente después de poner una serie de otras leyendas, testimonios, vivencias, creencias, oraciones, que aprendimos de chiquitos, porque el libro tiene una serie de limitaciones.¹² ☐

12. *Ibíd.*, pp. 216-217.

La visibilidad de lo invisible

En diálogo con

Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo, de Franz Hinkelammert

ALFREDO STEIN

Las armas ideológicas de la muerte irrumpió en los debates conceptuales de las izquierdas latinoamericanas a fines de los años 70. Allí, Franz Hinkelammert abordó el análisis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y criticó la interpretación simplista de la relación entre estructura y superestructura como mero reflejo. Si bien el fetichismo se refiere a la forma de percibir los resultados de la división social del trabajo coordinada a través del mercado, también alude a la manera de vivir el sistema institucional de las sociedades modernas. La teoría del fetichismo ayuda a reflexionar sobre los modelos de desarrollo vigentes, la actual crisis global y la falta de ideas alternativas para superarla.

Las cosas aparecen como lo que son (...) pero no aparecen como lo que no son (...) y tampoco aparecen como lo que deberían ser.

Franz Hinkelammert¹

Alfredo Stein: economista guatemalteco y doctor en Filosofía de la Ingeniería por la Universidad de Lund (Suecia). Es catedrático en Planificación del Desarrollo Urbano en la Universidad de Manchester (Reino Unido). Ha trabajado en temas de pobreza urbana, adaptación al cambio climático y vivienda popular en países de África, Asia y América Latina.

Palabras claves: modelos de desarrollo, fetichismo de la mercancía, capitalismo, globalización, división social del trabajo, epistemología, ciencias sociales, Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo*.

Nota del autor: Agradezco a Augusto Serrano López y a Salvador Martí i Puig por el apoyo que me dieron para que pudiera concluir este artículo en medio del calor y los zancudos, así como los variados olores y colores que impregnaban y adornaban el ambiente en los barrios pobres de la ciudad de Pondicherry, India, donde estuve haciendo un trabajo de investigación en febrero de 2012.

1. *Las armas ideológicas de la muerte*, Educa, San José de Costa Rica, 1977, p. 56.

Corría 1980, año de álgidos y vertiginosos cambios en Centroamérica. A partir de julio de 1979, el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua había mostrado que los modelos de desarrollo económicos y las estructuras políticas imperantes no solo estaban anquilosados y caducos, sino que tampoco eran capaces de dar respuesta a los procesos de efervescencia social que se multiplicaban por todos los poros y rincones de los países de la región. El golpe militar reformista del 15 octubre de 1979 desataba cambios insospechados en El Salvador; la intensidad de la guerra interna en Guatemala aumentaba notablemente; Honduras aceleraba sus procesos de reforma política para tratar de contener las tensiones y mantenerse al margen de la ebullición de los países vecinos. Las grandes superpotencias antagónicas de aquella época, la Unión Soviética y Estados Unidos –sobre todo después de la llegada de Ronald Reagan al poder–, también habían decidido que Centroamérica era un lugar demasiado importante para sus intereses geopolíticos y que algo más que su prestigio se estaba jugando en ese estrecho pedacito de tierra que unía Norteamérica y Sudamérica. Los conflictos políticos se iban transformando en guerras internas, con sus secuelas de violencia: los asesinatos, las venganzas, los secuestros, pero sobre todo, el lamento de familias enteras buscando por los barrancos a aquellos que eran señalados, torturados y simplemente desaparecidos. Magnicidios como el de monseñor Oscar Arnulfo Romero en El Salvador presagiaban que el costo humano de estos procesos polarizados sería monumental e irreparable.

Todo eso sucedía a principios de 1980, año en el cual tuve la oportunidad de iniciar estudios en Tegucigalpa, en el Posgrado Centroamericano de Economía y Planificación del Desarrollo en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). El posgrado, apoyado en aquel entonces por el Consejo Superior Universitario de Centroamérica (CSUCA) y agencias europeas de cooperación, tenía ciertamente un nombre bastante sugestivo, pues era difícil imaginarse de qué economía y de qué desarrollo estábamos hablando, pero sobre todo, sobre qué entornos debíamos planificar, dada la vorágine de los acontecimientos y los cambios políticos que se sucedían en la región.

El director del posgrado en aquella época era Franz Hinkelammert, economista de nacionalidad alemana pero con el alma profundamente latinoamericana, quien desde finales de los años 60 había hecho de nuestro continente su segunda patria. Hinkelammert se había radicado primero en Chile, donde había contribuido creativa y críticamente a las discusiones sobre las emergentes teorías del subdesarrollo y la dependencia. Después del golpe de Estado que derrocó al gobierno democrático de Salvador Allende y que lanzó

al exilio a miles de profesionales, académicos, líderes sindicales y políticos, migró a otras tierras. Para nuestra suerte, Hinkelammert optó por radicarse en Centroamérica, y así los estudiantes del posgrado en Tegucigalpa tuvimos la oportunidad de tenerlo como catedrático y escuchar sus conferencias magistrales sobre temas variados, que iban desde la economía política hasta la epistemología de las ciencias sociales.

Con más de dos metros de altura, este corpulento teutón de sonrisa bonachona y contagiosa, barba espesa y español martillado, nos iba introduciendo paso a paso en la lógica de los autores de la economía política clásica, al igual que en los textos de los principales exponentes de las teorías neoclásicas y neoliberales. Pensadores como Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, Max Weber, Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Piero Sraffa, Joan Robinson, Karl Popper, Friedrich Hayek y Milton Friedman iban desfilando uno a uno y eran analizados críticamente desde sus fuentes originales y su coherencia, o incoherencia lógica interna, y no a través de la lógica y la explicación de terceros, o de los infaltables «manuales de economía política» reduccionistas de aquellos años. Recuerdo también la «competencia desleal» que a veces tenía que enfrentar Hinkelammert en sus clases cada vez que empezaban a sonar en el campus universitario los parlantes de diversos grupos políticos, posiblemente convencidos de que lanzando sus mensajes y música de protesta a todo volumen a las 10 de la mañana a través de los recintos universitarios iban a ser capaces no solo de argumentar y convencer, sino de transformar la realidad. Su paciencia para retomar los argumentos una vez que los parlantes callaban era bastante notable.

Algunos de los alumnos de aquella promoción del posgrado formamos junto con Hinkelammert un círculo de discusiones que se reunía los viernes por la noche a conversar en forma amena sobre literatura, así como sobre películas muy variadas que habíamos visto recientemente. Los libros analizados iban más allá de los textos obligados que leíamos como parte del *pensum* del posgrado. Al grupo lo denominamos «viernes-metafísicos», y en el momento culminante de las discusiones siempre teníamos una cerveza o una pequeña botella de ron a mano para que nos «ayudara» a hacer más placenteras, profundas y llevaderas esas conversaciones sin igual. Con varios de sus integrantes, incluyendo a Hinkelammert, por supuesto, hemos conservado una amistad entrañable que ha perdurado ya por más de tres décadas. Y, no solo por esa amistad, sino por la validez y profundidad del análisis y los mensajes que ellos contienen, los libros de Hinkelammert me han acompañado por más de diez países en varios continentes en los cuales por razones de trabajo me ha

tocado vivir. Siempre me han servido como un punto de referencia para volver a entender los complejos procesos actuales de desarrollo socioeconómico en el mundo. Pero sobre todo, lo que siempre me ha impresionado cuando vuelvo a releer sus libros, es la capacidad de Hinkelammert para referirse a la cambiante realidad mundial, entendida hoy día como «globalización», desde núcleos metodológicos que le permiten a uno discernir, siguiendo una coherencia lógica interna impecable y una secuencia crítica en apariencia simple, pero sólidamente argumentada, los marcos categoriales que forman el andamiaje básico de las distintas corrientes que han dominado las ciencias sociales y económicas, al igual que sus representaciones más ideologizadas de nuestra época en las últimas décadas.

Hinkelammert se adelantaba ya, a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, en esa mismísima Centroamérica convulsionada que vivía del día a día y del análisis coyuntural y el recuento de los enfrentamientos y las bajas de las diversas facciones en pugna, al entendimiento de fenómenos que apuntaban a una incapacidad real, pero sobre todo, a una incapacidad lógica del sistema global de la división internacional del trabajo, para garantizar plenamente la reproducción de la vida material de todos los productores y, por ende, de todos los seres humanos a escala mundial, al igual que de las condiciones de producción, distribución, intercambio y consumo de todos los productos generados en el planeta.

Uno de los primeros libros de Hinkelammert a los cuales tuvimos acceso en el posgrado fue su *Dialéctica del desarrollo desigual*², en el cual intentaba hacer una crítica de las diversas teorías del subdesarrollo, así como del desarrollo, que imperaban a finales de la década de 1970 en América Latina. Recuerdo la grata impresión que me causó leer uno de los primeros párrafos del libro, no solo por lo difícil que era entender lo que nos estaba tratando de decir, sino sobre todo por el sentido profundo del mensaje:

Hinkelammert se adelantaba ya, a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 al entendimiento de fenómenos que apuntaban a una incapacidad real, pero sobre todo lógica de la división internacional del trabajo, para garantizar la reproducción de la vida material de todos los productores ■

2. Amorrotu, Buenos Aires, 1970.

Referirse al subdesarrollo significa siempre y necesariamente hablar de desarrollo (...). El subdesarrollo, como falta de desarrollo, no puede definirse por sí mismo. Si no se alude a la falta de desarrollo, no puede decirse qué es subdesarrollo. Pero esta ausencia es algo notorio, presente, y configura un problema que puede solucionarse o no; esta alternativa impregna la realidad del país subdesarrollado que experimenta, al mismo tiempo, la necesidad y la imposibilidad de desarrollarse. Esta ausencia-presencia del desarrollo dentro del subdesarrollo explica por qué la teoría del subdesarrollo es, necesariamente, una teoría del desarrollo y del condicionamiento que este ejerce en el subdesarrollo. La consecuencia es clara: no puede concebirse una sociedad subdesarrollada, sin concebirse también una sociedad desarrollada. Lo contrario de esta afirmación no es válido pues podemos concebir una sociedad desarrollada sin concebir una subdesarrollada. El subdesarrollo no es una categoría independiente, sino una contradicción intrínseca del propio desarrollo.³

Así, en forma diáfana, Hinkelammert nos explicaba que no podía haber una teoría del subdesarrollo que no tuviera en cuenta la teoría, o las diversas teorías, que en aquel momento dominaban los debates conceptuales sobre el desarrollo. Es decir, solo a partir del contraste con los diversos modelos de desarrollo imperantes era factible explicar esta ausencia, que estaba siempre presente en la cotidianeidad del subdesarrollo que experimentaban nuestros países. Y es la existencia de esta «ausencia-presencia» en el análisis de los procesos socioeconómicos en América Latina lo que volvemos a encontrar en uno de sus libros que, a mi juicio, representa un hito en el pensamiento de la economía política en nuestro continente. Se trata de *Las armas ideológicas de la*

muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo, publicado en 1977 en San José de Costa Rica.

Hinkelammert rescata la crítica del fetichismo que realizó Marx como punto de partida y argumento medular para el establecimiento de una crítica de la economía política ■

En este libro, con contundencia lógica y sin amarres, Hinkelammert rescata la crítica del fetichismo que realizó Marx como punto de partida y argumento medular para el establecimiento de una crítica de la economía política; algo que, por décadas, según él, había sido del todo ignorado e incluso tratado tan solo como «metáfora» por muchas de las traducciones que al español se habían hecho de esos textos, y obviamente también por los estudiosos de Marx. Al respecto, explica Hinkelammert la motivación para escribir este libro:

3. *Ibíd.*, p. 9.

La vivencia de las luchas políticas e ideológicas de la década pasada en América Latina me ha convencido de que la percepción tenida y que podamos tener de la realidad económica social está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyo marco nosotros interpretamos la realidad (...) [y esta] reflexión categorial [es] necesaria con el objeto de permitir un análisis concreto cada vez más acabado. Sin este análisis abstracto, el análisis concreto no es posible, pero el sentido del análisis abstracto no es sino el de posibilitar un análisis concreto ampliado y renovado.⁴

Argumentando contra las manipulaciones ideologizadas que pretenden esconder las categorías desde las cuales la realidad es interpretada por distintas corrientes del pensamiento social y económico, especialmente por Weber y Friedman, Hinkelammert nos insta en este libro a ver de qué manera las diferentes posiciones frente a la realidad aparecen ya determinadas por el marco categorial desde el cual esta se explica, y no a la inversa. Y el análisis del fetichismo es, según Hinkelammert, la parte de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista, y la que para él constituye el elemento medular en este proceso de entendimiento de las categorías y, por ende, de las teorías:

El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas estas totalidades parciales como lo es fundamentalmente la división social del trabajo, en relación con la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del Estado (...) Aunque no parezca, nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un Estado ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos de tales instituciones; es decir, el edificio en el cual funciona la escuela, la empresa o los hombres que llevan a cabo la actividad de tales instituciones. El concepto de estas instituciones, sin embargo, se refiere a la totalidad de sus actividades y como tal se refiere a un objeto invisible (...).⁵

Retoma pues nuevamente esta ausencia siempre presente y, ahora, intenta desentrañarla desde una nueva dicotomía: la visibilidad de lo invisible, cómo y por qué se va determinando la vida de los seres humanos, no solo en tanto la realidad que se vive mediada por las relaciones mercantiles, sino también como proyecto en el cual se aspira a vivir, pero que, en primera instancia, no aparece como tal en la cotidianeidad. Al respecto, Hinkelammert aclara que el concepto de fetichismo

4. *Las armas ideológicas de la muerte*, cit., p. 5.

5. *Ibíd.*, p. 9.

no se refiere a cualquier tipo de análisis de colectivos o instituciones, ni a cualquier tipo de coordinación de la división social del trabajo. Analiza una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible este efecto de la división sobre la vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles. Estas relaciones mercantiles hacen aparecer las relaciones entre los hombres independientemente del resultado de la división del trabajo en cuanto a la supervivencia de los hombres (...). En el caso de las relaciones mercantiles, se da una invisibilidad específica: se trata de la invisibilidad de sus resultados. La teoría del fetichismo trata de la visibilidad de esta invisibilidad.⁶

Así, el análisis de la visibilidad de lo invisible se centra en esta forma avanzada de la división social del trabajo, el capitalismo, que es coordinada por el mercado, es decir por relaciones mercantiles que establecen los bienes producidos por los seres humanos, y no por las relaciones que los seres humanos mismos establecen entre sí en el proceso de producción, distribución y consumo de estos valores de uso.

Sin embargo, los objetos u hombres que están a la vista, no son la totalidad de objetos y hombres que condicionan, a través de actuaciones humanas, la vida de cada uno. Los condicionamientos de la vida de cada uno vienen en última instancia de todos los hombres existentes, independientemente del hecho de que estén a la vista. Estos condicionamientos son de los más variados. Pero solamente hay un tipo de condicionamiento que es absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división social del trabajo.⁷

La división social del trabajo es lo que posibilita las relaciones humanas y, por tanto, la manera en que se coordinan y también determinan las formas posibles por medio de las cuales las relaciones de los seres humanos entre sí aparecen y son percibidas por ellos.

Para Hinkelammert, esa coordinación bajo el régimen de producción capitalista genera un mundo caprichoso que se revela a través del fetichismo de la mercancía. Aparece la imagen del juego entre mercancías como un mundo metafísico-material donde los objetos se convierten en sujetos y las mercancías adquieren vida propia, mientras que las relaciones entre los hombres aparecen cosificadas.

Ellas [las mercancías] luchan entre sí, hacen alianzas, bailan, se pelean, una gana, otra pierde. Todas las relaciones que se pueden formar entre hombres, se dan también entre las mercancías. Sin embargo, estos caprichos no los tienen las mercancías en tanto

6. *Ibíd.*, p. 11.

7. *Ibíd.*, p. 12.

valores de uso (...) La problemática mercantil surge solamente cuando en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la propiedad privada un [producto] llega a ser medio para conseguir otro [producto] mediante el intercambio, es decir como valor de cambio.⁸

Para Hinkelammert, el fenómeno del fetichismo solamente puede ser explicado cuando los bienes producidos por los seres humanos como valores de uso se transforman en valores de cambio, momento que se hace necesario para que un productor pueda acceder a otro producto, también transformado en valor de cambio, por medio del intercambio.

Esta transformación de objetos en sujetos es resultado de la forma mercantil de producción, que por su lado es consecuencia del carácter privado del trabajo. Este carácter privado del trabajo no permite que haya acuerdo previo entre los productores sobre la composición del producto total ni sobre la participación de cada uno en él. El productor de las mercancías llega a ser dominado por las relaciones que las mercancías establecen entre sí. Las simpatías entre los hombres se derivan ahora de las simpatías entre las mercancías, sus odios, de los odios de aquellas, se produce un mundo encantado e invertido. No se trata de una simple analogía. Si bien el carácter mercantil de la producción es un producto humano, se trata de un producto que se escapa de cualquier control del hombre sobre él.⁹

**«Si bien el
carácter mercantil
de la producción
es un producto humano,
se trata de un producto
que se escapa de
cualquier control del
hombre sobre él» ■**

Y prosigue Hinkelammert retomando a Marx:

El fetiche, por tanto, aparece en cuanto los productos son producidos por trabajos privados, independientes los unos de los otros. Se constituye la relación social entre los productos y la relación material entre los productores. A la vez el fetiche esconde lo que la mercancía y su valor efectivamente son. Ellas son producto del trabajo humano abstracto en la forma de un trabajo concreto. No lo saben pero lo hacen. Por tanto el valor no lleva escrito en la frente lo que es.¹⁰

Sin embargo, para Hinkelammert el hecho de que el trabajo sea privado no obedece necesariamente a que exista la propiedad privada, sino al hecho de que el conocimiento humano respecto a las variables económicas que intervienen en los procesos de producción son limitados por esencia. Y, como

8. *Ibíd.*, p. 13.

9. *Ibíd.*, p. 14.

10. *Ibíd.*, p. 16.

crítica a muchas corrientes ideológicas que consideran que la socialización de la propiedad privada es el principio de resolución de estas contradicciones, Hinkelammert advierte que eso no cambia en lo fundamental el carácter privado del trabajo, pues aun en «sociedades socialistas» el trabajo seguirá siendo privado en el sentido en que Marx lo proponía¹¹. En el mundo moderno, el proceso de institucionalización mediado por el capital equivale al surgimiento y despliegue de relaciones abstractas, mientras se van perdiendo

Como crítica a muchas corrientes ideológicas que consideran que la socialización de la propiedad privada es el principio de resolución de estas contradicciones, Hinkelammert advierte que eso no cambia en lo fundamental el carácter privado del trabajo ■

las relaciones personales y la producción de valores de uso; como correlato, predominan los vínculos impersonales: en este mundo crecientemente abstracto y con instituciones separadas del ser humano real –mundo en el que se trata al sujeto como un objeto–, el cuerpo real y viviente no tiene cabida. De más está decir que la institución más importante en esta configuración impersonal es el mercado.

Quizás hoy en día, en pleno inicio de la segunda década del nuevo siglo *xxi*, hablar de un mundo fetichizado, dominado por empresas multinacionales e instituciones financieras transnacionales que nos apa-

recen como totalmente despersonalizadas no resulte tan incomprensible ni sumamente complejo como sonaba hace tres décadas, cuando escribió Hinkelammert este libro. En la actualidad, para muchos se ha hecho evidente que las decisiones que se toman dentro de esas empresas afectan a millones de seres humanos en el mundo entero. Ese mercado, o esos diversos Mercados en mayúscula, se han ido convirtiendo en los lugares de referencia que nadie ve pero que todo el mundo percibe y, sobre todo, de cuyos designios todo el mundo sufre las consecuencias. Ni Smith ni Ricardo, exponentes preclaros del pensamiento de la economía política clásica en su tiempo, podrían haber intuido y anticipado la productividad que el ser humano iba a generar, pero sobre todo, la inversión del mundo que se iba producir. En aquellos tiempos, eran los hombres los que todavía decidían el destino de la producción. Hoy en día, en pleno siglo *xxi*, son los flujos de capital los que pasan sobre nuestras cabezas sin que sepamos adónde van ni para qué se mueven¹².

11. *Ibíd.*, p. 23.

12. Augusto Serrano y A. Stein: «Para una política incluyente», Cuaderno de Trabajo N° 1, Doctorado Centroamericano en Gestión del Desarrollo, UNAH, Tegucigalpa, en prensa, p. 5.

Y en ese lugar invisible es donde se deciden la vida y la muerte de los productores, y los efectos de esas decisiones provocan algo que se vive y sufre día a día, pero que nadie ha visto materialmente. A través de la lectura de los diarios y al ver los noticieros nos vamos enterando de ese juego mágico de las bolsas, expresión máxima del capital financiero que decide sobre el planeta entero. Hoy «la bolsa cerró en la baja» y «las empresas han desistido de invertir debido a los grados de incertidumbre generados por la crisis del petróleo». Además, «se han unido nuevas empresas» y en el proceso miles de trabajadores han tenido que ser cesanteados al paro, pues era necesario el «saneamiento interno» para que aquellas puedan ser más competitivas en momentos en que los mercados están «sumamente deprimidos». Y todo esto sucede al tiempo que otras empresas se han «divorciado», «la guerra de precios entre las firmas inmobiliarias no tiene parangón» y «el precio del oro ha echado a pique las buenas ganancias de otros sectores financieros». Así, el capital en su forma de capital financiero, libre de toda materialidad, puede alimentarse de sí mismo generando esas inmensas burbujas (la de las empresas tecnológicas a final del siglo xx y la inmobiliaria en nuestros días) que hacen tambalear a pueblos enteros y a la humanidad en su conjunto¹³.

Sin embargo, decir que la culpa de la crisis la tienen los mercados es no aclarar todavía nada, porque la crisis tiene sus causas y se pueden describir. Este es el mundo de los mercados y este es su reino con sus propias ideologías, sus propias «ciencias», sus propias leyes, sus propios espacios y sus propios tiempos, sus propias legitimidades y, si nos acercamos a quienes dirigen las entidades financieras, sus propias formas de vida y, claro está, su propia moral y su propia religión. Son las empresas transnacionales, las empresas financieras mundiales, las empresas calificadoras como Fitch Ratings, Moody's Investors Service y Standard & Poor's, al servicio de todas las anteriores, que son capaces casi fantasmagóricamente no solo de clasificar a otras empresas, sino también a los mismos Estados y a pueblos enteros. El capital financiero y sus empresas calificadoras se yerguen hoy en día como los jueces intocables, capaces por encima de los Estados nacionales y soberanos de decidir quién está bien y a quién debe retorcésele el brazo. Son tan potentes que han logrado subordinar la política a sus intereses, de tal manera que no hay gobierno en esta Tierra que pueda actuar con independencia de sus decisiones. Esos «mercados» tienen en sus manos los más importantes y decisivos resortes para la vida humana: la alimentación, la

13. *Ibíd.*

energía, las comunicaciones, la salud y la enfermedad, la información, el conocimiento y los recursos naturales de todo el planeta¹⁴.

De esta situación que vivimos hoy en pleno siglo XXI, ya a finales de los años 70 del siglo pasado, con toda la anticipación y la claridad debida, nos hablaba Hinkelammert en su libro *Las armas ideológicas de la muerte*: «Las relaciones que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas. La primera dice lo que es, la segunda, lo que no es y lo que tendría que ser»¹⁵.

Y sin embargo, tampoco es suficiente saber cómo sucede este fenómeno, pues aunque sepamos cómo y por qué se da, el tomar conciencia de ello no hace que desaparezca¹⁶.

El fetichismo de la mercancía no desaparece porque se sepa que detrás de los movimientos de los valores de cambio está la necesidad de hacer encajar los productos en el sistema de la división social del trabajo. El hecho del fetichismo existe en cuanto que esto se hace a través de las relaciones mercantiles, independientemente de que se conozca o no la razón de los movimientos del mercado. Para vivir el hombre con la producción mercantil, tiene que saber más bien adaptarse a ella sin pretender adaptarla a sí mismo. Pero como no todos pueden, es importante saber lo que la producción mercantil es para aquellos que no logran vivir, aunque se adapten a ella. Para ellos es un problema de vida o muerte.

Por lo tanto, el análisis constata que las relaciones aparecen como lo que son: productos del trabajo privado. Pero eso es la apariencia y no el fenómeno en su totalidad, porque las relaciones mercantiles no aparecen como lo que no son: relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos. Y, por lo tanto, termina diciendo Hinkelammert,

Hay una ausencia en las relaciones mercantiles, una ausencia que grita, pero que la apariencia de las mercancías no revela. Solamente la vivencia de los resultados y el análisis racional la pueden revelar. Las mercancías sin embargo la callan... Esta ausencia presenta para Marx el principio de la inteligibilidad de toda la historia humana

14. *Ibíd.*

15. F. Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, cit., p. 56.

16. *Ibíd.*, p. 14.

(...). Si se busca en cambio el principio de la inteligibilidad humana en las relaciones mercantiles, la historia parece estar desprovista de sentido.¹⁷

Pensar de esa forma también ponía en tela de juicio mucho de los proyectos socioeconómicos que en aquel momento proponían la superación de los regímenes imperantes por medio del simple acto de retomar los principales medios de producción y nacionalizarlos.

Para Hinkelammert, la discusión sobre el entendimiento del fetichismo del capitalismo subyace en el entendimiento de las teorías sociales y económicas que pretendían no solo explicarlo, sino también analizar la posibilidad o imposibilidad de su superación. En el contexto de un continente convulsionado, el análisis de Hinkelammert le devolvía al pensamiento de la economía política algo necesario pero que siempre pareció olvidarse. El progreso desencadenado por la sociedad regida por el capital no solo no logró la posibilidad de reproducción de la vida humana, sino que volvió altamente abstractos, invisibles e intangibles todo el proceso de producción y la relación entre productores. Esto no era «culpa» de nadie en particular, sino de la misma forma en que se coordinaba la división social del trabajo a partir de relaciones mercantiles y, por lo tanto, llevaba en su seno una imposibilidad concreta pero también lógica. Y este es un aporte sustancial que sigue vigente hoy en día para analizar las incoherencias del sistema globalizado de la división social del trabajo.

A partir de las ideas de Hinkelammert, la democracia, entendida como la participación de todos en el goce del producto social, sin exclusión alguna, solo puede estar anclada en la reproducción de la vida concreta de los seres humanos, como único criterio de verdad auténticamente universal. Es decir, como un proceso que trata de hacer visible lo invisible y, por tanto, de superar las mediaciones que hacen inteligible la sociedad actual. ▣

17. *Ibíd.*, p. 56.

El otro rostro de América Latina

En diálogo con
La emergencia indígena en América Latina,
de José Bengoa

CARMEN SOLIZ

En las últimas décadas, los indígenas latinoamericanos irrumpieron en el campo político con renovada fuerza. En países como Bolivia o Ecuador han ocupado espacios tradicionalmente esquivos y han contribuido a expandir los estrechos límites en los que se concebía la identidad nacional. Sin embargo, la nueva agenda indígena pensada en términos de autonomía y autogestión no está exenta de contradicciones y a menudo deja fuera a las mayorías indígenas, que hoy ya no viven en pequeñas comunidades sino en grandes urbes como La Paz, El Alto, Lima o Buenos Aires.

Durante los últimos años, los movimientos indígenas no solo han logrado introducir sus demandas en las agendas políticas; también participaron o participan de experiencias de gobierno (Ecuador y Bolivia) y, sobre todo, la intervención política a partir de identidades étnicas y culturales ha dado lugar a variadas polémicas académicas y políticas. En ese marco, *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa¹, contribuye, sin duda, a estas discusiones necesarias para aprehender parte de los cambios operados en América Latina, que aún están en curso.

Carmen Soliz: historiadora boliviana, doctoranda en la New York University (NYU). Actualmente prepara una tesis sobre la reforma agraria en Bolivia.

Palabras claves: indígenas, autonomía, Estado, recursos naturales, José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*.

1. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2000. Bengoa es un prolífico antropólogo e historiador chileno especialmente conocido por sus trabajos sobre la historia del pueblo mapuche. Es también miembro del Grupo de Trabajo de Minorías de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Como él mismo señala, su trabajo ha sido particularmente relevante en Chile, un «país que se ha empeñado en construir su identidad a partir de la homogeneidad» y en subirse al carro de la «civilización» calificando como barbarie cualquier disidencia al modelo hegemónico. Teresa Nuevo España: «José Bengoa: 'Los indígenas de Latinoamérica han logrado poner su cultura a la altura de los tiempos actuales'», entrevista, en *Antropólogos Iberoamericanos en Red*, s./f., <www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/juno201.html>.

La emergencia indígena en América Latina es, a diferencia del resto de sus trabajos, un intento por analizar el surgimiento de las demandas y organizaciones indígenas de los diversos países latinoamericanos a fines del siglo xx. Este libro es parte de una extensa bibliografía sobre movimientos indígenas en América Latina. Están, por ejemplo, los trabajos de Bartolomé Clavero², Héctor Díaz Polanco³, Deborah Yashar⁴, Raquel Irigoyen⁵, Xavier Albó⁶, Donna Lee Van Cott⁷, Nancy Postero⁸, Willem Assies⁹ y Rachel Sieder¹⁰, entre varios otros. En el marco de esta profusa bibliografía, que tiende a especializarse cada vez más en algunos aspectos de los movimientos y demandas indígenas (los cambios en las constituciones, el pluralismo jurídico, la educación intercultural, la constitución de gobiernos locales, género y pueblos indígenas), el libro de Bengoa analiza los rasgos generales de este movimiento explorando sus orígenes en un permanente diálogo con las corrientes indigenistas de décadas pasadas. El libro está organizado en tres partes: en la primera, analiza la emergencia de las organizaciones y demandas indígenas desde fines de la década de 1980 hasta principios de 2000; en la segunda, describe el surgimiento de las ideas indigenistas en América Latina desde comienzos del siglo xx, un proceso protagonizado principalmente por ideólogos no indígenas; y en la tercera, detalla la irrupción y los avances de los derechos indígenas en la legislación internacional. Estos tres planos de análisis ayudan a entender las

2. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo xxi Editores, México, DF, 1994 e *Indigenous Peoples, Constitutional States and Treaties or Other Constructive Arrangements between Indigenous Peoples and States*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2005.

3. *La cuestión étnico-nacional*, Línea, México, DF, 1985; *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo xxi editores, México, DF, 1991 e *Indigenous Peoples in Latin America. The Quest for Self-Determination*, Westview; Colorado, 1997.

4. *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*, wp N^o 238, Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, Notre Dame, 1997.

5. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Fundación Myrna Mack, Guatemala, 1999.

6. *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza, Madrid, 1988; *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz, 2008; X. Albó y Carlos Romero: *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*, Vicepresidencia de la República, La Paz, 2009.

7. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, St. Martin's Press / Inter-American Dialogue, Nueva York, 1994; *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2000; y *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

8. N. Grey Postero y León Zamosc: *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Sussex Academic Press, Brighton, 2004.

9. W. Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.): *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, México, DF, 1999; y W. Assies y Hans Gundermann (eds.): *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, IIAM, Santiago de Chile, 2007.

10. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2002.

particularidades de los movimientos indígenas de la actualidad en contraste con las corrientes indigenistas del pasado, en términos de liderazgos, actores y demandas.

Bengoa señala que mientras en el pasado –especialmente las décadas de 1960 y 1970– los indígenas reivindicaban su identidad campesina y de clase, en el

**Mientras en el pasado
–especialmente las décadas
de 1960 y 1970– los indígenas
reivindicaban su identidad
campesina y de clase, en el
presente las organizaciones
han puesto de relieve sus
particularidades étnicas ■**

presente las organizaciones han puesto de relieve sus particularidades étnicas. Mientras que las demandas campesinas se enfocaron en la reforma agraria, hoy los indígenas rescatan esencialmente su derecho al reconocimiento y a la afirmación de su identidad. Mientras en la primera parte del siglo pasado los actores más activos políticamente y con mayor visibilidad en la escena nacional eran los campesinos que fueron sujetos

al sistema gamonal de las haciendas, en los últimos años los indígenas que viven en lo que antes se pensaba como regiones aisladas y marginales han tomado la delantera en la agenda política pública¹¹.

En el surgimiento de estos movimientos, el autor rescata el rol fundamental que jugaron la Iglesia católica y las organizaciones no gubernamentales (ONG) desde fines de la década de 1970. Bengoa apunta, por ejemplo, al papel que tuvieron los curas salesianos en Ecuador al iniciar un lento proceso educativo, principalmente a través del uso de las radioemisoras. Esta labor permitió a los shuar de la Amazonía ecuatoriana y peruana, que hasta comienzos de los años 70 vivían casi en aislamiento, conformar una de las primeras federaciones de indígenas de América Latina¹². Con relación a organizaciones internacionales y ONG, habría que mencionar también el rol que jugaron la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), y organizaciones internacionales como el Banco Mundial (BM), el Fondo Indígena, Oxfam, etc.

Uno de los contrastes más llamativos con las organizaciones indígenas del pasado es el carácter ecologista que tienen hoy estas organizaciones. «Si se analiza el discurso indigenista de los años 50 o 60, la cuestión ecológica o medioambiental

11. J. Bengoa: ob. cit., p. 62.

12. Ibid., p. 64.

no existía. El discurso de los antiguos indios estaba concentrado en el lenguaje de la explotación», recuerda Bengoa. En la década de 1970 comenzó a desarrollarse un fuerte discurso medioambientalista en los países desarrollados, y «las externalidades no controladas del desarrollo capitalista comenzaron a preocupar a crecientes sectores de la sociedad en los países desarrollados». A partir de distintos foros internacionales, las demandas indígenas se acercaron a las propuestas ambientalistas y en 1992, en la Cumbre de la Tierra, se consolidó el encuentro entre estos dos discursos: «Los indígenas entrado el siglo XXI se han transformado en actores principales en la defensa del medio ambiente. La defensa de la tierra ha dejado de ser una lucha de corte agrarista para pasar a ser una lucha en sentido ecologista». Para Bengoa, la recreación de este culto a la naturaleza retrata bien lo que ha sido el comportamiento de los indígenas respecto al ambiente y refleja la conciencia y el respeto que han mostrado hacia la «madre tierra». Pero no cabe duda de que, al mismo tiempo, como apunta Bengoa, la articulación con el discurso ecologista les ha permitido a los movimientos indígenas establecer una sagaz alianza con los sectores posmodernos de la demanda social¹³.

Estas nuevas características permiten al autor hablar de un proceso de etnogénesis. Es decir, no se trata simplemente de la recuperación de rasgos que ya existían en el pasado, sino de una «relectura urbana de la tradición indígena realizada por los propios indígenas en función de los intereses y objetivos indígenas. No cabe duda de que muchos elementos de la visión indígena del pasado existían previamente, pero tampoco puede caberle duda al observador desapasionado de que muchos de esos elementos constituyen una idealización del pasado». En efecto, se ha ido construyendo una nueva discursividad de carácter híbrido, una cultura indígena pastiche en el marco de la cual se reinventan ritos y ceremonias.¹⁴ Se ha producido también un proceso de etnogénesis en el sentido en que apunta Christian Gross, quien describe cómo en Colombia se produjo una resurrección de los indígenas kankuamo de la sierra de Santa Marta en la década de 1990, en una región que se había reconocido largamente como mestiza¹⁵.

Ciertamente, en la primera parte del siglo XX emergieron corrientes indigenistas en los diversos países de América Latina. Bengoa rescata las figuras de Cândido Mariano da Silva Rondon en Brasil, quien defendió el derecho de las

13. *Ibíd.*, pp. 71-74, 134.

14. *Ibíd.*, pp. 128-129, 132.

15. *Cit. íbid.*, p. 68.

comunidades indígenas a conservar sus tierras y sus creencias; de Manuel Gamio, discípulo de Franz Boas en México, quien dirigió el Instituto Indigenista Interamericano y, finalmente, de José Carlos Mariátegui, quien desde el marxismo indigenista reivindicó que el problema del indio era el problema de la tierra. A su vez, el autor chileno recupera también el rol de intelectuales y artistas progresistas como Diego Rivera, Osvaldo Guayasamín, Rosario

Castellanos y José María Arguedas, quienes denunciaron el maltrato, la exclusión y la explotación que sufrían los indígenas.

En este movimiento indigenista, sin embargo, participaron muy pocos indígenas, y sus líderes eran especialistas y estudiosos provenientes de la antropología, el arte, la educación, la literatura o la política ■

En este movimiento indigenista, sin embargo, participaron muy pocos indígenas, y sus líderes eran especialistas y estudiosos provenientes de la antropología, el arte, la educación, la literatura o la política, sin duda sensibilizados con la situación de exclusión, pobreza y discriminación que sufrían las comunidades. Se trató, en general, del impulso de políticas de tendencia integracionista, que buscaban el

acercamiento de las comunidades a la «civilización» fundamentalmente a partir de la educación, el mejoramiento de la agricultura y la implementación de variados programas de reforma agraria¹⁶.

Aunque este periodo indigenista sirvió para dar impulso a las primeras organizaciones indígenas o campesino-indígenas, fue recién en los 70 y 80 cuando se empezó a romper el «silencio del indio» y se desafió a los discursos marxistas y nacionalistas del pasado, ciegos al carácter indígena del campesinado. Así, en palabras de Bengoa,

Los líderes indígenas se hacen presentes y expresan con claridad su decisión de protagonismo (...) el silencio del indio comienza a romperse (...) Durante la colonia al inicio estuvo sometido al silencio racial, en las repúblicas criollas fue sometido a la servidumbre, en el siglo xx hablaron por él los intelectuales, poetas y artistas. A fines del siglo comienza a escucharse al principio tímida su voz y poco a poco se va fortaleciendo. Comienza la última década con el grito de Chiapas y se han sucedido una tras otra las «voces de la tierra» que sorprenden a las sociedades criollas latinoamericanas.¹⁷

Esta lectura del movimiento indígena contemporáneo, aunque poderosa, no deja de ser problemática. La idea de la «ruptura del silencio» oscurece la

16. *Ibíd.*, p. 206.

17. *Ibíd.*, pp. 251 y 253.

capacidad que han tenido los indígenas para actuar políticamente antes de la «emergencia indígena». La historiografía latinoamericana de las últimas décadas ha hecho énfasis precisamente en la capacidad de los sectores indígenas, en particular, y de los sectores subalternos en general, no solo de resistir, sino también de negociar, disputar y reformular los discursos provenientes de las elites y las clases dominantes en un intento de consolidar demandas y objetivos propios.

La lista de historiadores latinoamericanistas que han trabajado en este sentido es extensa y me remito como ejemplo al caso boliviano, en que conviene rescatar los trabajos del Taller de Historia Oral (THOA), que desde la década de 1970 han rescatado las estrategias legales y políticas de las comunidades indígenas de fines del siglo XIX y principios del XX en la recuperación de las tierras de su comunidad. Son fundamentales también los aportes de Ramiro Condarco¹⁸, Teresa Gisbert¹⁹, Silvia Rivera²⁰, Tristan Platt²¹, Rossana Barragán²², Roberto Choque²³, Brooke Larson²⁴, Erick Langer²⁵, Silvia Arze y Ximena Medinacelli²⁶, Herbert Klein²⁷, Brooke Larson, Olivia Harris y Enrique Tandeter²⁸, Sinclair Thomson²⁹, Sergio Serulnikov³⁰, Laura Gotkowitz³¹ y Pilar Mendieta³².

18. Zárate, *el temible Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899*, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz, 1966.

19. T. Gisbert y José de Mesa: *Arquitectura andina 1530-1830*, Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1985.

20. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*, Hisbol / CSUTCB, La Paz, 1984; S. Rivera y Rossana Barragán (comps.): *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias / Aruwiwiri / Sephis, La Paz, 1997.

21. *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982.

22. «Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate» en *Autodeterminacion* N° 10, 1992, pp. 17-44.

23. R. Choque Canqui y Esteban Ticona Alejo: *Jesús de Machaca: La marka rebelde*, Cedoin, La Paz, 1996.

24. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

25. *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880-1930*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

26. R. Barragán, L. Escobari, X. Medinacelli y S. Arze: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria*, Coroico, Hisbol / IFEA / SBH / Asur, La Paz, 1992.

27. *Haciendas y ayllus en Bolivia. La región de La Paz*, ss. XVIII y XIX, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1995.

28. *La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social siglos XVI a XX*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz, 1987.

29. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, University of Wisconsin Press, Madison, 2002.

30. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke University Press, Durham, 2003.

31. *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Duke University Press, Durham, 2008.

32. *Entre la alianza y la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, Plural, La Paz, 2010.

Hablar de la emergencia indígena *tout court* no solo acarrea el peligro de opacar la agencia de los indígenas en el pasado y desconocer sus estrategias de resistencia, acción y negociación para lidiar, reinventar y reapropiarse de los proyectos que provenían de las elites, sino que además se corre el peligro de pensar las antiguas identidades (de clase, étnicas, nacionales) como meramente impuestas y sojuzgadoras, en tanto que las actuales serían autoasignadas y liberadoras. Esta mirada despolitiza el proceso de creación y emergencia de las identidades y su agenda actual. En este sentido, parece necesaria una valoración más crítica de la emergencia de identidades de ayer y hoy, y es preciso repensar lo que afirma y lo que olvida cada una de ellas. ¿Qué proyectos políticos y qué tipo de sociedades fueron imaginados a partir de diferentes perspectivas? ¿Quiénes están incluidos y quiénes excluidos? ¿Cómo se incluyen las personas y las comunidades en estos proyectos?

Esta problemática está particularmente ausente en la tercera parte del libro de Bengoa, quien al analizar la evolución del reconocimiento de las poblaciones indígenas en la legislación internacional se enfoca en la elaboración de una síntesis de los convenios internacionales y de los derechos que se reconocen en favor de los indígenas. Pero el resultado es una narración sin política, sin actores, sin agendas, sin ideologías... sin relaciones de poder.

Uno de los aspectos que requiere aún mayor discusión es el carácter actual de las demandas indígenas. Bengoa contrasta las reivindicaciones de las comunidades rurales en los 60 –que se concentraban en demandas de desarrollo, construcción de caminos, escuelas e

**Mientras que en el
pasado gran parte de
las reivindicaciones
involucraban el
compromiso del Estado
para intervenir con sus
recursos y políticas,
las actuales demandas
parecen, por el
contrario, pedir menos
participación estatal ■**

integración a la sociedad global³³– con las de la actualidad. Estas últimas, en sus facetas política, social, cultural y económica, apuntarían más bien al reconocimiento de las diferencias, la autogestión de los recursos y el ejercicio de la libre autodeterminación y autonomía en las políticas y normas que rigen dentro de la comunidad.

Un primer aspecto que conviene resaltar en el carácter de estas demandas es el rol que se atribuye al Estado. Mientras que en el pasado gran parte de las reivindicaciones involucraban el

33. *Ibíd.*, p. 145.

compromiso del Estado para intervenir con sus recursos y políticas, las actuales demandas parecen, por el contrario, pedir menos participación estatal. Al referirse a la agenda indígena, por ejemplo, Bengoa anota en el aspecto económico la defensa de la capacidad de autogestión, el fortalecimiento de las economías indígenas y la capacidad de autosostenerse; y en lo social: la autosuficiencia alimentaria, una estructura comunitaria organizacional y la administración de justicia de acuerdo con los sistemas normativos tradicionales.

Un segundo elemento que llama la atención es que estas reivindicaciones están pensadas para ser implementadas en comunidades indígenas que se conciben como diferenciadas (separadas) respecto de las poblaciones no indígenas. Aunque Bengoa señala en numerosas oportunidades que la mayoritaria población indígena es actualmente urbana y vive en populosas ciudades como El Alto, Lima o Buenos Aires, no repara en la contradicción entre una agenda que hace énfasis en políticas centradas en la afirmación de la autonomía y poblaciones que mayoritariamente discurren sus vidas en interacción con personas, instituciones y organizaciones que no pertenecen a su comunidad³⁴. No obstante, esta disociación entre las características de la población indígena y el discurso político del movimiento indígena está lejos de ser un elemento particular del trabajo de Bengoa; es, por el contrario, una característica recurrente entre los líderes indígenas, los ideólogos y los especialistas de la temática étnica.

Finalmente, conviene volver a analizar lo que parece una contradicción entre el carácter local de la agenda indígena y el carácter transnacional de los conflictos que las demandas indígenas implican. Cuando hablamos de la implementación de las demandas indígenas hablamos, al menos, de dos tipos de problemáticas: por una parte, la cuestión de la autodeterminación y la autogestión refiere específicamente al derecho de las comunidades indígenas a regirse por «usos y costumbres» que norman la conducta entre sus miembros. La implementación de estos derechos ha generado ya numerosos debates en los diversos países de América Latina. Una de las controversias se ha centrado en los límites de la aplicación de justicia en los marcos de las comunidades indígenas: ¿cuáles son el alcance y los límites de la justicia comunitaria?, ¿en qué tipo de

34. Esta contradicción entre propuestas políticas y discursivas que piensan en los indígenas como un modelo que vive aislado en comunidades rurales, y poblaciones indígenas reales que viven en las ciudades, ya fue anotada por Barragán y Soliz para el caso de Bolivia. V. «Identidades urbanas: el caso de los aymaras en la ciudad de La Paz y El Alto» en Denise Y. Arnold (ed. y comp.): *Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, UNIR, La Paz, 2009.

delitos debería intervenir la justicia estatal?, ¿habría que apuntar a una positivización de la justicia comunal?, ¿qué ocurre cuando esta justicia debe lidiar, en disputas entre miembros de la comunidad, con personas ajenas a la comunidad? Todos estos temas se discuten por ejemplo en Bolivia, en el marco de la elaboración de la Ley de Deslinde Jurisdiccional. Por otra parte, los derechos que puedan tener los pueblos indígenas tienen una faceta aún más espinosa, pues muchos de sus territorios son de crucial interés nacional y transnacional sea por su biodiversidad, por su riqueza forestal, o por las riquezas mineras o petroleras. Así, los conceptos de autodeterminación, gestión y autogobierno no solo tienen efectos en los miembros de esa comunidad sino implicaciones fundamentales también para las poblaciones no indígenas, y son de interés estratégico para los Estados nacionales y las inversiones extranjeras privadas (más allá de los conflictos que también existen entre comunidades).

Esta problemática ha estado llamativamente ausente en la mayor parte de los autores que han trabajado el tema de los derechos de los pueblos indígenas. En la agenda que de manera tan detallada describe Bengoa, en la que se explicitan los derechos económicos, sociales, culturales y políticos de los pueblos indígenas, este aspecto está ausente. Miremos una vez más en detalle las demandas que Bengoa resume, en su aspecto económico, en: a) planes y programas de desarrollo; b) mecanismos de financiación; c) capacidad de autogestión; d) fortalecimiento de economías indígenas; e) autosostenibilidad; f) impacto ambiental; g) preservación y aprovechamiento de recursos naturales; h) procesos y mecanismos de fiscalización y administración; i) estructuras administrativas y de control³⁵.

Todos los aspectos arriba mencionados dan la imagen de que estamos hablando de políticas que tienen efectos única y exclusivamente sobre las comunidades indígenas. Esta omisión ha sido una tendencia generalizada tanto de los discursos de líderes indígenas como de la literatura sobre el tema durante los años 90 y gran parte de esta última década³⁶.

Pero la realidad no se ha hecho eco de este notable silencio. En los últimos tiempos, las disputas por la explotación de recursos naturales en zonas reconocidas como territorios indígenas están a la orden del día. Esta nueva faceta del

35. *Ibíd.*, p. 141.

36. X. Albó y C. Romero: *ob. cit.*; B. Clavero: *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, *cit.*; D. Van Cott: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, *cit.* y *From Movements to Parties in Latin America*, *cit.*; R. Sieder: *ob. cit.*; D. Yashar: *ob. cit.*

conflicto se ha expresado en los diversos países de América Latina en el derecho a la consulta previa.

Por su parte los gobiernos, lejos de un debate abierto que exponga de manera clara los intereses, las consecuencias ambientales y los réditos de determinada explotación minera, petrolera o forestal, han jugado un rol esquivo. Aunque la mayor parte de los gobiernos a lo largo de la década de 1990 ha aprobado como parte de la legislación nacional el Convenio 169 de

la oit que reconoce el derecho de consulta previa a los pueblos indígenas, resultan notablemente «ocurrentes» los mecanismos legales implementados para limitar el derecho de estos. Bartolomé Clavero ha denunciado que en Colombia la última norma sobre consulta indígena, con excusa de ofrecer garantía del derecho fundamental a la consulta previa de los grupos étnicos nacionales, dejaba prácticamente el procedimiento a disposición de las empresas interesadas en el acceso expedito a recursos naturales de territorios indígenas³⁷.

En Perú, Clavero denunció que tras la elección como presidente de Ollanta Humala, el congresista opositor Kenji Fujimori presentó un proyecto de ley que establece la participación de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas y nativas en los beneficios económicos que reportan las actividades extractivas de recursos naturales, eludiendo el proceso de consulta previa al que deberían someterse esos proyectos antes de su realización³⁸.

En Bolivia, por su parte, el proyecto de construcción de la carretera a través del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré (Tipnis) ha enfrentado y todavía enfrenta al gobierno de Evo Morales con las poblaciones indígenas yukis y yuracarés que habitan en el parque. Las comunidades indígenas han denunciado la violación del derecho de consulta previa garantizado en la nueva constitución aprobada por el propio gobierno de

Las disputas por la explotación de recursos naturales en territorios indígenas están a la orden del día. Esta nueva faceta del conflicto se ha expresado en los diversos países de América Latina en el derecho a la consulta previa ■

37. B. Clavero: «Colombia: proyecto entreguista de ley de consulta» en *Bartolomé Clavero. Ensayos, opiniones y actualidad*, 28/11/2011, <<http://clavero.derechosindigenas.org/?p=10724>>.

38. B. Clavero: «Perú: ataque cruzado a la Ley de Consulta desde el Congreso y el Gobierno», en *Bartolomé Clavero. Ensayos, opiniones y actualidad*, 13/12/2011, <<http://clavero.derechosindigenas.org/?p=10829>>.

Morales³⁹. Pero el proyecto también ha enfrentado a campesinos cocaleros e indígenas y a comunidades contra comunidades, en favor y en contra, lo que deja ver que a menudo no existe una única cosmovisión originaria y que hay una pluralidad de intereses según diversos posicionamientos (geográficos, identitarios, ecológicos, productivos) de los distintos pueblos englobados genéricamente bajo el paraguas de la identidad indígena.

Pero el debate no solamente opone a líderes y defensores de los pueblos indígenas contra gobiernos o empresas privadas que pretenden imponer proyectos de explotación de los recursos naturales por encima de estas poblaciones. La discusión también incluye otra posición, que denuncia que empresas privadas altamente interesadas en la explotación de los recursos mineros, petroleros y forestales a menudo exacerban los derechos de autonomía y autogestión de las poblaciones indígenas con el objeto de desafiar la capacidad estatal de control territorial.

Aparecen en el escenario, por tanto, dos tendencias enfrentadas: quienes denuncian las demandas de autonomía indígena como una nueva forma de penetración de las transnacionales (desde perspectivas nacionalistas), y quienes igualan las acciones de los gobiernos y las acciones de empresas transnacionales como atentatorias contra la autonomía indígena (posiciones defensoras de Estados plurinacionales). Con todo, aunque cada uno tiene su cuota de verdad, ambos análisis se vuelven problemáticos si los aplicamos como una categoría general y sin matices para el conjunto de América Latina. La relación de cada uno de los Estados con las inversiones privadas ha sido y es diferente; como diferentes son la relación, la historia, las características demográficas y la situación de cada uno de los pueblos indígenas en cada uno de estos países. Son desafíos de diferente orden, por ejemplo, tratar de aplicar las mismas agendas en territorios tan distintos como Colombia y Bolivia, donde el porcentaje que se reconoce como indígena en el primer caso es de 5% frente a más de 60% en el segundo. ¿Qué significa y qué repercusiones tendría en cada uno de estos casos reconocer el derecho a la autonomía, a la justicia comunitaria y a la autodeterminación?

En el balance de más de dos décadas de emergencia del movimiento indígena, indudablemente hay que subrayar su capacidad para cuestionar los límites y los términos en los cuales se planteaba la política nacional. Las organizaciones

39. Más tarde, luego de una marcha que frenó el proyecto carretero, el gobierno aprobó la Ley de Consulta, que varias organizaciones consideraron tardía e ilegal.

indígenas han logrado interpelar de manera radical las políticas que se asumían «en beneficio de todos» sacrificando los «derechos de unos cuantos», y han denunciado los límites estrechos de una identidad nacional cuya pretendida homogeneidad encubría la discriminación y el colonialismo interno. Aunque este movimiento, como afirma Bengoa, ha tenido la capacidad, como nunca antes, de articular un movimiento «panindigenista» a lo largo de América Latina, su agenda no carece de problemas en tanto a menudo se piensa en comunidades indígenas «modelo», sujetos de identidades fijas, estancas, ahistóricas; se ensalzan los derechos de autogestión y autonomía, pero con ausencia de políticas y propuestas para la mayoritaria población indígena que habita en las urbes; se subraya el derecho de autodeterminación sin prestar suficiente atención a los intereses nacionales e internacionales que lo atraviesan. ☐

REVISTA MEXICANA DE
**POLÍTICA
EXTERIOR**

Febrero de 2012

México, DF

Nº 94

EL SISTEMA INTERNACIONAL Y LAS POTENCIAS EMERGENTES

Coordinadores: G. Isaac Morales y María Celia Toro

ARTÍCULOS: **Graeme P. Herd**, ¿Cuál será el orden mundial del siglo XXI? **Daniel W. Drezner**, Acerca del poder económico en el siglo XXI. **T.V. Paul**, Las potencias en ascenso y el equilibrio del poder en el siglo XXI. **Christian Wagner**, Las potencias emergentes en la arquitectura regional. **Andrew F. Cooper**, Las potencias emergentes y el nuevo multilateralismo. **John J. Kirton**, El G20, el G8, el G5 y el papel de las potencias en ascenso.

Revista Mexicana de Política Exterior es una publicación cuatrimestral del Instituto Matías Romero, Secretaría de Relaciones Exteriores. República de El Salvador Núms. 43 y 47, Col. Centro, Del. Cuauhtémoc. México DF, CP 06080. Tel.: (55) 36 86 50 00 Exts. 8268 y 8247, (55) 36 86 51 63 y (55) 36 86 51 48. Correo electrónico: <imrinfo@sre.gob.mx>. Página web: <www.sre.gob.mx/imr/>.

Las derivas de las izquierdas latinoamericanas

En diálogo con
Agrietar el capitalismo.
El hacer contra el trabajo,
de John Holloway

John Holloway vuelve a poner sobre la mesa una serie de tesis polémicas sobre la estrategia que deberían seguir los movimientos que luchan por la emancipación. Desde una posición profundamente antiestatal y antipartidaria, defiende la tesis de que el capitalismo es en verdad resistido en las grietas abiertas por la «gente común» desde su hacer cotidiano, más allá de la conciencia, de la organización y del proyecto. Con este libro, el autor irlandés residente en México profundiza sus argumentos en un momento de crisis para las izquierdas autonomistas que se proponían «cambiar el mundo sin tomar el poder» y en el que, al mismo tiempo, se perciben dificultades para las izquierdas que gobiernan en la región.

MASSIMO MODONESI

El libro *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*¹ de John Holloway es una obra ambiciosa, de gran alcance teórico y político, que –más allá de las filias y las fobias que suscitará– tiene la virtud de colocarse en el centro del debate e interpelar algunos aspectos fundamentales de las prácticas y las experiencias de las izquierdas latinoamericanas en la actualidad. Sin duda, como lo hizo su antecesor –*Cambiar el mundo sin tomar el poder*²–, despertará una acalorada polémica en y entre los distintos círculos radicales de la región.

Massimo Modonesi: profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también es coordinador del Centro de Estudios Sociológicos. Dirige la revista *Observatorio Social de América Latina OSAL* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Palabras claves: izquierda, Estado, autonomía, John Holloway, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*.

1. Herramienta, Buenos Aires, 2011; Herramienta / Bajo Tierra / Sísifo / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México, 2011.

2. Herramienta / BUAP, Buenos Aires, 2002.

Desde el prisma de sus tesis centrales pueden visualizarse dos perspectivas que sostuvieron y sostienen una de las disputas políticas y teóricas más trascendentes de nuestra época: la confrontación entre izquierdas *autonomistas* y *hegemonistas* en relación con la caracterización de las formas de poder y contrapoder y los contenidos y alcances anticapitalistas de la acción política. En el marco de esta disputa estratégica, la clave de lectura que quiero exponer aquí (dejando para otro momento el análisis del planteamiento estrictamente teórico marxista-autonomista contenido en el libro) es que pueden vislumbrarse, en el trasfondo de las reflexiones y las propuestas de Holloway, dos pendientes críticas que configuran la coyuntura que viven las izquierdas latinoamericanas, derivas opuestas que no presagian un porvenir luminoso detrás de las apariencias de un florecimiento izquierdista en la región, cuyo ciclo lamentablemente parece estar agotándose. En efecto: por una parte, siendo un diseño autonomista y anticapitalista, el texto ofrece una serie de argumentos sólidos y válidos que ponen en evidencia los límites tanto procedimentales como de contenido del proyecto hegemónico nacional-popular enarbolado por los llamados «gobiernos progresistas». Por la otra, leído a contrapelo de su intención, muestra las debilidades, las lagunas y las contradicciones –que el autor reconoce o que simplemente aparecen en el camino de su discurso– del proyecto autonomista en su actual aislamiento y marginalidad. Así, entre las páginas del libro, traslucen la crisis relativa y el estancamiento político de los dos proyectos que fueron los grandes protagonistas de la década y se vislumbra un pasaje particularmente delicado para las izquierdas latinoamericanas en su conjunto.

Antes de volver sobre estas consideraciones al margen del texto, revisemos los elementos fundamentales que lo componen.

■ El hacer contra el trabajo: la lucha cotidiana de la gente común

El meollo teórico de este libro está resumido en el subtítulo: el hacer contra el trabajo. Si bien este planteamiento ya aparecía enunciado en la obra anterior de Holloway, ahora se presenta mucho más desarrollado y se coloca en el centro de la argumentación.

Partiendo del principio materialista que coloca el trabajo como eje y punto de partida de toda construcción social, Holloway sostiene que el reconocimiento del carácter dual del trabajo es el corazón crítico del pensamiento de Karl Marx y la veta más fecunda del marxismo. La distinción metodológica entre trabajo abstracto alienado y trabajo o hacer concreto le permite destacar un nivel de antagonismo en el cual la lucha fundamental no es en primera instancia

del trabajo contra el capital, sino del hacer contra el trabajo y, en consecuencia, contra el capital. A partir de la descomposición de esta secuencia lógica, Holloway trata de argumentar una perspectiva subjetivista autonomista centrada en la lucha contra el trabajo, un planteamiento ya sostenido por la tradición obrerista italiana desde la década de 1970³. El principio irreductible del hacer le permite sostener que, si bien el trabajo abstracto domina y conforma la sociedad existente, hay una opción de salida, una apertura y una tendencia a la creación de una sociedad diferente, una posibilidad de «éxtasis», contra y más allá del trabajo, contra y más allá del capital.

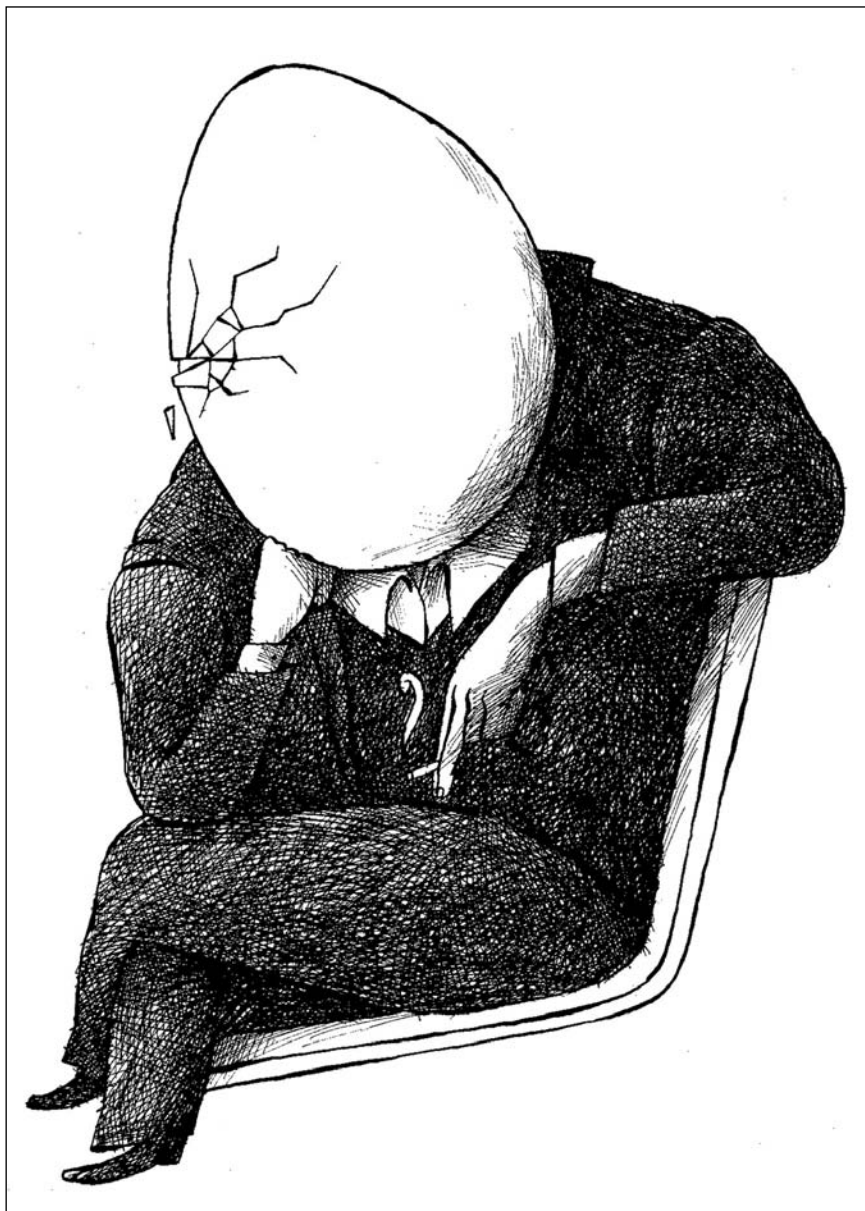
Sobre la base de estas consideraciones, Holloway propone una de las ideas más polémicas y problemáticas de su libro: la insistencia en situar el foco principal de la lucha anticapitalista en la dimensión cotidiana de la subversión operada por la «gente común» desde su hacer, al margen de la conciencia, de la organización y del proyecto. En efecto, para el autor es irreversible la crisis del movimiento obrero histórico y de las izquierdas socialistas revolucionarias –y, de paso, de la tradición marxista⁴–, que fueron incapaces de impulsar un movimiento real y radicalmente anticapitalista y menos lo podrán hacer hoy. Para Holloway, el movimiento y la clase obreros son expresiones del trabajo abstracto, es decir que el trabajador es creado por el capital y este le atribuye un rol e, insiste el autor, una máscara. Esta «personificación» se presenta como identidad de clase, lo cual, para Holloway, es equivalente a una clasificación que subordina al sujeto y reproduce las relaciones de dominación⁵. En sentido inverso, solo la «no identidad» de la «gente común» puede arrojar una serie de subjetividades subversivas y anticapitalistas a partir de su vida cotidiana y de su hacer –situado en el centro material de la sociedad capitalista y no en sus márgenes, como sostendrían otras perspectivas autonomistas–. Más que un anticlasismo, podríamos decir que Holloway sostiene un aclasismo o un no-clasismo⁶.

3. Holloway solo reconoce explícitamente otra aportación «obrerista»: la idea de que la crisis capitalista surge de la insubordinación de los trabajadores y de que el capital no tiene la iniciativa, sino que reacciona y «persigue» el trabajo vivo que se expresa en las luchas sociales.

4. Salvo contadas excepciones ligadas a la Escuela de Fráncfort y a algunos autores marxistas-autonomistas que no enumeraré. No se salvan ni Lenin ni Rosa Luxemburgo en tanto sostenían, según Holloway, la separación entre lucha económica y lucha política.

5. Ob. cit., p. 153. Este planteamiento, reconoce el autor, tiene sus antecedentes en la tesis del hombre unidimensional de Herbert Marcuse, aun cuando Holloway aclara que no comparte las conclusiones pesimistas e intelectualistas sino que, por el contrario, sostiene una salida optimista centrada en la capacidad transformadora de las subjetividades anticapitalistas.

6. Al estilo de André Gorz –a quien Holloway curiosamente no menciona–, quien en su famoso y polémico libro *Adiós al proletariado* (1980) hablaba de la «no-clase». Esta cuestión fue abordada por Holloway en un par de artículos publicados en J. Holloway (comp.): *Clase=lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, Herramienta / BUAP, Buenos Aires, 2004.



© Nueva Sociedad / Ares 2012

Arístides Esteban Hernández, Ares (Ciudad Habana, 1963) es médico psiquiatra graduado, y caricaturista, ilustrador y pintor autodidacta. Publica desde 1984. Sus trabajos han aparecido en las principales publicaciones cubanas y numerosas publicaciones de todo el mundo. Ha obtenido 125 premios de nivel internacional. Ha publicado 17 libros e ilustrado más de 70. En 2002 recibió la Distinción por la Cultura Nacional del Ministerio de Cultura cubano. Página web: <www.areshumour.com>.

No sorprende que la conclusión lógica de un planteamiento que asume que la lucha anticapitalista brota de la vida cotidiana de la gente común sea el rechazo a la política institucionalizada en el Estado y los partidos.

■ **Contra y más allá del Estado y los partidos**

En efecto, siguiendo la senda abierta por *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Holloway insiste en señalar que el Estado y los partidos políticos no solo no pueden ser considerados como instrumentos útiles para impulsar procesos de emancipación, sino que son en esencia cristalizaciones institucionales de las relaciones de dominación y, por lo tanto, fagocitan las buenas intenciones de los revolucionarios que se monten en ellos. Para Holloway, se trata de entidades destinadas a ser autoritarias en tanto formadas en la lógica de separación –entre sujeto y objeto, público y privado, política y economía– que brota del capitalismo. El Estado confirma y reproduce la negación de la subjetividad sobre la que se basa el capital, y los partidos se moldean a imagen y semejanza del Estado en un círculo vicioso del cual el autor no ve salida. De allí

**De allí que reconozca
solo dos formas de lucha:
la política de la dignidad
(ejercida desde los consejos
o asambleas) y la política
de la pobreza (representada
por los partidos centrados
en el Estado) ■**

que reconozca solo dos formas de lucha: la política de la dignidad (ejercida desde los consejos o asambleas) y la política de la pobreza (representada por los partidos centrados en el Estado).

La política de la dignidad alude a las luchas desde abajo, marcadas por la capacidad de conquistar y ejercer autodeterminación, es decir, autónomas, mientras que la política de la pobreza se refiere a las concesiones desde arriba, desde una lógica heterónoma que asume a los pobres no como sujetos sino como objetos; en el mejor de los casos, esta lógica los considera destinatarios de políticas de redistribución de riqueza, pero nunca protagonistas activos de los proyectos de transformación.

Este rechazo hacia la política entendida como proceso desde arriba hacia abajo se extiende como suspicacia con respecto a todo lo que se presenta desde la perspectiva de la totalidad: «El movimiento desde abajo es el impulso de lo particular hacia la autodeterminación; por el contrario cualquier [impulso] desde arriba, cualquier representación de la totalidad de un mundo todavía capitalista solo puede ser un impulso que se mueve en dirección opuesta, un contraflujo que, a pesar de lo bien intencionado que sea, desmoviliza el impulso hacia la

autodeterminación»⁷. Esto se aplica a todo intento o búsqueda de «programa, estrategia o teoría de la transición».

En este sentido, el autor afirma sin cortapisas que no hay posibilidad de una estrategia que combine acciones dentro o fuera del Estado, ni tampoco una división del trabajo entre actores distintos, ya que se trata de movimientos divergentes y opuestos. Ejemplificando, en una referencia directa a la experiencia boliviana, Holloway plantea que, aun cuando puedan darse «importantes reformas del Estado», esto conlleva «una desmovilización y desradicalización del movimiento original», lo que desvirtúa el conjunto del proceso.

■ La revolución intersticial

Sin renunciar a la negatividad propia de su planteamiento teórico y a la apertura metodológica del «caminar preguntando», Holloway parece haber tomado en serio los cuestionamientos sobre el vacío estratégico que dejó en el cierre de su libro anterior, y en esta nueva obra abundan la referencias en términos constructivos y propositivos.

A pesar de que insista en la pluralidad y la indefinición de las formas de lucha y reniegue de toda definición programática, el título del libro contiene una propuesta precisa, la formulación de un principio de estrategia autonomista: el capitalismo puede y debe ser atacado –y finalmente destruido– formando, multiplicando, ensanchando grietas. El método anticapitalista de la grieta remite a una metáfora que contrapone lo sólido de una pared con el ejercicio móvil de un espacio que se abre; alude a un movimiento de romper relaciones sociales capitalistas y crear, por medio de impulsos a la autodeterminación, «formas intersticiales no estatales, o sea, grietas»⁸.

Las grietas empiezan con una negación, pero se traducen en la creación de una «antipolítica de la dignidad», un concepto que alude no solo al antagonismo de la lucha sino a una contraparte de construcción autónoma de la subjetividad a partir del reconocimiento y el respeto mutuos, del compañerismo, de la horizontalidad, del mandar obedeciendo. La idea de grieta es formulada por Holloway como propuesta de forma más que de contenido, como «modo experimental» en contraposición a la lógica de elaboración y aplicación de modelos. En varios pasajes del libro reitera que no hay pureza en las luchas, que se trata de una pluralidad de experimentos, que lo que importa es la dirección, el movimiento que conllevan, el futuro que vislumbran.

7. J. Holloway: *Agrietar el capitalismo*, cit., p. 266.

8. *Ibíd.*, p. 96.

Para Holloway, las grietas son expresiones de un «flujo del hacer hacia la autodeterminación»⁹ que permite sostener la posibilidad de transformación total de la sociedad, y el «control social» de este flujo sería el comunismo mundial¹⁰. La idea de flujo alude a la confluencia «no estructurada» y «no institucional» de las grietas, «el caminar juntos de las luchas particulares»¹¹; «la resonancia mutua de las rebeldías cotidianas es la única base posible para una revolución comunizante»¹².

■ Pendientes y derivas de las izquierdas latinoamericanas

Pasando por alto las implicaciones teóricas¹³ y la ubicación de las ideas de Holloway en la tradición y el debate marxista actual, concentraré mis consideraciones en el alcance político del libro.

Como mencionaba en los primeros párrafos, me parece que las polémicas tesis de Holloway pueden servir como ángulos extremos desde los cuales es posible observar y poner en evidencia algunos puntos críticos de la situación actual de las izquierdas latinoamericanas. En primer lugar, más allá de su evaluación en sentido positivo o no del intento de sostener e impulsar la perspectiva autonomista, hay que sopesar el valor de su apuesta: pensar el anticapitalismo.

¿En qué medida es vigente y pertinente un planteamiento anticapitalista en América Latina?

Sin duda, en esta región del mundo, más que en otras, en la última década se inauguraron escenarios a partir de la emergencia de movimientos populares que, al cerrar la etapa hegemónica neoliberal, abrieron un margen de

9. *Ibíd.*, p. 262.

10. *Ibíd.*, p. 68.

11. *Ibíd.*, p. 266.

12. *Ibíd.*, p. 324.

13. Adelanto solo dos observaciones. Un indudable acierto teórico de este último libro de Holloway es que reconoce la combinación de tendencias y contratendencias y la relativa simultaneidad de los procesos al reequilibrar el énfasis en la confrontación anticapitalista (contra) y la salida autonomista (más allá); de ese modo, contempla las inercias y la persistencia del adentro capitalista, lo cual reintroduce la dimensión de la subalternidad –aun cuando Holloway no utilice este concepto–. En segundo lugar, sigue apareciendo en el texto un problema típico del debate entre autonomistas: la oscilación/confrontación entre una perspectiva antagonista, que asume el conflicto como el corazón de todo movimiento anticapitalista, y otra estrictamente autonomista, que plantea la exterioridad, la salida o el éxodo sin confrontación. Ambas perspectivas aparecen en el texto de Holloway cuando se refiere a que no necesariamente se requiere de confrontación sino fundamentalmente de independencia, y cuando afirma que «las grietas no son espacios autónomos sino picos agudos de un conflicto social». *Ibíd.*, p. 80.

disputa. Esto se tradujo en una serie de cambios institucionales por vía electoral que llevaron al actual panorama, en el cual predominan los gobiernos de tinte progresista. Podríamos decir que se abrió una oportunidad o una ocasión anticapitalista. Pero ¿en qué medida el proyecto de las izquierdas llamadas progresistas, nacional-populares, neodesarrollistas o antineoliberales tiene un alcance anticapitalista? ¿Es tendencialmente anticapitalista cualquier propuesta de limitar los márgenes de maniobra del capital?

Por otra parte, ¿qué viabilidad tienen las propuestas y las acciones concretas impulsadas por las dos izquierdas radicalmente anticapitalistas existentes en América Latina: la socialista (marxista y revolucionaria) y la autonomista (marxista y anarquista)? ¿Cuáles son sus fuerzas reales y potenciales? ¿Hasta dónde están convirtiéndose en un contrapeso real y no solo testimonial frente a la izquierda de los gobiernos progresistas?

La fuerza del argumento autonomista –y en eso consiste la aportación analítica de la teorización de Holloway– radica en la crítica al *hegemonismo* en términos de la pérdida de autonomía y de fuerza política de los actores y movimientos sociales que fueron protagonistas de las luchas en América Latina –es decir, de la activación del ciclo antineoliberal– y de los procesos de institucionalización, delegación, desmovilización y despolitización (cuando no de autoritarismo, burocratización, clientelismo, cooptación y represión selectiva) que caracterizan los escenarios políticos dominados por la presencia de gobiernos progresistas. En este sentido, dos fenómenos entran en contrapunto: por una parte, la «perversión» de proyectos de transformación que están negando la dimensión subjetiva, centrándose en una iniciativa desde arriba cuyos alcances anticapitalistas son inexistentes, o por lo menos discutibles. Desde la óptica gramsciana, se podría hipotetizar que se trata de «revoluciones pasivas» y de operaciones «transformistas» –así como el concepto de «cesarismo progresivo» resaltaría el formato político centrado en el liderazgo carismático¹⁴. Al controlar, limitar y, en el fondo, negar la dimensión subjetiva, es decir la transformación como proceso de

La fuerza del argumento autonomista –y en eso consiste la aportación analítica de la teorización de Holloway– radica en la crítica al *hegemonismo* en términos de la pérdida de autonomía y de fuerza política de los actores y movimientos sociales ■

14. El uso de estos conceptos para el análisis de los gobiernos progresistas latinoamericanos merece algunas precisiones que estoy elaborando en un texto que será publicado próximamente.

subjetivación, de conquista de espacios de ejercicio de autodeterminación, de conformación de poder popular o de contrapoderes desde abajo –u otras denominaciones que se prefieran–, se estaría no solo negando un elemento sustancial de cualquier hipótesis emancipatoria, sino además debilitando la posible continuidad de iniciativas de reformas –ni hablar de una radicalización en clave revolucionaria–, en la medida en que se desperfilaría o desaparecería de plano de la escena un recurso político fundamental: la iniciativa desde abajo, la capacidad de organización, de movilización y de lucha. Al margen de la valoración de los saldos y los alcances socioeconómicos de las políticas públicas impulsadas por los gobiernos progresistas, las miserias del estatismo y del partidismo –que para Holloway son intrínsecos e irreductibles– como potenciales dispositivos de democratización real y de socialización de la política, aparecen en la actual coyuntura latinoamericana como manifestaciones concretas y tangibles y configuran una crisis relativa de la estrategia hegemónica de realización del posneoliberalismo, tal y como fue implementado en diversos países y teorizado por algunos intelectuales y políticos.

La contraparte de esta tendencia es la pérdida de protagonismo de los movimientos y, de paso, la crisis relativa de la izquierda autonomista. En la primera parte de la década, esta cabalgó momentos álgidos de la conflictividad antineoliberal y actualmente se encuentra al margen de los principales procesos políticos. Una inflexión en la trayectoria ascendente de los movimientos autónomos ha sido evidente no solo en el cómputo cuantitativo de las luchas, sino en su reorientación en sentido defensivo y autorreferencial. Esta reorientación se traduce en cierta exaltación heroica de la marginalidad, que también puede verse en el desinterés, real o aparente, en los impactos y el alcance concreto de las luchas (el propio Holloway dice estar interesado solo o principalmente por su «dirección» u orientación).

Por otro lado, el repliegue de los movimientos autónomos es visible también en los matices y los balances críticos y autocríticos que empezaron a plagar las páginas de los principales intelectuales autonomistas, una camada que hizo época con sus escritos desde mediados de los años 90 hasta mitad de los 2000. En el caso de Holloway, esto puede notarse claramente en el cuidado y en la ecuanimidad con que plantea los problemas que pueden enfrentar las grietas «vulnerables a la succión gelatinosa del capitalismo», así como en el respeto con que disiente respecto a otras formas de lucha. Es obvio que, salvo sectarismos residuales, ya pasó la época de la exaltación autonomista, mientras estamos viviendo el declive del entusiasmo hegemónico.

En este sentido, una lectura crítica del libro de Holloway permite revisar a contrapelo los excesos de subjetivismo movimientista reconociendo ámbitos estructurales; y cuestionar la exaltación de la dimensión cotidiana de la lucha, destacando la relevancia específica de los momentos y los espacios de cristalización política y otros puntos de tensión del proyecto autonomista.

En los últimos años, en medio del agotamiento del proyecto hegemónico y de la aparente incapacidad de reactivación de movimientos autónomos de amplio alcance sociopolítico, la izquierda latinoamericana se encuentra atorada entre derivas opuestas. En efecto, si bien en los tiempos recientes, en diversos países latinoamericanos gobernados por fuerzas progresistas se han notado señales de removilización, repolitización y potencial radicalización anticapitalista, esto no quiere decir que se esté abriendo una nueva estación de emergencia de protagonismo desde abajo. Es muy posible que simplemente se esté configurando una reacción que no logre rebasar el umbral de resistencia, defensivo y testimonial de luchas que pueden dar resultados concretos parciales que no son despreciables (como los que se están obteniendo en el terreno socioambiental), pero que tampoco pueden exaltarse en clave autonomista y anticapitalista.

La izquierda latinoamericana parece resbalar por rípidas pendientes que podrían estar anunciando un porvenir sombrío en el cual, en ausencia de dinámicas de conflicto, de antagonismo y de luchas sociales que retroalimenten las posturas izquierdistas, se produzca una aceleración de la involución conservadora del progresismo nacional-popular o un retorno de las derechas, en el marco de una aparentemente aséptica alternancia institucional.

Sin embargo, la historia política latinoamericana reciente ha sido marcada por la emergencia impredecible de fenómenos sociopolíticos como los movimientos y los gobiernos de la década pasada, por lo cual nada impide, ni siquiera las actuales tendencias reconocibles, que surjan contratendencias. Estas, perceptibles hoy solo en segundo plano, en el trasfondo de los escenarios políticos, pueden terminar resultando determinantes y reorientar el proceso hacia horizontes emancipatorios tanto inesperados como deseables. ▣

La utilidad de la sangre

En diálogo con
Trabajos del reino,
de Yuri Herrera

CARLOS ÁVILA

¿Cómo narrar el narcotráfico en la frontera entre México y Estados Unidos sin apelar al crudo realismo? En *Trabajos del reino*, Yuri Herrera lo hace a través de una interesante alegoría de la vida palaciega. La historia está contada a modo de fábula, sin que pierda por ello la capacidad de calcar la inclemencia y el tenso «sonido ambiental» de la vida en la frontera, pero sin hacer mención de los lugares comunes relacionados con el narcotráfico. Sin embargo, las armas, las drogas, los prostíbulos y la desesperación del que quiere cruzar al otro lado y no puede, todo está sugerido de manera muy precisa, como si se transcribiera un angustioso «estado de ánimo».

■ Los cuerpos

Hasta donde alcance la vista llega el Rey.

Yuri Herrera

Trabajos del reino es la historia de un músico marginado que va reconstruyendo el mundo interior de un cartel de narcotraficantes a través de los corridos que compone. Buena parte de la novela transcurre dentro de los límites del Palacio: un territorio delimitado por «una soberbia de murallas, rejas y jardines vastísimos» dentro del cual conviven el Rey y su comitiva. Se trata de un

Carlos Ávila: licenciado en Letras por la Universidad Central de Venezuela (ucv). Actualmente cursa la Maestría en Literaturas Española y Latinoamericana en la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Palabras claves: narcotráfico, nuda vida, frontera, México, Yuri Herrera, *Trabajos del reino*.

cuadrado simple y vigilado, con una plaza al centro y rodeado por una reja electrificada. Cada uno de los movimientos que se realizan dentro de estas demarcaciones está controlado. El Palacio, como bien dice el narrador, es una suerte de ciudad con lustre en la margen de la ciudad. Estos espacios son ranchos improductivos: extensiones de tierra que algún rico ha comprado y no explota. Tierras extensas que tienen en el centro una casa con un salón muy grande y muchísimas habitaciones. Se los llama «narcorranchos» porque muchos narcotraficantes tienen ranchos de este tipo y porque son usados por los capos como una suerte de guarnición en medio del desierto.

En la novela, este espacio podría leerse fácilmente como una materialización del estado de excepción: una zona en la que la nuda vida y la norma son una misma ambigüedad¹. Quien cruza sus límites abandona sus propios derechos y le otorga al Rey el poder de usar el suyo de la manera que él crea oportuna para la preservación de todos: «Era un rey, y a su alrededor todo cobraba sentido. Los hombres luchaban por él, las mujeres parían para él; él protegía y regalaba, y cada cual, en el reino, tenía por su gracia un lugar preciso»².

Los narcos reproducen las prácticas más oscuras de la monarquía. Estos personajes no tienen hoy en día quien los enfrente y les conteste. Como los monarcas, los capos del narcotráfico están rodeados por una suerte de aura mística que los distancia de su condición humana. En la novela de Herrera, el Rey no solo tiene el poder de decidir sobre la vida natural de cada uno de los individuos que habitan en el Palacio, aquellos que le han cedido su soberanía, sino que además está en la obligación de protegerlos.

El mayor de los poderes humanos es aquel que proviene del consentimiento de varios hombres unidos en una misma persona. Ese, según Thomas Hobbes, es el poder de un Estado. Esto quiere decir que tener siervos es tener poder: cualquier cualidad que haga que un hombre sea amado o temido por otros implica poder, porque esto constituye una forma de tener la asistencia y el servicio de varios a la vez. Tal es el caso del Rey en la novela: «Para esto servimos (...), para darle poder. A solas, ¿qué vale cualquiera de nosotros? Nada. Pero aquí somos fuertes, con él, con su sangre...»³.

1. «Cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción, en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción». Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* vol. 1 [1998], Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 188.

2. Y. Herrera: *Trabajos del reino*, Periférica, Cáceres, 2010, pp. 9-10.

3. *Ibíd.*, p. 60.

El soberano, como hemos dicho, resguarda la integridad de la vida, y para poder hacerlo se ve en la necesidad de reconducirla al régimen de un cuerpo social constituido por todos los súbditos que delegaron en él su destino: «Sí,

**El soberano resguarda
la integridad de la
vida, y para poder hacerlo
se ve en la necesidad
de reconducirla al régimen
de un cuerpo social
constituido por todos
los súbditos que delegaron
en él su destino ■**

eres chilo, porque te lo permite el Rey. Sí, qué valiente eres, porque te inspira el Rey»⁴. Al ceder su soberanía, los habitantes del Palacio dan forma a un cuerpo social sobre el cual el Rey decide⁵.

No es casual que la metáfora más influyente con que la política en Occidente representó la vida de la sociedad haya sido la del cuerpo. En palabras de Roberto Esposito, «en el cuerpo, y solo en el cuerpo, [la vida] puede seguir siendo lo que es, y crecer, potenciarse, reproducirse»⁶.

El cuerpo es el lugar en el que vida y muerte se advierten simultáneamente. Es el cuerpo el que debe combatir contra las amenazas que vienen de afuera (los homicidios) y las que vienen de adentro (la enfermedad, el envejecimiento). Según Esposito, «[el cuerpo] es el frente de resistencia, simbólico y material, de la vida contra la muerte»⁷, y el poder soberano está en la obligación de protegerlo.

En Argentina, por ejemplo, durante la época de la dictadura militar, las Fuerzas Armadas que llevaron adelante el autoproclamado «Proceso de Reorganización Nacional» construyeron una suerte de relato quirúrgico en torno del cuerpo social. De este modo lo plantea Ricardo Piglia:

Los militares manejaban una metáfora médica para definir su función. Ocultaban todo lo que estaba sucediendo, obviamente, pero, al mismo tiempo, lo decían, enmascarado,

4. *Ibíd.*, p. 34.

5. Hay una escena hacia el final de la novela en la que el Rey decide sobre la vida del cuerpo del Artista: «Escuchó que llamaba a uno de sus guardias, escuchó los pasos del guardia hasta la cabecera de la mesa rectangular, y entonces percibió una nada aún más reveladora. Entre el último paso y el Sí, señor del guardia pasó el tiempo justo para que el Rey lo condenara. Chingate a este pendejo, le dijo al guardia. A eso sonaba esa nada». *Ibíd.*, p. 110.

6. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005, p. 161. Y agrega: «Autores políticos y literarios representaron la constitución y el funcionamiento del organismo político: cada parte suya era comparada con un órgano del cuerpo humano, con todas las consecuencias normativas que tal correspondencia naturalmente implicaba en relación con la jerarquía que de este modo se establecía no solo entre el rey-cabeza y los súbditos-miembros, sino también entre las distintas clases y órdenes del reino». *Ibíd.*, p. 162.

7. *Ibíd.*, p. 161.

con un relato sobre la cura y la enfermedad. Hablaban de la Argentina como un cuerpo enfermo, que tenía un tumor, una suerte de cáncer que proliferaba, que era la subversión, y la función de los militares era operar, ellos funcionaban de un modo aséptico, como médicos, más allá del bien y del mal, obedeciendo a las necesidades de la ciencia que exige desgarrar y mutilar para salvar. Definían la represión con una metafórica narrativa, asociada con la ciencia, con el ascetismo de la ciencia, pero a la vez aludían a la sala de operaciones, con cuerpos desnudos, cuerpos ensangrentados, mutilados.⁸

Haciendo uso de la misma metáfora macabra, cabe preguntarse cuál sería, en el reino, la posible «enfermedad», y de qué forma se presenta y desarrolla en la novela.

Generalmente, el colapso de un cuerpo social es causado por un mal endógeno; puede tratarse del envejecimiento natural o de lo que Esposito llama una «guerra intestina». Sin embargo, a veces el mal ataca desde afuera: una invasión extranjera, un conflicto civil. En esos casos, el mal se transmite a través de la infiltración de un elemento contagioso no generado por el propio organismo. «De aquí la necesidad, cada vez más enfatizada –postula Esposito, y podemos extenderlo a lo que sucede en el Palacio–, de barreras, protecciones y aparatos inmunitarios tendientes a reducir, si no a eliminar, la porosidad de las fronteras externas contra gérmenes tóxicos contaminantes.»⁹

En *Trabajos del reino* se presenta, por una parte, la certeza de que un enigmático elemento externo se ha infiltrado en el Palacio, y por otra, la de que este elemento es el que causa el conflicto interno que marca el declive del cartel. Desde el principio de la novela se advierte un peligro: hay una fiesta en la que el Rey debe «amarrar» una alianza con otros dos capos. Según la Niña, este enlace no se lleva a cabo: «Dicen que hay un chaca al que no le cuadró el nuevo arreglo, no sé bien, dicen que está metiendo merca a la plaza sin permiso del Señor»¹⁰. Desde entonces comienzan a aparecer en la historia elementos de violencia: el cadáver del Pocho atravesado por una daga curva traspasándole los oídos, el cadáver del Periodista ensangrentado en el medio del Palacio. Súbitamente, todo empieza a girar en torno de develar quién está detrás de la figura del Traidor. ¿El Heredero? ¿El Chaca? ¿El Gringo? ¿La Bruja? ¿Todos a la vez? No lo sabemos. Lo único que está claro

8. «Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)» en *Casa de las Américas* N° 222, 2001, disponible en <www.casadelasamericas.com/publicaciones/revistacasa/222/piglia.htm>, fecha de consulta: 15/1/2011.

9. Ob. cit., pp. 174-175.

10. Y. Herrera: ob. cit., p. 38.

es que el elemento dañino proviene de afuera y que trabaja conjuntamente con factores internos: «El Traidor anda en tratos con los del sur, pero no hay manera de saber si lo hace a nombre de alguien acá»¹¹.

Si bien es cierto que el mal es la causa que debilita el cuerpo social, también es verdad que la enfermedad tiende a reforzarse por contraste: hay cuerpos que crean mecanismos autodefensivos dentro de un organismo enfermo. De alguna forma, la cura contra el veneno está en el veneno mismo. Quizá por eso el Rey le impone al Artista la misión de infiltrarse en otro reino, convertirse en un mal que ataca otro cuerpo desde afuera. «El Artista, aunque le pesara, debía hacerse pasar por disidente y averiguar si alguien conspiraba desde adentro»¹². ¿Cuál es el resultado? El colapso final del cuerpo social. Dos factores lo anuncian fatalmente: un titular en el periódico –«Se estrecha el cerco»– y la visita de «un puñado de uniformes verdes con estrellas».

El soberano es traicionado. El Rey pacta su salvación con un cuerpo enemigo: «Estaba ahí, en su territorio, el enemigo, uno de los enemigos, y el

**Un elemento tóxico
se infiltró desde afuera,
pero su evolución y
deterioro se dieron gracias
a factores internos.
El reino fue infectado
por un mal que
operó en función de su
propia destrucción ■**

Señor se afligía como si esos no fueran de otro pelaje, o como si ellos fueran los que mandaran»¹³. Mientras tanto, el cuerpo social sufre un conflicto civil, un golpe de Estado. La escena que marca su última etapa es la daga goteando sangre sobre el mármol y el cadáver degollado del pavo real a los pies del Joyero. La imagen final es la fotografía en los periódicos del día siguiente: «se veían dos fotos en la primera plana: en una, el cadáver de la Bruja, moteado innumerablemente de orificios de bala, arrojado junto al cadáver del Traidor,

un tiro en la nuca. En la otra, el Rey en medio de cinco sardos satisfechos»¹⁴. Un elemento tóxico se infiltró desde afuera, pero su evolución y deterioro se dieron gracias a factores internos. El reino fue infectado por un mal que operó en función de su propia destrucción.

11. *Ibíd.*, pp. 70-71.

12. *Ibíd.*, p. 92.

13. *Ibíd.*, p. 109.

14. *Ibíd.*, p. 121.

■ El lobo

El Rey lo miró a los ojos y el Artista inclinó la cabeza.

Yuri Herrera

Los griegos se referían a la vida a partir de dos términos: *zōé*, que refiere al simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos; y *bíos*, que no es más que la manera en la que un individuo concibe la vida. De esta forma, la vida natural, la simple vida reproductiva, quedaba excluida de la vida política. En el mundo moderno, la vida natural es incluida en los mecanismos del poder estatal, y la política se convierte en biopolítica. Para Agamben, el ingreso de la *zōé* en la esfera de la polis constituye el acontecimiento decisivo de la Modernidad. El resultado, ya lo sabemos, es una suerte de animalización del hombre. Esta condición se halla en la figura del Artista, el personaje desde cuya mirada se narra la historia: un hombre sumiso, poseedor de una mansa y resignada manera de plantarse en el mundo; una suerte de estatua viviente.

Quizá el tema central de la novela de Herrera sea la relación que se da entre el poder y el arte: la típica forma paternalista que ante un artista reproduce aquel que tiene poder, como si fuera un simple subalterno que ha de estar siempre a su servicio. El espíritu disminuido del Artista retrata claramente estas circunstancias, ya que su brío está inscrito en la opresiva relación que estos caracteres políticos tienen con su existencia. Así lo confirman las repetidas sanciones sobre él que pueblan la novela: «Los guardias lo miraron como a un perro que pasa. Ni abrieron la boca. (...) El guardia (...) lo empujó contra la muralla y lo cacheó (...) Lo arrastró para adentro (...) Por fin logró esquinarse a mirar sin ser obstáculo»¹⁵.

La vida del Artista se reduce a componer canciones que complazcan al soberano a cambio de ser miembro del reino. De esta forma, el Artista se convierte, junto con todos en el Palacio, en una suerte de hombre sagrado y materia viviente: «Están muertos. Todos ellos están muertos. Los otros. Tosen y escupen y sudan su muerte podrida con engaño pagado de sí mismo, como si cagaran diamantes. Sonríen los dientes pelados cual cadáveres; cual cadáveres, calculan que nada malo les puede pasar»¹⁶. La vida de este personaje está establecida en la pura vida natural y está situada dentro del bando soberano «porque está expuesta en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada»¹⁷.

15. *Ibíd.*, pp. 20-21.

16. *Ibíd.*, p. 63.

17. G. Agamben: *ob. cit.*, p. 233.

A partir de estas circunstancias, podemos señalar el indudable vínculo que el Artista tiene con dos importantes figuras medievales: la del *devotus* y la del hombre-lobo. El primero podría definirse como aquel que consagra su propia vida a los dioses para salvar la de los demás: cuando el Artista obedece al Rey y abandona el cuerpo soberano para infiltrarse clandestinamente en un cuerpo enemigo, está consagrando su vida para salvar el reino y todo lo que él contiene. Entonces, el Artista es un *devotus* que ha sobrevivido, y que sigue llevando a cabo una vida «normal», pero que en realidad se mueve en un umbral que no pertenece ni al mundo de los vivos ni al mundo de los muertos: «es un muerto viviente o un vivo que es, de hecho, una *larva*»¹⁸.

El hombre-lobo, en cambio, es un monstruo híbrido, cuya condición oscila entre lo humano y lo animal. Su vida se sitúa en un umbral que abarca a la bestia y al hombre: habita ambos mundos y, al mismo tiempo, no pertenece a ninguno de los dos. El hombre-lobo no es tanto vida natural, como la culminación de lo que está entre lo humano y lo animal. Dos situaciones lo definen: «hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre»¹⁹.

Ambos escenarios están representados en la novela. El primero se presenta al principio: el Rey sale en defensa de un hombre llamado Lobo a mitad de una discusión en un bar. Los incidentes hacen que el personaje manifieste al Rey su respeto y su devoción. Hasta ese momento el personaje no ha cedido su soberanía. Su nombre, pertinentemente, sigue siendo Lobo. Pero una vez cruzadas las puertas del Palacio, el personaje pasa de contener su condición primaria (el Lobo) a desempeñar un oficio (el Artista). Podemos decir que en ese momento se origina una primera hominización del animal. El segundo caso se da al final de la historia: el Artista huye del reino. En el hotel donde se esconde tiene una revelación. Algo estalla dentro de él: una fuerza que aparentemente había sentido antes pero que no había sido capaz de nombrar: «[El Rey] no tiene imperio sobre mi vida, no acepto que me digan qué he de hacer»²⁰. En ese momento, el personaje ya ha abandonado su lugar en el reino (el de Artista) y ha recuperado su soberanía, su nombre y su condición (Lobo). En este caso, el proceso es inverso y lo que se produce es una suerte de lupificación del hombre.

18. *Ibíd.*, p. 128.

19. *Ibíd.*, p. 137.

20. Y. Herrera: *ob. cit.*, p. 116.

El Rey encarna el poder soberano, las vidas que están bajo su potestad y protegidas por él son vidas sagradas en la medida en que sean insacrificables y que, al mismo tiempo, cualquiera pueda darles muerte sin cometer homicidio. Este carácter es propio de una figura como la del hombre-lobo; no solo por su condición sacrificial, sino también porque abarca a la bestia y al hombre, porque habita ambos mundos y al

mismo tiempo no pertenece a ninguno de los dos. Dichas figuras, lamentablemente, siguen siendo los referentes fundamentales de las tradiciones occidentales: cualquier práctica continuará siendo estéril hasta que no se conciba una forma de hacer política que prescinda de la estructura que asegura el cuidado y el control de la vida natural²¹. Hasta entonces, la vida solo tendrá salida a través de la sangre y la muerte.

■ La alegoría

El Rey encarna el poder soberano, las vidas que están bajo su potestad son vidas sagradas en la medida en que sean insacrificables y que, al mismo tiempo, cualquiera pueda darles muerte sin cometer homicidio ■

Todo el mundo cabe en este espejo.

Yuri Herrera

Trabajos del reino es una obra que no responde a las convenciones a las que los autores mexicanos nos tienen acostumbrados al momento de tratar los temas vinculados a la frontera y el narcotráfico; quizá por eso sea tan difícil circunscribirla dentro de los límites de un solo género literario. Las únicas demarcaciones entre las cuales podríamos bordear esta novela son las de un género vecino de lo fantástico, la alegoría: una metáfora que permanece, aquello que expresa una cosa y significa otra. En la obra, esto está constituido en el reino como representación del Estado, en el Rey como la encarnación del jefe de ese Estado y en los súbditos como una figuración del pueblo.

En el libro de Herrera, el primer sentido de la alegoría desaparece; el otro, el doble sentido, es el único que está indicado, y va a depender de la interpretación del lector, porque es él quien está en la potestad de no tener en cuenta

21. «Las distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público) pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida». G. Agamben: ob. cit., p. 155.

el sentido alegórico indicado por el autor: el lector asume una posición ante la obra y decide sobre ella. Si bien es cierto que *Trabajos del reino* tiene un sentido alegórico irrefutable, no podemos negar que está indicado de una manera tremendamente sutil. No es casual que el autor haya optado, para contar su historia, por la forma de la fábula, justo el género que más se acerca a la alegoría pura: en ella, el sentido literal de las palabras tiende a borrarse por completo.

A nuestro juicio, esto se debe, en especial, a las operaciones de escritura a las que recurre el autor: todo está contado con una excesiva brevedad, hay una ausencia total de descripciones –excepto unas pocas estrictamente necesarias– y una clara distancia con el realismo. Los capítulos de *Trabajos del reino*, como ha dicho Elena Poniatowska, son fulgurantes y «saben a pólvora». En toda la novela no sobra una sola palabra: se trata de una prosa justa y precisa. «Nada de andarse por las ramas; esta novela es concluyente y definitiva»²².

Para examinar estas marcas, elegiremos la escena de las palomas: el Palacio se ha habilitado para una celebración. Hay un encuentro entre el Rey y otro capo. Hay suficiente «pisto, perico y mujer». Los dos cabecillas pactan un juego: del interior de varias jaulas echan a volar unas palomas a las cuales deben disparar. El que mate más palomas será el ganador. La Corte entera se traslada a los jardines para presenciar la competencia.

Una de las claves de esta escena es la manera como se relata el momento en que el Artista se da cuenta de que el Rey está perdiendo y busca la forma de ayudarlo. Con poquísimas palabras, el autor muestra la incondicional devoción con la que actúan los súbditos del Rey y sugiere un escenario fatal. Toda la carrera, desde que el Artista nota la ruina en la que podría caer su jefe, hasta que sale en su ayuda, es descrita con una contundente brevedad en la que se resumen los pensamientos del Artista, la solución que encuentra, la puesta en práctica de su recurso y la posterior reacción del jefe.

Pero lo más importante viene después: el Artista toma en un segundo unas cuantas palomas del costal del Rey, sin dejar que este lo vea, y las arroja al costal del otro capo, justo cuando este lo está mirando. El gesto hace que los competidores se confundan y que el Rey, al final de la contienda, se disculpe con el otro inventando una excusa. Este momento en el capítulo

22. «*Trabajos del reino*, libro del escritor Yuri Herrera» en *La Jornada*, 5/12/2004, disponible en <www.jornada.unam.mx/2004/12/05/03aa1cul.php>, fecha de consulta: 15/1/2011.

sugiere no solo el débil hilo del que cuelga la reputación del Rey, sino las complicaciones que están por desatarse y que estos hechos no hacen más que adelantar. El autor consigue, en apenas media página, insinuar el caos que se avecina, y además hace que todo suceda en una intimidad que no excede a ninguno de los dos capos. Al final del gesto, toda la Corte aplaude confundida y las cosas parecen seguir su rumbo normal.

El efecto que genera el excesivo cuidado en la prosa es el de cierta tensión: cuando parece que todo se va a ir por la borda y que las cosas se les han escapado de las manos a los personajes, la narración da un giro muy sutil que vuelve a ponerlo todo bajo la misma calma rígida que nutre y sostiene la novela. Las descripciones son escasas. El autor habla del poder, pero en lugar de describirlo lo representa: uno de los capos dispara a los pies de uno de sus súbditos en una acción que le resulta divertida, y el gesto es suficiente para demostrar hasta dónde puede llegar la perversidad de este personaje. A la par, el Rey inventa una excusa para evitar condenar al Artista por su ocurrencia con las palomas y toda la Corte asiente, lo que quiere decir que el «estado de ánimo» en el Palacio está concebido desde las palabras y los movimientos del Rey. Ambas situaciones son celebradas por el resto de la Corte, y eso, sin mayores descripciones, nos resulta suficiente para estar al tanto de la sumisión del público ante estos poderosos personajes.

**El autor habla del poder,
pero en lugar de describirlo lo
representa: uno de los capos
dispara a los pies de uno
de sus súbditos y el gesto es
suficiente para demostrar
hasta dónde puede llegar la
perversidad de este personaje ■**

En definitiva, *Trabajos del reino* es una novela en la que cualquier categoría está en tela de juicio: es difícil insistir sobre el hecho de que se trata solo de una alegoría, ya que ella no está indicada de manera explícita en el texto. Al afirmarlo, correríamos el riesgo de estar respondiendo a una simple interpretación del lector: entonces no existiría ningún texto literario que no fuera alegórico, pues la función primordial de la literatura es ser interpretada incansablemente. Lo único que podemos decir es que el sentido literal de la novela no se pierde nunca y que por eso la vacilación se mantiene.

Se trata de un texto que no intenta reproducir una imagen fiel de la frontera sino su «sonido ambiental»: la desesperación del que quiere cruzar al otro lado y no puede. Herrera expone el mundo de las drogas, las armas y los

prostíbulos, pero no desde el ya manido realismo, sino desde las sensaciones; todo referido bajo una meticulosidad extraordinaria y una escritura tan árida como el desierto al que alude. Así lo demuestran las operaciones que hemos intentado exponer: la excesiva brevedad, las pocas descripciones y esa visible distancia con el realismo. A lo sumo, podríamos decir que estamos ante una novela brutal que está construida enteramente desde el lenguaje. ☒

PENSAMIENTO PROPIO

PUBLICACIÓN TRILINGÜE DE CIENCIAS SOCIALES
DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Julio-Diciembre de 2011

Buenos Aires

Nº 34

DIÁLOGO ACADÉMICO Y DIPLOMACIA CIUDADANA EN LAS AMÉRICAS
Cuba - Estados Unidos / Costa Rica – Nicaragua

ARTÍCULOS: Diálogo académico y diplomacia ciudadana en las Américas, **Andrés Serbin**. EL TALLER ACADÉMICO CUBA-ESTADOS UNIDOS (TACE). Complicado vs. absurdo, ensayando ideas para desmontar el impasse entre Cuba y los Estados Unidos, **Jorge Mario Sánchez Egozcue**. Cuba y Estados Unidos: Entre la oportunidad y los desafíos de la diplomacia académica, **Milagros Martínez Reinos**. The Missile Crisis Fifty Years Later: What We Should Have Learned, **Philip Brenner**. Cuban-U.S. Relations: The Terrorism Dimension, **Carlos Alzugaray** y **Anthony C.E. Quinton**. Cuba as a Beneficiary of International Development Assistance, **Richard E. Feinberg**. Estados Unidos-Cuba en el espejo retrovisor, **Jorge Hernández Martínez**. Another Reality: Cuba-US Relations from Cuba's Perspective, **Saul Landau**. Dos visiones: Cuba, Estados Unidos y América Latina frente a los desafíos hemisféricos, **Priscila Morrone** y **Fabián Bosser**. EL DIÁLOGO COSTA RICA-NICARAGUA: Restableciendo la paz y previniendo los conflictos en Centroamérica, **Daniel Matul**. Los imaginarios diferenciados de Nicaragua y Costa Rica sobre el Río San Juan, **Alberto Cortés Ramos**. Conflicto por el Río San Juan: Imaginarios, percepciones y contexto político del conflicto desde Nicaragua, **Alejandro R. Aguilar Altamirano**.

Pensamiento Propio es una publicación trilingüe de la Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (Cries), Lavalle 1619, piso. 9no. (1048) Buenos Aires, Argentina. Tel./ Fax: (54 11) 4372.8351. Correo electrónico: <info@cries.org>. Página web: <www.cries.org>.

Summaries ■ *Resúmenes en inglés*

Sergio Ramírez: The Monsters of Reason: In Dialogue with *El Reino de Este Mundo* [The Kingdom of this World] and *El Siglo de las Luces* [Explosion in a Cathedral], by Alejo Carpentier [3828]

Novels about dictators, which tend to overflow towards literature of power, are part of the classic production of Latin America. Although the revolutionaries –and then the governments– of the subcontinent dressed in the suits of Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Jefferson, Franklin or Paine, under these clothes the tail of the caudillo did not take long to stick out. And so, like in *The Kingdom of this World*, slaves became owners of slaves and put on the wigs of their old masters; the libertarian revolutions turned into new tyrannies. Therefore, the «marvelous real» is not merely fiction: it is another perspective on our history... and our present. *Key Words: Power, Literature, Caudillos, Latin America, Alejo Carpentier, El Reino de Este Mundo, El Siglo de las Luces.*

María Pía López: Civilization Laid Bare: In Dialogue with *Os Sertões* [Rebellion in the Backlands], by Euclides da Cunha [3829]

At the end of the 19th century, the arid and impoverished lands of the Brazilian *sertão* were the scene of a complex messianic rebellion, which was

interpreted by the brand-new republican regime as a movement for the restoration of the monarchy. The punitive expedition destined to Canudos was a founding act of violence in the Brazil of order and progress. The complexity of the work by Euclides da Cunha, who covered the battles as a reporter, is constituted by this ambivalence of civilization that contains barbarity –and vice-versa. This is what makes his reflections universal and always current when thinking of the conformation of modern States. *Key Words: Civilization, Barbarity, War, Transfiguration, Baroque, Labyrinth, Ruins, Miscegenation, Euclides Da Cunha, Os Sertões, Brazil.*

Rafael Rojas: The Language of the Youth: In Dialogue with *Ariel*, by José Enrique Rodó [3830]

Speaking the language of youth has little to do with age, as proven by the success of the manifesto by nonagenarian Stéphane Hessel; rather it has more to do with the capacity for questioning a certain climate of the era. From this idea, the article proposes a rereading of Rodó's classic book: without leaving aside the analysis of the contradiction which the Uruguayan writer postulates between a spiritual and idealistic Latin America and a materialistic United States focused on utilitarianism –Ariel and Caliban, in an allegory inspired by Shakespeare–, it is

possible to (re)introduce the essay by Rodó to the Latin American youth of the 21st century, focusing instead on Prospero. *Key Words: Anti-Imperialism, Youth, Liberalism, Latin America, José Enrique Rodó, Ariel.*

Jesús Martín-Barbero: The Power of the Urban Masses: In Dialogue with Latinoamérica: Las Ciudades y las Ideas [Latin America: Its Cities and Ideas], by José Luis Romero [3831]

Mass culture and populism, derived from the consolidation of modern Latin American cities, were never easy to manage, not for the elite conservatism nor for the broad sectors of the Left. Therein lies one of the great contributions of José Luis Romero, who, without being populist –he was a Socialist militant–, understood the languages in which the masses expressed themselves and grasped like few the kind of energy they contained. His subtle analysis of what he creatively called the «alluvial folklore» is not only an historical analysis, but also a tooling for understanding contemporary situations, those that generate both crisis and social change. *Key Words: City, Mass Culture, Populism, José Luis Romero, Latinoamérica: Las Ciudades y las Ideas, Latin America.*

Emir Sader: Latin America and the Global Economy: In Dialogue with Dialética da Dependência [Dialectics of Dependence], by Ruy Mauro Marini [3832]

The *sui generis* character of Latin American capitalism results in long controversies which focus on its «deformations» or «inadequacies» regarding the development of classic capitalism. The thesis of Ruy Marini –which starts with an analysis of the late integration into the world market of

the periphery bourgeoisie– distinguishes between situations of colonialism and situations of dependency, and at the same time looks to articulate dialectically the national issue with the classist dimension inside each Latin American state.

Dialética da Dependência is without doubt a fundamental input in the construction of Latin American critical thought. *Key Words: Capitalism, Dependency, Capital Gains, Centre, Periphery, Ruy Mauro Marini, Dialética da Dependência, Latin America.*

Adolfo Gilly: José María Arguedas, Mario Vargas Llosa and the Papacha Oblitas: In Dialogue with Los Ríos Profundos [Deep Rivers], by José María Arguedas [3833]

How to write in Spanish that which is conceived and resonates in Quechua? This is one of the challenges for José María Arguedas in writing his novels. He resolves the issue by creating a literary language, based in Spanish, which still transmits the foreignness of the majority of the indigenous within the Creole nationalism. The skill of the writer and his capacity to hear «voices through the voices» intermingle in this article with the political dilemma: what to do with the ghosts who still live in the Peruvian Andes: account for them in a new national constitution or exorcise them like an «archaic utopia». *Key Words: Nationalism, Literature, Mario Vargas Llosa, José María Arguedas, Los Ríos Profundos, Peru.*

Samuel Farber: The Left and the Cuban Transition: In Dialogue with El Hombre que Amaba a los Perros [The Man Who Loved Dogs], by Leonardo Padura [3834]

Without losing historical rigour, the Leon Trotsky constructed by Leonardo Padura is in part the Trotsky that the Cuban

novelist needs to articulate a criticism of the very becoming of anti-utopic socialism in the Caribbean island. Thus, the old Russian revolutionary repents the harshest measures taken by the Bolsheviks after the civil war, and one of the highlighted facets of his thinking is his defence of artistic liberty. Padura is, without doubt, an exponent of the cultural and intellectual environment of the Cuban transition –which struggles for democratization without abandoning the country– whose independence of judgement goes in parallel with the economic independence that he achieved by publishing his works outside of Cuba. *Key Words: Socialism, Democracy, Leon Trotsky, Ramón Mercader, Raúl Castro, Leonardo Padura, El Hombre que Amaba a los Perros, Cuba.*

Vera Carnovale: For a Better World? In Dialogue with *Sobre la Violencia Revolucionaria. Memorias y Olvidos* [On Revolutionary Violence. Memories and Oblivion], by Hugo Vezzetti [3835]

In recent years the number of documentaries, books, conferences, and articles that promote evaluations and views that are more or less critical of the revolutionary violence of the 60s and 70s has increased. However, nostalgic narratives of the revolutionary experience and accounts that have learned to combine –in an alternative or simultaneous way– the heroic war figures and the martyred victim have prevailed. In this frame, *Sobre la Violencia Revolucionaria* looks to replace in the complacent memories that which has been forgotten, postponements and facts and debates which have been buried, crumbling the nodal points of the nice self-criticism and putting into debate as much ethical as political problems which reflect the contemporary Left. *Key Words: Revolution, Guerrilla, Violence, New Man, Hugo Vezzetti, Sobre la*

Violencia Revolucionaria: Memorias y Olvidos, Latin America.

John Beverley: Subalternity and Testimony: In Dialogue with *Me Llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* [I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala], by Elizabeth Burgos (with Rigoberta Menchú) [3836]

The Nobel Peace Prize winning Guatemalan indigenous leader's book, published under the authorship of the Venezuelan anthropologist Elizabeth Burgos in the 1980s, had a wide repercussion in the United States and human rights movements in Latin America. For many it inaugurated a new genre, capable of challenging even literature itself in the conventional sense from the subalternity. But it also had its detractors, who questioned the veracity and criticised the existence of a «mythical inflation» at the service of a radical policy. All these discussions resulted in interesting exchanges about the truth, scientism, the relation between oral testimony and written literature, the role of subalterns and the construction of social stories. *Key Words: Subalternity, Testimony, Literature, Rigoberta Menchú, Elizabeth Burgos, Me Llamo Rigoberta Menchú y Así Me Nació la Conciencia, Guatemala.*

Alfredo Stein: The Visibility of the Invisible: In Dialogue with *Las Armas Ideológicas de la Muerte: El Discernimiento de los Fetiches: Capitalismo y Cristianismo* [The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism], by Franz Hinkelammert [3837]

Las Armas Ideológicas de la Muerte burst into the conceptual debates of the Latin American Left at the end of the 70s. There, Franz Hinkelammert addressed

the Marxist analysis of commodity fetishism and criticised the simplistic interpretation of the relation between structure and superstructure as a mere reflection. While fetishism refers to the form of perceiving the results of the social division of work coordinated through the market, it also alludes to the way of living the institutional system of modern societies. The theory of fetishism helps to reflect on existing development models, the current global crisis and the lack of alternative ideas to overcome it.

Key Words: Development Models, Commodity Fetishism, Capitalism, Globalization, Social Division of Labour, Epistemology, Social Sciences, Franz Hinkelammert, Las Armas Ideológicas de la Muerte.

Carmen Soliz: The Other Face of Latin America: In Dialogue with *La Emergencia Indígena en América Latina* [The Indigenous Emergency in Latin America], by José Bengoa [3838]

In recent decades, Latin America's indigenous burst into the political arena with renewed strength. In countries such as Bolivia or Ecuador they have occupied traditionally elusive spaces and have contributed to expanding the narrow limits in which their national identity was conceived. However, the new indigenous agenda, which is thought of in terms of autonomy and self-management, is not free of problems and often leaves the majority of the indigenous outside, who today don't live in small communities but in big cities such as La Paz, El Alto, Lima or Buenos Aires. *Key Words: Indigenous, Autonomy, State, Natural Resources, José Bengoa, La Emergencia Indígena en América Latina.*

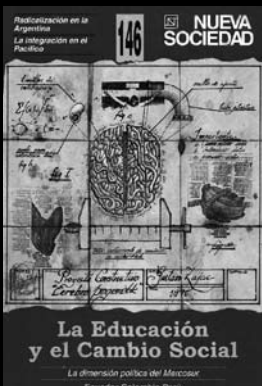
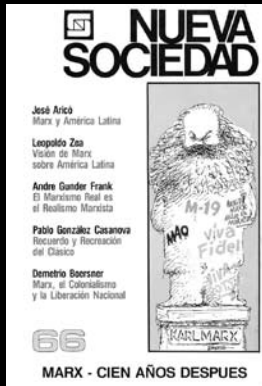
Massimo Modonesi: Drifts of the Latin American Left: In Dialogue with *Crack Capitalism*, by John Holloway [3839]

John Holloway puts on the table again a series of polemic thesis about the strategy which movements fighting for emancipation should follow. From a profound anti-statism and antipartyism, he defends the thesis that capitalism is truly resisted in the cracks open by the «common people» from their daily task, beyond the conscience, of organization and of project. With this book, the Irish author living in Mexico deepens his arguments in a moment of crisis for the autonomous Left which proposed «changing the world without taking power», while perceiving difficulties for the Left in government in the region.

Key Words: Left, State, Autonomy, John Holloway, Crack Capitalism.

Carlos Ávila: The Usefulness of Blood: In Dialogue with *Trabajos del Reino* [Kingdom Cons], by Yuri Herrera [3840]

How to narrate drug trafficking on the border between Mexico and the United States without invoking crude realism? In *Trabajos del Reino*, Yuri Herrera does it through an interesting allegory of the palace life. The story is told like a fable, without losing the capacity to calculate the inclemency and the tense «ambient sound» of life on the border, without mentioning the commonplace related with drug trafficking. However, the weapons, the drugs, the prostitutes and the desperation of those who want to cross to the other side and aren't able to, all is suggested in a very precise manner, as if transcribing a distressing «mood». *Key Words: Drug Trafficking, Bare Life, Border, Yuri Herrera, Trabajos del Reino, Mexico.*



El Cotidiano

REVISTA DE LA REALIDAD MEXICANA

Noviembre-Diciembre de 2011

México, DF

Nº 170

VIOLENCIA Y DELITO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

VIOLENCIA Y DELITO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO: No me mates: México en el túnel de la violencia, **Robinson Salazar Pérez e Ivonne Yenissey Rojas**. El campo de los delitos en México, **José Alfredo Zavaleta Betancourt**. Linchamientos en zonas urbanas: Estado de México y Distrito Federal, **Raúl Rodríguez Guillén**. El caso de la superstición punitiva, **Pedro José Peñaloza**. El crisol de la violencia en las universidades públicas, **Rafael Montesinos y Rosalía Carrillo**. A propósito de la violencia: Una mirada del sociólogo a nuestra violencia cultura, **José Luis Cisneros**. CONFLICTOS SOCIALES: Modernidad subordinada y Estado híbrido en México, **Luis Humberto Méndez y Berrueta**. EMPRESAS Y RELACIONES LABORALES: Estabilidad en el empleo y despido individual en la legislación laboral mexicana, **Karina Trejo Sánchez**. SECCIÓN INTERNACIONAL: Plan Colombia e iniciativa Mérida: negocio y seguridad interna, **Gian Carlo Delgado-Ramos y Silvina María Romano**. La dimensión mediática de la estrategia de miedo y securitización en América Latina, **Melissa Salazar Echeagaray**. La crisis europea en la actualidad, **Agustín Cue Mancera**.

El Cotidiano es una publicación de la Universidad Autónoma Metropolitana. Av. San Pablo 180, Edif. K-011, Col. Reynosa Tamaulipas, C.P. 02200, México, DF. Tel. 53 18 93 36. Apartado Postal 32-031, México, 06031, DF. Correo electrónico: <cotid@correo.azc.uam.mx>.

Ecuador Debate

Diciembre de 2011

Quito, Ecuador

Nº 81

COYUNTURA: Diálogo sobre la coyuntura: el horizonte de una nueva campaña electoral. Conflictividad socio-política: julio-octubre 2011. TEMA CENTRAL: Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. Riesgos y amenazas para el Buen Vivir. El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. «Bien Vivir»: entre el Desarrollo y la Des/colonialidad del poder. Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos. El Buen Vivir frente a la globalización. Cambios de época en la lógica del «desarrollo». Nuestra América y Sumak Kawsay: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente. DEBATE AGRARIO-RURAL: Piura: transformación del territorio regional. ANÁLISIS: La *música nacional*: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929. RESEÑAS.

Ecuador Debate es una publicación del Centro Andino de Acción Popular. Redacción: Diego de Utreras 733 y Selva Alegre, Apartado aéreo 17-15-173-B, Quito, Ecuador, Tel.: 2 522763. Correo electrónico: <caap1@caap.org.ec>.



NUEVA SOCIEDAD

en la 38ª Feria Internacional
del Libro de Buenos Aires

Mesa redonda

Izquierdas, poder y democracia:
viejas preguntas,
¿nuevas respuestas?

*Un debate sobre el pasado,
el presente y el futuro*

Participan:

Marco Enríquez-Ominami (Chile)

Lucía Topolansky (Uruguay)

Rafael Rojas (Cuba-México)

Martín Caparrós (Argentina)

27 de abril, 20:00 hs.

Sala Victoria Ocampo

Pabellón Blanco



38ª **Feria Internacional
del Libro**
de Buenos Aires

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Enero de 2012

Quito

Nº 42

DOSSIER: Antropología visual en Latinoamérica. Presentación del dossier, **X. Andrade y Gabriela Zamorano**. Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo, **María Fernanda Troya**. Imagen, objeto y arte: la fotografía de Guido Boggiani, **Alejandra Reyer**. Antropología visual y testimonio en la postdictadura chilena, **Andrea Chamorro Pérez y Juan Pablo Donoso Alliende**. Derecho maya y video comunitario: experiencias de antropología colaborativa, **Carlos Y. Flores**. Diseño curatorial en la poética y política de la etnografía actual: una conversación entre **Tarek Elhaik y George E. Marcus**. DEBATE: Los usos ambiguos del archivo, la Historia y la memoria, **Eduardo Kingman**. DIÁLOGO: Antropología, ciudad y jóvenes. Un diálogo con Teresa Caldeira, **Mauro Cerbino**. TEMAS: ¿Existe una reforma agraria en la Bolivia del Movimiento al Socialismo?, **Bruno Fornillo**.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.org.ec>. Página web: <www.flacso.org.ec>. Pedidos y suscripciones: <lalibreria@flacso.org.ec>.

TEMAS

CULTURA, IDEOLOGÍA, SOCIEDAD

Octubre-Diciembre de 2011

La Habana

Nº 68

COMUNICACIÓN Y ESFERA PÚBLICA

ENFOQUE. Elogio de la razón y de la locura: los caminos encontrados de la opinión pública, **Raúl Garcés**. Prensa e imaginarios del riesgo, **Alain Basail Rodríguez**. Diálogos radiales: influencias culturales norteamericanas en la música alternativa cubana, **Susan Thomas**. La otra revolución, **Kathryn Currier Moody**. La imagen país y la diplomacia pública: una mirada desde la comunicación institucional, **Alina Altamirano Vichot**. Escuchando el cambio: reguetón y realidad cubana, **Nora Gámez Torres**. Beatriz Maggi y la palabra como compinche, **Denia García Ronda**. ¿Equilibrio en la frontera? México en la prensa norteamericana, **Michael Shifter y Rachel Schwartz**. CONTROVERSIA: El Mariel treinta años después, **Antonio Aja, Jesús Arbolea, Andrés Gómez, Magali Martín Quijano, Rafael Hernández**. ENTRETEMAS: Cuba, su economía y la Unión Soviética, **José Luis Rodríguez**. Límites del cambio: de la desigualdad de razas a la diferencia de culturas, **Wilder Pérez Varona y Reynier Abreu Morales**. Desigualdades de género en la ciencia minera cubana, **Yuliuva Hernández García**. Nuevo debate sobre los problemas institucionales de la historiografía cubana, **Jorge Ibarra**. Protestantismo cubano desde lo eumérico histórico, años 90, **Amós López Rubio**. LECTURA SUCESIVA: Memorias en cuerpos fragmentarios, **Cira Romero**. Literatura, historia y la república perdida, **Román de la Campa**. Raúl: revolucionario durante toda su vida, **Gustavo Placer Cervera**.

Próximo número: *Ciencia y sociedad*.

Temas es una publicación trimestral cubana, dedicada al análisis de los problemas de la cultura artística y literaria, de las ciencias sociales y las humanidades, la teoría política y la sociedad contemporáneas. Colaboraciones y suscripciones: Calle 23, No. 1155, entre 10 y 12, El Vedado, La Habana, Cuba. Tel.: (537) 838 3010. Correo electrónico: <temas@icaic.cu>. Página web: <www.temas.cult.cu>.

POLÍTICA y gobierno

Primer semestre de 2012

México

Volumen XIX N° 1

ARTÍCULOS: **Oswald Lara-Borges**, **Andrea Castagnola** y **Aníbal Pérez-Liñán**, Diseño constitucional y estabilidad judicial en América Latina, 1900-2009. **Daniela Vairo**, El «consenso de los perdedores» y la legitimidad de la democracia en América del Sur. NOTAS DE INVESTIGACIÓN. **Aldo E. Ponce**, **Amalia Mena-Mora** y **Brandon Rottinghaus**, El papel de la propensión al riesgo en las decisiones de voto: El caso de las elecciones mexicanas del año 2000. **Vidal Romero**, Notas para la evaluación de las encuestas preelectorales: Las elecciones para gobernador de 2010 en México. RESEÑAS

Política y Gobierno es una publicación semestral de la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Carretera México-Toluca 3655, Km 16,5, Lomas de Santa Fe, 01210 México, DF. Apartado postal 116-114, 01130 México, DF. Tel.: 727.9836/727.9800, ext. 2202. Fax: 570.4277/727.9876. Correo electrónico: <politicaygobierno@cide.edu>. Página web: <www.politicaygobierno.cide.edu>.

PÁGINAS

Marzo de 2012

Lima

N° 225

Juan XXIII: temas centrales de su teología y espiritualidad, **Felipe Zegarra**. El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones, **Víctor Codina sj**. Impacto de la teología latinoamericana, **Adelaida Sueiro**. Religión y violencia. Hablar de Dios en un país violento, **Raúl Pariamachis cc**. La crisis hegemónica y el cambio de régimen internacional, **Óscar Ugarteche**. ¿Servicios o necesidades? Mirando el internet desde las juventudes, **Roberto Carlos Angüis Fúster**. Una década de crecimiento, con poca distribución y persistencia de desigualdad. Reseña del Informe del Latinobarómetro 2011, **Catalina Romero**. Memoria de Don Leonidas Proaño. Un notable esfuerzo editorial, Pedro De Guchteneere. César Aguiar Beltrán, **Catalina Romero**. Educar a los jóvenes en la justicia y la paz. Mensaje del Papa Benedicto XVI para la celebración de la XLV jornada mundial de la paz, 1 de enero del 2012. Carta abierta sobre el Proyecto Conga. Agentes Pastorales de Cajamarca. Carta de los obispos hispanos/latinos a los inmigrantes. Comunicado de la Comisión Episcopal de Acción Social. Más allá de la muerte, la memoria. Acerca de la muestra de Luisa Gubbins: «Ponerme mis zapatos de charol y empezar todo de nuevo», **Luz Ascárate**.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Camilo Carrillo 479, Jesús María – Apdo. 11-0107 – Lima 11, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas-cep@amauta.rcp.net.pe>. Página web: <www.cep.com.pe>.

Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, 14 de Julio 58, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail: <jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Librería Universitaria de Buenos Aires, Tucumán 1792.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: 2441.042, e-mail: <yachaywa@acelerate.com>, Fax: 244.2437. Plural Editores, Tel./Fax: 2411.018, e-mail: <plural@plural.bo>.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi, Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: <librimu1@librimundi.com.ec>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>; Mundi-Prensa Libros, (34 914) 363.702.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:
<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:
<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 215	\$ 430

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <<http://www.nuso.org/suscribe.php>>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.

2. **Pago con tarjeta de crédito vía postal:** Complete el cupón incluido en la revista y envíelo por correo a: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1° A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina.

3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de Fundación Foro Nueva Sociedad a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1° A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

ESTADOS (DES)UNIDOS
Crisis, desigualdad y democracia

COYUNTURA

Salvador Martí i Puig. «Pienso, luego estorbo». España: crisis e indignación
Adriana Boersner / Makram Haluani. Moscú mira hacia América Latina.
Estado de situación de la alianza ruso-venezolana

TRIBUNA GLOBAL

Will Hutton. La socialdemocracia liberal, la equidad y el buen capitalismo

TEMA CENTRAL

Robert Kuttner. Barack Obama, la economía y el progresismo estadounidense
Victoria Hattam. El dilema de Obama: un presidente mestizo cercado por la derecha
Alejandra Matus. Las ambivalencias de la democracia. El dinero contra la soberanía popular
Bob Edgar. Más poder para las corporaciones. Democracia y financiamiento electoral
Stephen Pimpare. ¿Por qué no hay más fuego esta vez? Claroscuros del Estado de Bienestar estadounidense
Paul Krugman / Robin Wells. ¿Por qué las caídas son cada vez mayores? Entre la codicia y el fraude
María Graciela Abarca. Disparen contra los sindicatos. La ofensiva conservadora y la «revuelta de Wisconsin»
Ernesto Semán. Occupy Wall Street: ¿la contracara del Tea Party?
Bárbara Renaud González. Like it or not, baby! Crónicas de la frontera, entre honey y miedo

ENSAYO

Martín Bergel. El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). Apuntes para una historia intelectual

SUMMARIES

LOS LABERINTOS DEL CAPITALISMO

COYUNTURA

Pablo Rossell Arce. 2011: ¿el parteaguas del evismo? Bolivia después del conflicto del Tipnis

Alberto Koschützke. Chile frente a sí mismo. Los límites del fundamentalismo de mercado y las protestas estudiantiles

TRIBUNA GLOBAL

René Ramírez Gallegos. Izquierda y «buen capitalismo». Un aporte crítico desde América Latina

TEMA CENTRAL

Pierre Salama. Preguntas y respuestas sobre la crisis mundial
Jorge Eduardo Navarrete. La crisis global: las brechas se reducen. El desafío de los países emergentes
Alma Espino. La dimensión de género de la crisis. ¿Existe una agenda feminista?
Oscar Ugarteche. México: tan lejos de Dios, tan cerca de la crisis. Mecanismos de contagio económico en América del Norte
Martín Schorr. Argentina: ¿nuevo modelo o «viento de cola»? Una caracterización en clave comparativa
Eduardo Gudynas. Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano
Javier Rodríguez Pardo. Testimonio: nuevos colonialismos en América del Sur y África. Radiografía de la megaminería
Sandro Mezzadra. Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía

ENSAYO

Yaotzin Botello. México: el país de los muertos sin nombre

SUMMARIES



www.nuso.org

Marzo-Abril 2012

Sergio Ramírez Los monstruos de la razón

En diálogo con *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*, de Alejo Carpentier

María Pía López La civilización al descubierto

En diálogo con *Los sertones*, de Euclides da Cunha

Rafael Rojas El lenguaje de la juventud

En diálogo con *Ariel*, de José Enrique Rodó

Jesús Martín-Barbero El poder de las masas urbanas

En diálogo con *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, de José Luis Romero

Emir Sader América Latina y la economía global

En diálogo con *Dialéctica de la dependencia*, de Ruy Mauro Marini

Adolfo Gilly José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas

En diálogo con *Los ríos profundos*, de José María Arguedas

Samuel Farber La izquierda y la transición cubana

En diálogo con *El hombre que amaba a los perros*, de Leonardo Padura

Vera Carnovale ¿Por un mundo mejor?

En diálogo con *Sobre la violencia revolucionaria*, de Hugo Vezzetti

John Beverley Subalternidad y testimonio

En diálogo con *Me llamo Rigoberta Menchú*, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)

Alfredo Stein La visibilidad de lo invisible

En diálogo con *Las armas ideológicas de la muerte*, de Franz Hinkelammert

Carmen Soliz El otro rostro de América Latina

En diálogo con *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa

Massimo Modonesi Las derivas de las izquierdas latinoamericanas

En diálogo con *Agrietar el capitalismo*, de John Holloway

Carlos Ávila La utilidad de la sangre

En diálogo con *Trabajos del reino*, de Yuri Herrera

