

Graciela Maturo

La identidad latinoamericana

Problemas y destino
de una comunidad

Colección de la Unidad Sudamericana



Ministerio de Relaciones Exteriores,
Comercio Internacional y Culto
Argentina

Dirección de Asuntos Culturales

AUTORIDADES

PRESIDENTE DE LA NACIÓN ARGENTINA
ALBERTO FERNÁNDEZ

MINISTRO DE RELACIONES EXTERIORES, COMERCIO INTERNACIONAL Y CULTO
CANCILLER SANTIAGO CAFIERO

SECRETARIO DE RELACIONES EXTERIORES
EMBAJADOR PABLO ANSELMO TETTAMANTI

DIRECTORA DE ASUNTOS CULTURALES
PAULA VÁZQUEZ

**Graciela
Maturó**

La identidad
latinoamericana

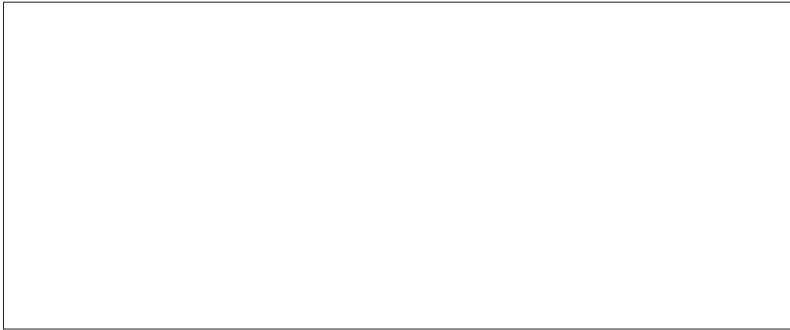
Problemas y destino
de una comunidad

Colección de la Unidad Sudamericana



Ministerio de Relaciones Exteriores,
Comercio Internacional y Culto
Argentina

Dirección de Asuntos Culturales



© 2023, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto

Primera edición: octubre de 2023

Coordinación general: Paula Vázquez, Directora de Asuntos Culturales
Curaduría general de la colección: Víctor Jorge Ramos

Realización gráfica: Editorial Universitaria de Buenos Aires
Diseño de tapa: Alessandrini & Salzman

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA, HUMANISMO Y MESTIZAJE

Santiago Cafiero

Poeta, americanista y docente, Graciela Maturo fue investigadora principal del Conicet y una enorme defensora de la legitimidad del humanismo y el mestizaje como fuentes fundamentales de la unidad política y cultural del continente frente a las amenazas de nuevas secesiones.

Como ella misma lo recuerda en las primeras páginas del presente libro, desde mucho tiempo atrás se dedicó a rastrear los signos antropológicos, filosóficos y literarios que respaldaban la existencia de una identidad latinoamericana y, dentro de la misma, de las identidades propias de las partes de ese conjunto. Maturo no pretende negar los particularismos, pero apuesta a lo que llama “opción por América” como destino cultural y político.

Y ese proceso integrador que, con idas y vueltas, se va desarrollando en el continente, nos marca una y otra vez un camino de reconocimiento y desarrollo propio. La pensadora santafesina está convencida de que integrar el subcontinente americano, siguiendo la estrategia trazada por los libertadores del siglo XIX, es sin duda un mandato insoslayable al ingresar en el siglo XXI. Y se siente parte, como ella misma lo escribe, de una “amplia corriente de pensadores, antropólogos y artistas, que vemos en la mestización original que nos constituye, un potencial ético, estético y religioso, válido para la creación de una nueva etapa y conducente a un auténtico universalismo”.

Tanto en esta obra como en otras, Maturo aborda el mestizaje entre lo hispánico y lo indígena como rasgo primordial de la identidad del continente con el aporte de otros pueblos y las diferentes corrientes inmigratorias que enriquecieron a la Argentina y a otras

zonas de Sudamérica y el Caribe. Explica que no ve a América como la tierra violada por el conquistador, pero tampoco como “continente receptáculo dispuesto a la expansión de los proyectos de Europa”.

En varios pasajes de la presente obra, la autora cuestiona esa corriente de pensamiento que en algún momento supo representar la Generación del 37 y que sentó las bases de una Organización Nacional que repudió la herencia indohispánica a favor de algunos modelos del Viejo Continente, especialmente Francia e Inglaterra. Esa corriente iluminista nutrió la fase liberal del proceso político y cultural de la Argentina y el resto de América. Las clases ilustradas se iban desprendiendo de todo vestigio español pero también del pasado colonial y mestizo, de esa doble raíz humanista e indígena gestora del humanismo americano.

Y en el desarrollo de ese cuestionamiento abreva en figuras como Manuel Ugarte, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Rodolfo Kusch, José Carlos Mariátegui, Carlos Astrada y Alejo Carpentier, entre otros, eslabones todos de un itinerario que abraza la compleja realidad americana, construida sobre la pluralidad racial, los símbolos del mestizaje y el nexo entre lo popular y lo ilustrado.

Como bien dice Humberto Podetti en la presentación de este libro, Graciela Maturo nos propone una lúcida reflexión sobre nosotros y sobre la humanidad: “Su perspectiva femenina nos entrega una afirmación serena e incontestable de nuestra unidad cultural como latinoamericanos. O *indoiberoafroamericanos*, si seguimos la construcción secuencial de nuestra identidad. Su voz inconfundible afirma el diálogo y el encuentro, elude la fragmentación y el fundamentalismo, y describe nuestra cultura tal como es, formidable unidad que alberga muchas diversidades”.

Y esa voz, esa perspectiva y esa reflexión merecían formar parte de nuestra Colección de la Unidad Sudamericana, compartiendo sueños de integración con el resto de nuestros autores.

PRESENTACIÓN

HUMANISMO TEÁNDRICO Y EUTOPIÍA PARA EL SIGLO XXI

Humberto Podetti

En un tiempo turbulento para el mundo y América, Graciela Maturo nos propone una vez más reflexionar sobre nosotros y sobre la humanidad. Su perspectiva femenina nos entrega una afirmación serena e incontestable de nuestra unidad cultural como latinoamericanos. O *indoiberoafroamericanos*, si seguimos la construcción secuencial de nuestra identidad. En medio de graves desencuentros universales, su voz inconfundible afirma el diálogo y el encuentro, elude la fragmentación y el fundamentalismo y describe nuestra cultura tal como es, formidable unidad que alberga muchas diversidades.

Ante una crisis global que se manifiesta en cismas en el cuerpo social y en el alma, como diría Toynbee, Graciela Maturo nos propone contestar con el compromiso personal y social. Es decir, la reconstrucción del sentido de nuestra vida en el reconocimiento y afirmación de nuestra identidad cultural y nuestro proyecto de sociedad humana.

Porque los notables trabajos reunidos en *La identidad latinoamericana* ensayan respuestas a la crítica situación de la humanidad y la naturaleza. Lo hacen desde la historia de nuestra cultura, porque América propuso caminos alternativos al mundo desde la hazaña de Colón, el “mayor acontecimiento cosmográfico y cultural registrado en dos milenios de historia de la humanidad”, como escribe Augusto Roa Bastos en su *Vigilia del Almirante*. Como consecuencia de las novedades técnicas que surgieron del trazado de la ruta atlántica entre Canarias y Cuba, Europa decidió la conquista del orbe. Y aunque produjo simultáneamente un notable pensamiento filosófico y exquisitos desarrollos en el arte y la música, convirtió el conocimiento

científico aplicado en fundamento principal del poder político y económico. A partir de ese momento y salvo breves interregnos, Europa y luego Estados Unidos sostuvieron una política de guerra, dominio y comercio desigual que prefiguró el entorno internacional contemporáneo, en el que el paradigma tecno-económico-militar dañó gravemente la naturaleza y excluye de la sociedad a un tercio de la humanidad.

La irrupción de América, por el contrario, llevó a Francisco de Vitoria –siguiendo a Colón, Montesinos y Las Casas– a sostener que todas las personas gozan de la misma dignidad cualquiera sea su cultura o su religión; que Dios confiere la autoridad al pueblo y que las delegaciones de esa autoridad son de derecho humano y condicionadas al cumplimiento de la voluntad popular; que toda persona tiene derecho a instalarse en el territorio de la nación que elija, siempre que acepte los derechos y obligaciones de sus habitantes; que además del derecho interno de las naciones hay un derecho que regula las relaciones entre las naciones, para conformar una *comunitas orbis*, un mundo poliédrico, ordenado a partir de la diversidad cultural.

Nuestro pensamiento fue el fruto de esa irrupción de América –a un mismo tiempo choque-encuentro, como lo llama Abel Posse–, de las civilizaciones americanas y el cristianismo. Es que además de conquistadores llegaron también frailes de las órdenes religiosas reformadas. Habían renunciado a la propiedad, estudiado la gramática de Nebrija y encarnaban el espíritu del Concilio de Florencia de 1439, que nos describe Graciela Maturo en uno de los notables ensayos que reúne este libro. En ese humanismo cristiano universalista y en la recuperación de la misión dada por Cristo al enviar a sus apóstoles al mundo, se hallaba la mejor preparación para el encuentro.

En América se deslumbraron con la complejidad y riqueza de los conocimientos y la organización política, social y económica de nuestros pueblos. Entre los que llegaban y los que ya estaban, produjeron el extraordinario período indiano de nuestra historia, del que Graciela Maturo vuelve a enseñarnos.

Baste recordar la *Historia de las cosas de Nueva España*, escrita en náhuatl por Bernardino de Sahagún –profesor de la Universidad de México– al mismo tiempo que alfabetizaba la lengua de los aztecas y los toltecas; el *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil* del fundador de Brasil, José de Anchieta; o la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta –profesor de la Universidad de Lima–, para comprender la conmoción originaria por

las civilizaciones americanas y la maravilla del mestizaje. O deleitarse con los poemas de Sor Juana Inés de la Cruz, que reunió a Isidoro de Sevilla y la teología tolteca en *Primero sueño* y ayudó a los nahuas a aceptar el misterio de la Eucaristía recuperando la tradición mexicana de comer trozos de la estatuilla de Huitzilopochtli amasada con semillas y sangre humana en *El Divino Narciso*.

La mestización convirtió a la América que habla castellano y portugués en promesa y posibilidad de construir un mundo en el que cada pueblo viva según su cultura, en respeto y armonía con los demás pueblos. Porque el descubrimiento recíproco de América e Iberia, como nos recuerda la autora siguiendo a Manuel Gonzalo Casas, fue en realidad un des-encubrimiento, en el que lo no conocido por cada una de las partes fue revelado. Fue el descubrimiento mismo del hombre y de la humanidad. Entonces hubo por primera vez historia universal. Y un nuevo mundo, el mundo entero.

El encuentro del universalismo cristiano y la aspiración universal del tawantinsuyu o de la cultura náhuatl, produjeron también la afirmación del pueblo como sujeto de la historia. Y la noción de pueblo como integrado por todas las personas que habitan un territorio, cualquiera fuera su raza, sexo, cultura o creencias. Era la afirmación de la heterogeneidad como riqueza donada a la construcción de una nueva y original unidad y de un nuevo humanismo. Con el movimiento independentista también fue crítica a la homogeneidad reclamada para el pueblo propio del estado westfaliano, como se manifestó en los debates entre españoles y americanos en las Cortes de Cádiz de 1812 o en las propuestas de José Bonifacio y las posiciones de los diputados portugueses en las Cortes de Porto de 1820.

Graciela Maturo afirma en los ensayos reunidos en *La identidad latinoamericana*, la singular *modernidad* de América, a la que llama *transmodernidad*. La caracteriza por su humanismo teándrico, en el que conviven la razón y la fe, la ciencia y las artes, la técnica con los altos vuelos de la música y la poesía. Ese humanismo singular *historizó* la construcción de una nueva sociedad humana, convirtiéndola en *eutopía*, desde los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga y las comunidades guaraníco-jesuitas de Roque González al movimiento emancipatorio y los grandes movimientos populares del siglo XX.

Los ensayos reunidos en este libro constituyen anuncios para nuestro tiempo. Explican por qué nuestra frontera cultural vuelve a extenderse al territorio inicial, de Alaska a Tierra del Fuego. La indetenible migración popular hacia los territorios que ocuparon

las culturas y civilizaciones indígenas y a los que llegaron los conquistadores y los frailes está produciendo un nuevo y multitudinario proceso de transculturación. Los migrantes llevan sólo su lengua, el castellano de Alonso de Veracruz y Sor Juana Inés, de Juan Rulfo y Octavio Paz, de José Vasconcelos y Carlos Fuentes. Y con ella su fe y su devoción por la Guadalupana, sus ojos llenos de los colores y sentidos de Orozco y Rivera, de Frida y Siqueiros, su música, sus ganas de vivir, formar una familia, tener hijos. La Guadalupana, expresión profunda de ese mestizaje en su rostro y en la cinta negra que lleva en la cintura, anuncio náhuatl de su embarazo, es ya uno de los grafitis más populares en los Estados Unidos. Simultáneamente, afirmación y esperanza.

Es que aún en medio de los dolores y dificultades del presente, somos la posibilidad de entusiasmar a otros pueblos a dar nacimiento a un nuevo universalismo humanista. Tal vez por eso, Francisco –que piensa el mundo en castellano y según la extensa tradición del pensamiento latinoamericano–, ha podido ofrecer el cristianismo como puente entre las múltiples culturas humanas. Y Graciela Maturo, mostrarnos un nuevo mundo posible desde el pensamiento y la cultura de América Latina.

EL FASCINANTE VIAJE AMERICANO DE GRACIELA MATURO

Abel Posse

Graciela Maturo aborda un gran tema latinoamericano, el de la identidad, y lo hace especialmente a través del espacio literario. Tal vez en ninguna otra manifestación cultural, científica, filosófica o política podamos ver emerger con más evidencia la intimidad de nuestra idiosincrasia que en los textos literarios.

El “imaginario” de nuestra América se hace presente en la libertad de nuestros poetas y novelistas. La literatura supo *llegar* a su lenguaje propio antes que los pensadores o los sociólogos, tan académicamente dependientes de los esquemas europeos. (En la esfera del pensamiento no hemos sabido saltar hacia esa libertad expresiva, esa insolencia creativa, de nuestra poética).

Este no es un libro deslindado de nuestras máximas preocupaciones actuales; estamos ante una extraordinaria mutación histórica, ante un ciclo mundial –globalizador, como dicen– que se mueve por factores económicos y tecnológicos a veces descontrolados. La confusión entre cultura y electroinformación es uno de los signos del nihilismo invasivo: se confunde lo esencial con lo circunstancial. Jamás como ahora el rol de la cultura ha adquirido tanta relevancia. Hoy la cultura es el mayor baluarte nacional ante la destrucción de la subcultura internacionalmente comercializada. Individualmente, como siempre, la creación del poeta y del pensador sigue siendo el centro de conciencia de la condición humana.

Nadie más capacitado que Graciela Maturo para avanzar por el espacio literario, reflexivo, ensayístico y hasta religioso de nuestra América. Ella resume en su rica personalidad la condición extrema del poeta y la lucidez analítica de muchos años en el mundo académico y

en la crítica entendida en su más alta posibilidad. Rara, excepcional, esta conjunción de sensibilidad poética, religiosa y política.

Graciela Maturo es hoy la personalidad femenina más destacada de nuestro horizonte literario. Su pasión creadora, reflexiva y abierta a mundos que van desde los mitos y la alta filosofía hasta lo necesario e inmediato de la política nacional y continental, perfila su figura con nítida singularidad en estos años particularmente sombríos para nuestra universidad y nuestro medio cultural.

En este importante libro, que resume muchas de sus inquietudes, nos lleva por campos tan ricos y diversos como la teología latinoamericana, las crónicas iniciales, nuestra novelística revolucionaria, Alfonso Reyes, Mariátegui, el mito y la utopía de lo americano, la filosofía de Rodolfo Kusch. Cada motivo es origen de un desarrollo fascinante.

Más que un libro de ensayos es un viaje a la profundidad y las angustias de esta nuestra América, siempre volcánica, siempre nonata, como una gran cultura a la espera de darse la autonomía liberadora de su propio espacio de civilización.

PALABRAS DE LA AUTORA

¿Existe una identidad latinoamericana? ¿Existe la identidad nacional? Son éstas preguntas harto repetidas, que hemos visto reformuladas en debates, foros, libros y cursos de toda índole disciplinaria. Nosotros mismos hemos participado de muchos de ellos, aportando nuestra cuota de reflexión a esta búsqueda que es a nuestro juicio uno de los rasgos más constantes de la debatida identidad.

Mi preocupación por la identidad y el destino de “nuestra” América, como la llamara José Martí, arranca precisamente de cursos de posgrado emprendidos en la Universidad de Cuyo al terminar mi carrera de Letras, cuando Manuel Gonzalo Casas nos descubrió la obra de Ernesto Mayz Vallenilla, y por su parte Juan Adolfo Vázquez nos ponía en contacto con las lenguas y mitos originarios del subcontinente. El interés por América se convertiría en pasión cuando –siendo una joven investigadora del Instituto de Lenguas Modernas– descubrí, intonsos, los dos tomos de la obra *Rendición de Espíritu* de Juan Larrea, que me condujeron a su autor. El poeta español residente en la ciudad argentina de Córdoba me comunicó su profetismo videncial, que a veces debí moderar respetuosamente a lo largo de nuestra amistad y coloquio intelectual, hasta su muerte, en 1980.

Quienes me conocen saben de esa pasión, contenida por mi respeto hacia las ciencias, pues ambos han impregnado mis libros y conferencias en distintos países, así como la fundación de grupos y centros de estudio marcados por el humanismo tradicional, al que doy el nombre de teándrico para evitar confusiones. Esos centros (Centro de Estudios Latinoamericanos, 1970-1990; un más breve Centro de Estudios Hispanoamericanos en la UCA, y el Centro de

Estudios Poéticos Alétheia, de 2009 a la fecha) se han caracterizado precisamente por apostar a una Razón *ampliada*, que es *vital* (Ortega), *sentiente* (Zubiri), *poética* (María Zambrano), *entera* (Ricoeur), o acaso *seminal* (Rodolfo Kusch).

Mis investigaciones sobre las letras hispanoamericanas, desde el período indiano hasta la actualidad, confirmaron y enriquecieron largamente aquellas semillas iniciales, y me permitieron confirmar hondas intuiciones, apelando al respaldo de filósofos americanos y europeos.

En este libro, pensado como una unidad aunque se hayan incorporado a él algunos artículos o ponencias sobre temas afines, se visualizan dos grandes núcleos temáticos: el “Descubrimiento de América”, cuya movilizadora efemérides me hizo concebir su proyecto, y la literatura hispanoamericana, que si bien no es la única creación lingüística americana –siempre estuve atenta a las creaciones de los pueblos autóctonos, recogidas por españoles, y fuente inspiradora de escritores modernos– lo es como escritura y en la lengua principal que nos habla y unifica. Esa literatura en nuestro idioma, que nace con las cartas y diarios de los conquistadores –ya sean soldados, capitanes, licenciados o predicadores– se halla singularmente tocada por una constante que es la búsqueda de identidad acaso dictada por la mestización étnica y cultural (no frecuente en el mundo y hasta rechazada en algunos lugares).

Este punto nos hizo elegir la literatura, privilegiando en este caso a la narrativa, desde las crónicas a la novela moderna, como fuente de identidad y también como teorización de la misma, tal como puede decirse, y de hecho se lo hace, del ensayo. Sabíamos que el poeta y el novelista son pensadores, antes de que importantes filósofos lo proclamaran contradiciendo a algunos teóricos de las letras. (Ya en un libro anterior hemos hablado de la encubierta o manifiesta “americanidad” de la Argentina, y postulábamos la “opción por América” como destino cultural y político de la nación, vuelta a sus naciones hermanas).

En nuestra convicción, esta vasta región de América ha sido el escenario de un dramático proceso integrador que, pese a sus imperfecciones, sigue señalándonos un camino de reconocimiento y desarrollo propio. Sumándonos a una amplia corriente de pensadores, antropólogos y artistas, vemos en la mestización original que nos constituye un potencial ético, estético y religioso, válido para la creación de una nueva etapa y conducente a un auténtico universalismo.

La segunda parte del libro propone un itinerario que se inicia –remitiendo a investigaciones más detalladas que hemos realizado– con las crónicas y epopeyas del siglo XVI, y desde allí alcanza el ciclo llamado de la Nueva Novela Histórica, engendrado por la conmemoración del encuentro-choque indohispánico, dramático y a la vez fecundo, que viene a cerrar a modo de bucle –como lo hubiera dicho Barthes– la singular autoconciencia de América Latina.

Estimo que esas consideraciones mantienen su vigencia, pues se refieren a tópicos de permanente interés para los sujetos latinoamericanos, hoy visiblemente afectados por la crisis mundial, el choque de las culturas regionales con la globalización, la desorientación causada por el exceso técnico, y muchos otros factores condicionantes de una etapa de decaimiento y desmemoria. Examinar el complejo proceso de nuestros orígenes, y reflexionar sobre la persistente y alterizada identidad de nuestros pueblos, hoy convocados a un universalismo que no coincide con la limitada globalización tecnológica, puede ser un ejercicio no sólo interesante sino tal vez imprescindible.

Un estímulo decisivo para la presente publicación, alentada por Alejandro Frías, han sido las generosas palabras de Abel Posse y Humberto Podetti que acompañan estas páginas.

Buenos Aires, 30 de mayo de 2019

PRIMERA PARTE

HISTORIA Y CULTURA

LA IDENTIDAD MESTIZA DE AMÉRICA LATINA

El tema de la identidad cultural hispanoamericana ha sido acuciante en el final de un siglo, que se abrió innegablemente a nuevos horizontes científicos y tecnológicos. Filosóficamente, la postulación de una identidad ya sea personal o cultural, convoca enseguida el polo contrario: la diferencia. Identidad como la continuidad de “lo mismo”, suscita inmediatamente la noción del “cambio”, “lo distinto”. Estos conceptos se matizan diversamente cuando se trata de aplicarlos a la persona humana, y por extensión a grupos humanos, familias, pueblos, naciones. Paul Ricoeur toma de Jean Nabert el vocablo “ipseidad” en vez de “identidad”, a fin de subrayar el carácter espiritual de la “mismidad” que define el *ethos* de una persona, aquello que la hace ser sí-misma, una entidad reconocible y diferenciable entre otras entidades.¹

Lo cierto, dice Ricoeur, es que la cultura humana tiende a la universalización de sus esencias. Pero es cierto e innegable igualmente el hecho de que no existe la cultura universal, sino las culturas de los pueblos, de grandes grupos históricos de pueblos, de regiones y comunidades.

Es lícito hablar de una identidad cultural hispanoamericana, accediendo a la utilización amplia y ya revalidada por el uso, del término identidad, el cual abarcaría ya no sólo lo *idem* sino el *ipse*. Se trata, en suma, de rastrear el *ethos* cultural de una comunidad de pueblos que se hallan irregularmente repartidos en el vasto territorio continental e insular de América Latina, pueblos que tienen raíces comunes

1. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1996.

indígenas, latinas y africanas, fusionadas en proporciones disímiles. A lo largo de tres siglos que pueden considerarse fundacionales, se produjo la mestización básica americana, en cuyo proceso lo ibérico –que de suyo designa a diversas regiones– actuó como elemento unificador y vinculante de etnias indígenas diferentes entre sí. No cabe duda, sin embargo, que la diversidad de castellanos, portugueses, vascos, extremeños y andaluces se atenúa considerablemente cuando se contrasta el perfil latinoamericano con el angloamericano. E igualmente se homologan culturas tan diversas como las de los pueblos que poblaban el continente e islas americanas antes de la invasión y colonización europea: mayas, aztecas, chibchas, incas, guaraníes, tainos, caribes, araucanos, mapuches, etcétera, si se los compara con otros complejos culturales del mundo.

La lenta y a veces áspera mestización de estos pueblos con los iberos ya entrantes en la modernidad histórica ha producido ese perfil original, no uniforme pero sí reconocible, que distingue al hombre latinoamericano frente a otros hombres y acentos culturales.

Hoy, los pueblos y las regiones rescatan su pasado cultural, su idiosincrasia, costumbres, creencias propias, sin que ello tenga que redundar necesariamente en encerramiento, negación de la civilización técnica o rechazo de la modernización. El cuestionamiento filosófico de tal modernización ha dado lugar, precisamente, y en Europa misma, a corrientes que se titulan posmodernas, de signo ecológico, culturalista, estético, religioso, moral (aunque también ambiguamente ostentan tal nombre las variantes deconstruccionistas que no sólo atacan los principios de la modernidad técnico-científica, sino los principios de la cultura misma).

No nos interesa por el momento bucear en tan amplia problemática, sino estudiar e interpretar los aspectos más característicos de la identidad cultural hispanoamericana –limitando así un área muy vasta, ocupada por América Latina– y en especial hacerlo a través de textos liminares, fundantes, que dieron lugar a permanentes tradiciones y merecen ser revalorizados.

AMÉRICA COMO EUTOPIA CRISTIANA

América Latina inicia su breve periplo histórico con el comienzo de la Modernidad. Su historia anterior, la de sus pueblos autóctonos, se remonta a varios milenios; es una historia lenta, circular, vuelta a sí misma, difícil de asimilar al concepto de Historia que ha germinado en el Occidente. En efecto, una consideración desprejuiciada de los ciclos históricos debe hacernos reconocer que los pueblos de Europa protagonizaron, desde hace 3000 años, un ciclo evolutivo y expansivo de visible celeridad, cuyo desarrollo se hace notable, precisamente, en el tiempo de la Modernidad.

Toda reflexión sobre nuestra propia realidad debe asentarse fenomenológicamente en lo que somos los americanos: nuestra fisonomía, *ethos*, lenguaje, estética, creencias, historia, filosofía; en suma nuestro perfil cultural. A esto conducen aproximaciones científicas; la antropología, la sociología, la lingüística, y aproximaciones filosóficas como la fenomenología de la cultura, el estudio de las expresiones artísticas y literarias. No podemos pues partir de una idealización previa, de un prejuicio sobre la América violada, conducente a un complejo de bastardía o bien sobre la América inventada por el conquistador, una América receptáculo dispuesta a recibir y alojar los sucesivos proyectos de Europa (aun cuando brillantes ensayos nos hayan ayudado a pensar, aportando fecundas intuiciones). La observación desprejuiciada de cómo y quiénes somos nos revela la realidad de una mestización, a veces visible en rasgos étnicos, a veces sutilmente incorporada a través de sangres europeas, como pertenecientes a este mundo; sin duda un “mundo nuevo”.

Ciertamente es difícil establecer coordenadas que uniformicen esta América pluriforme, cruzada de norte a sur por llanos inmensos,

montañas y mesetas desérticas, selvas, praderas, ríos poderosos y lagos extendidos. Igualmente variada es su población: alrededor de 400 etnias aborígenes viven en América; unos 25 millones de indígenas puros hablan sus lenguas, predominantemente el náhuatl, el quechua, el guaraní.

Nos preguntamos cuál es el elemento que unifica a estas etnias, el que las vinculó históricamente entre sí cuando eran pueblos de diverso nivel cultural, unos ligados a una economía de subsistencia, otros organizados dentro de imperios en la dilatada extensión de este continente. No ha sido la conquista sajona, puritana, la que permitió la unificación, mestización o desarrollo de estos pueblos. Fuerza es reconocer que más allá del parcial genocidio y destrucción cultural de los primeros cincuenta años, retomados más tarde por modernos progresistas, la Conquista española tiene un aspecto genesiaco, fundante: crea una estirpe criolla y mestiza que protagoniza de hecho una cultura nueva. Las familias puritanas que marcharon al oeste de la América del Norte destruyeron al aborígen para ocupar su tierra. El soldado español, el predicador, el aventurero, el humanista, descontentos de Europa en muchos casos, fueron incentivados por leyendas y mitos, llamados a una nueva vida de riqueza, de justicia o de fábulas, y finalmente enfrentados a un destino impuesto por su propio *ethos* religioso.

El examen de los procesos históricos ayuda a conformar el perfil real de la Conquista. No nos preguntamos ya si Colón fue llevado o no por la codicia, si fue el auténtico descubridor de estas tierras. Los llamados “pleitos colombinos”, suma de documentos en que consta el testimonio de los contemporáneos convocados por las Juntas para atender el reclamo de los descendientes del Almirante, dan una imagen muy humana de Colón, de sus desengaños, de su momento de tribulación, acaso de la mayor entereza o decisión de otros capitanes, como los Pinzón, para llegar a destino. Sin embargo ello no ha oscurecido la importancia de una gesta que, como todo hecho realmente histórico, sobrepasa las intenciones individuales.

La idea ecuménica del hombre viene de lejos y de disímiles tradiciones, pero es en América donde esa idea se concreta, haciendo posible la universalización medieval, abierta a nuevas integraciones. Con el Descubrimiento de América, que Manuel Gonzalo Casas propuso como un *des-encubrimiento*, se abre una etapa de real universalización de la cultura, que la Europa moderna no ha podido realizar en su propia historia parcializante y hegemónica. Esa etapa

no puede ser considerada, desde luego, como expansión de las culturas autóctonas –visión anti-histórica que pretendería eliminar los hechos mismos y sus consecuencias culturales– pero tampoco como aplicación absoluta del proyecto europeo – sea éste cual fuere– a una tierra virgen, a un espacio vacío y recipiendario. La complejidad del proceso histórico cultural latinoamericano, su riqueza, surge justamente de la condición mestiza.

La idea de ecumenismo, afirma Gonzalo Casas, no sólo sostiene la empresa del Descubrimiento sino, asimismo, el proceso liberador de las naciones latinoamericanas y su constitución como entidades jurídicas. No sería pues, en esta visión, sólo lo encubierto y velado de América lo que viene a ser descubierto, sino asimismo lo encubierto a Europa misma: “pretendemos sugerir que la realidad España-América, en el Descubrimiento primero, y en la independencia americana después, descubren o desencubren una cosa más profunda... el descubrimiento mismo del hombre”.

A partir de entonces Francisco de Vitoria podrá hablar de un “Hombre del mundo”. La historia se descubre como un ciclo con una coherencia teológica que religa el principio y el final. Tal el sentido que revela el “Descubrimiento de América”, expresión que ha quedado consagrada por la tradición histórica.

LA EXPANSIÓN DE LA IGLESIA, PROYECTO DEL 1400

El siglo XV se presenta en Italia como un particular punto de inflexión del humanismo cristiano en la generación de su proyecto expansivo transoceánico. Jacob Burckhardt¹ acuñó su célebre concepto de *Renacimiento* para ser aplicado a una etapa de la cultura occidental que tuvo su centro en Italia y habría consistido básicamente en una recreación plástica del mundo griego. El concepto de Renacimiento ligado al modelo del arte, la lengua y la filosofía helénicas, el gran desarrollo de las bibliotecas y el renacimiento de la filosofía resulta sin embargo insuficiente para abarcar el proyecto humanista en toda su significación. Es necesario devolver al humanismo italiano su plena inserción en el cristianismo, su vocación mundana y transmundana, y su capacidad de movilizar factores de toda índole en torno de objetivos humanos que reconocen su raíz religiosa, científica y filosófica sin perder de vista la realización de fines económicos y políticos.

Algunos estudiosos han redescubierto la importancia del Concilio reunido en Florencia en 1439, y su relación con los viajes del Descubrimiento. Tal concilio, al que podría llamarse Concilio del humanismo, tenía un objetivo fundamental: reunificar a las Iglesias cristianas, separadas desde el siglo I por la cuestión teológica del *Filioque*: es ésta la tesis principal del humanismo cristiano, la divinidad de la segunda persona y por ende la “naturaleza divina del hombre”, principio que legitima sus invenciones y sus obras.

1. Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2004.

Convocantes del Concilio fueron personalidades tan importantes en la historia y en la cultura moderna como el cardenal Nicolás de Cusa, Eneas Silvio Piccolomini luego coronado Papa como Pío II, y Paolo del Pozzo Toscanelli, la más brillante personalidad científica de su tiempo. Se trataba de elaborar una estrategia defensiva y expansiva del Cristianismo frente al avance de las huestes turco-otomanas en el Este. Era necesario abordar el viaje atlántico, abrir nuevas rutas por el Oeste, y al mismo tiempo intentar la adhesión de otros pueblos al proyecto de la Cristiandad. No es ésta una inferencia gratuita, emerge del examen de las obras pertenecientes a Nicolás de Cusa, como las de otros humanistas que lo continuaron.

De origen germano, aunque formado en los claustros de Padua, Nicolás de Cusa es considerado la última gran figura del movimiento de los *Hermanos de la Vida Común*, fundado en Flandes por Gerardo Groot en continuidad con los *Amigos de Dios* en Alemania. Su tratado teológico *De docta ignorantia* (1440) sigue la vía del Areopagita, mostrando los límites de la razón para trascender las oposiciones. El cusano ha dejado asentado el carácter simbólico del conocimiento religioso, legitimando la contemplación como escala más alta del conocimiento. Autor de diálogos –en la mejor tradición socrática y platónica que fue característica del humanismo– dio a tres de ellos el nombre genérico de *Idiota*; colocaba al laico, al indocto y al ignorante como maestros del orador y del filósofo. Todos estos rasgos de legitimación de la lengua vulgar, conjunción de la fe y la razón, protagonismo de los pobres, señalan la continuidad del humanismo cultivado por Nicolás de Cusa con el español y el iberoamericano.

Hay noticias de otro diálogo, titulado *Tetralogus Non Alliud*, donde aparecen cuatro interlocutores: el propio Nicolás, dos locutores llamados Petrus Albus y Juan Andrea –que nos introducen al espinoso tema de las relaciones entre los apóstoles Pedro y Juan, en vasta tradición– y un personaje que siempre ha sido discutido por los estudiosos del Descubrimiento: el canónigo Ferdinando Martín Portugalensis Nationae, cuyo nombre completo es Fernando Martínez de Roritz, pariente y consejero de Alfonso V de Portugal. En otro de los diálogos aparece Paolo del Pozzo, amigo y condiscípulo de Cusa. Cita el cardenal el *Timeo* en su traducción latina, haciendo lugar a la antigua mención de tierras allende el Océano.

Fue en la Basílica de Santa María del Fiore, cuya cúpula construyó un discípulo de Toscanelli, el célebre Filippo Brunelleschi, donde se celebraron las reuniones del concilio unificador, que si no triunfa

formalmente pone en marcha al menos acciones concretas y proyectos teóricos que más tarde darían su fruto. Paolo del Pozzo, muerto en 1482, no alcanzó a verlo, pero le cupo la gloria de anticipar y promover el viaje de Cristóbal Colón, a partir de la carta de navegación enviada primero al canónigo Martínez, y luego al propio navegante. La correspondencia de Toscanelli considerada apócrifa o dudosa por Harrise, Kretschmer y Vignaud, ha sido defendida por el estudioso Enrique de Gandía y otros autores. Según Gandía, Toscanelli sostuvo una versión más o menos conocida por los geógrafos de su tiempo: no era difícil atravesar el océano y llegar a las Indias por el Oeste. Se trataba de la “cuarta India”, la tierra colocada frente a las costas de Europa y África.

La carta de navegación de Paolo del Pozzo fue copiada por Colón en los márgenes de la *Historia Rerum Ubique Gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini, uno de sus libros de cabecera, publicado en Venecia en 1477. De 1480 es el *Tractatus de Imago Mundi*, impreso en Lovaina, cuya autoría es de otro hombre de la Iglesia, el cardenal Pedro Aliaco, más conocido como Pierre d’Ailly, quien recogía la idea difundida en su tiempo por el franciscano Roger Bacon, de que la distancia oceánica era corta y podía ser recorrida en pocos días.

A partir de 1478 se conoció nuevamente el mapa de Ptolomeo, que reproducía con variantes un mapa del siglo I atribuido al geógrafo fenicio Marino de Tiro. Tanto Marino como Ptolomeo creían a la Tierra de dimensiones menores a las reales, pero el primero –según Ibarra Grasso– la consideró enteramente habitable. En el mapa ptolomeico, dice el autor mencionado, Toscanelli descubrió una extraña tierra que prolonga la China hacia el sur, separada de la India por el mar llamado Sinus Magnus.

Hacia allá se movió la corriente del humanismo, protagonizada por laicos y eclesiásticos, por frailes y adelantados. De hecho, las naves que viajaban allende el mar se colmaron de rebeldes sociales, de clérigos reformistas, de utópicos, como llama Moro a los humanistas. Hay elementos, sin embargo, para afirmar que la utopía europea deja de ser *u-topos* para encarnar con fuerza historicificante en el mundo de América.

MITOS, HISTORIA Y ESCATOLOGÍA

La importancia del mito en el desarrollo histórico de los pueblos es tema vastísimo cuya profundización depende en gran medida de convicciones últimas; de la atribución de sentido a la realidad total que es típica del hombre religioso, o de su negación por una mentalidad racionalista, derivan posturas muy diversas frente a la conjunción o disyunción historia-mito.

Las tradiciones más antiguas han afirmado cierta estructura del tiempo, que configura ciclos o etapas en una circularidad del devenir, movimiento de “eterno retorno” que asimila al tiempo humano con los ciclos reiterados de la naturaleza. Dentro de esa circularidad de las grandes etapas o *yugas* (para decirlo con la denominación india) se asigna a los pueblos la responsabilidad de mantener el legado mítico como reserva de sabiduría. Los mitos anticipan y moldean tanto la vida individual como comunitaria, al ofrecer un horizonte de salvación, una justificación de la vida, un sentido del trabajo, el rito, la muerte.

Acaso el mitologema más extendido sea el de la Creación o Cosmogénesis, ligado a la Antropogénesis. El hombre habría sido creado por Dios en una situación originaria de felicidad e inocencia. Todo esfuerzo de la evolución tiende en las culturas antiguas a la restitución de ese estado originario, ya sea concebido como un estado interior, ya como recuperación de un “lugar” determinado, o cómo construcción de una sociedad sabia y justa.

Una hermenéutica simbólica tiene en cuenta esta globalidad de las significaciones, y reconoce en consecuencia la solidaridad que vincula a los mitos de distintos pueblos, y a las alusiones metafóricas con que son designadas las imágenes de una humanidad mejor. Sin esas imágenes directrices no se podría comprender ni el desarrollo

de la cultura, ni el despertar de la ciencia ni el movimiento de la navegación, las migraciones, los descubrimientos, en suma, la historia de los hombres (Braudel,¹ Ricoeur²).

El mito precede a la historia y la conduce, a no ser que la formulación mítica –como lo sugería Eduardo Azcuay³– sea precedida por la Suprahistoria, la historia fabulosa, ocurrida en los “tiempos fuertes”. Dentro de este amplísimo marco debemos situar los mitos geográficos, históricos o transhistóricos, que han recorrido el mundo y se han ligado a la historia de la humanidad.

La historia de Gilgamesh, plasmada hace 3000 años por los babilonios en tablillas de arcilla y que fueron descifradas en este siglo, incluía un subtema: el Diluvio y la construcción del arca, que luego recogió la Biblia.

Uta-napishim relata, en primera persona, la construcción de la nave, hecha y abastecida según las instrucciones divinas, nave que luego de siete días de azarosa navegación debía encallar en la cima del Monte Ninir, al retirarse las aguas del Diluvio. Este mito, recogido en versiones acadias, sumerias y de otros pueblos, nos ha sido conservado en el *Génesis* bíblico (6-8) en dos versiones, las llamadas yahvista y sacerdotal. Se encierra allí una metáfora de la destrucción histórica de las civilizaciones y la regeneración de un ciclo nuevo a partir de la pureza, la sabiduría y la voluntad.

Como siempre ocurre, en el área mítica se entrecruzan las imágenes de distintos niveles de la realidad: el arca puede ser entendida como el alma del hombre, pero su forma cúbica (extraña para una nave) la asimila a la tierra (simbólicamente representada por el número cuatro) y a la ciudad, que es construcción terrena. Nos llevaría a una larga disquisición el desplegar las múltiples asociaciones que vinculan a la nave, el viaje, la isla, la ciudad terrena, la ciudad celeste, el Paraíso originario. La voz Paraíso, de origen babilónico, vino a designar metafóricamente ese recuerdo del pasado que se transforma paulatinamente en ansiedad del futuro.

Nuestro involuntario eurocentrismo, debido a una formación que privilegia las fuentes occidentales, nos ha privado de reconocer que

1. Ferdinand Braudel, *Memorias del Mediterráneo*. Ed. Cátedra, Madrid, 1998.

2. Paul Ricoeur, *Educación y Política*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984; *Ética y Cultura*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986.

3. Eduardo Azcuay, *El ocultismo y la creación poética*. Ediciones Sudamericana, Buenos Aires, 1966.

distintos pueblos han cultivado mitos etiológicos y escatológicos aunque su aplicación a lo histórico se haya dado en forma menos acentuada que la de los europeos. Los estudios de Nimuendaju, Metraux y Schaden muestran bien a las claras la presencia del mito paradisiaco, la “Tierra-sin-Mal”, en los guaraníes, mbyás, nandevás y otros pueblos americanos. Esos mitos incluyen la imagen de la Isla de los Bienaventurados, donde no existe la muerte.

La mayor diferencia establecida por los pueblos occidentales consiste, especialmente a partir del cristianismo, en una progresiva historicación del mito.

La tierra santa, la isla de la felicidad, debía ser hallada en la tierra. La sociedad justa podía ser construida, tal la convicción fundamental que sostiene la expansión planetaria del cristianismo. El mito de la isla feliz responde a esta idea, aunque es muy anterior a la era cristiana, y constituye a la vez un señuelo de los navegantes. Homero lo recoge en la *Odisea*, donde Tiresias indica al héroe que su aventura no ha de concluir en Itaca, sino internarse en el mar con nave rápida para hallar el país de los Feacios (Rapsodia XXIII). La isla venturosa conducida por el rey Alcinoo alberga a los hombres que desconocen la sal, acaso simbolizando la inocencia o falta de ambiciones mundanas. Se ha relacionado esta isla, donde espande la imagen de Nausícaa –una diosa de la navegación– con la misteriosa y poética Sicilia, pero también con otros territorios perdidos en la extensa Hesperia o Vesperia, es decir, en el occidente marítimo que atrajo la fantasía de tantos pueblos.

Platón, en su diálogo *Timeo*, da cabida a la leyenda de la Atlántida, tantas veces asimilada luego a nuestro continente:

Nuestros escritos cuentan de qué manera vuestra ciudad aniquiló, hace ya tiempo, un poder insolente que invadía a la vez toda Europa y toda Asia y se lanzaba sobre ellas desde el fondo del mar Atlántico. En aquel tiempo, en efecto, era posible atravesar este mar.

Había una isla adelante de este lugar que llamáis vosotros las Columnas de Hércules. Esta isla era mayor que la Libia y el Asia unidas. Y los viajeros de aquellos tiempos podían pasar de esta isla a las demás islas y desde estas islas podían ganar todo el continente, en la costa opuesta de este mar que merecía realmente su nombre. Pues, en uno de los lados, dentro de este estrecho de que hablamos, parece que no había más

que un puerto de boca muy cerrada y que, del otro lado, hacia afuera, existe este verdadero mar y la tierra que lo rodea, a la que se puede llamar realmente un continente, en el sentido propio del término. Ahora bien: en esta isla Atlántida, unos reyes habían formado un imperio grande y maravilloso. Este imperio era señor de la isla entera y también de muchas otras islas y partes del continente. Por lo demás, en la parte vecina a nosotros, poseía la Libia hasta el Egipto y la Europa hasta la Tirrenia. Ahora bien, esa potencia, concentrando una vez todas sus fuerzas, intentó, en una sola expedición, sojuzgar vuestro país y el nuestro, y todos los que se hallan a esta parte de acá del estrecho. Fue entonces, ¡oh Solón!, cuando la fuerza de vuestra ciudad hizo brillar a los ojos de todos su heroísmo y su energía. Ella, en efecto, aventajó a todas las demás por su fortaleza de alma y por su espíritu militar. Primero a la cabeza de todos los helenos, sola luego por necesidad, abandonada por los demás, al borde de los peligros máximos, venció a los invasores, se alzó con la victoria, preservó de la esclavitud a los que no habían sido nunca esclavos y, sin rencores de ninguna clase, liberó a todos los demás pueblos y a nosotros mismos que habitamos al interior de las columnas de Hércules. Pero, en el tiempo subsiguiente, hubo terribles temblores de tierra y cataclismos. Durante un día y una noche horribles, todo vuestro ejército fue tragado de golpe por la tierra, y así mismo la isla Atlántida se abismó en el mar y desapareció.⁴

Nos encontramos con una doble representación, geográfica y acaso histórica por un lado, e ideal por el otro. En la *República* se muestra claramente la textura filosófica y política del mito, que aparece volcado a una tesis propositiva.

También en la *Biblia* aparecen países legendarios, tal el caso de Ofir, rico en marfiles y piedras preciosas. Josefo, a quien menciona Colón, ubica a Ofir en las Indias Orientales. Sin embargo, la legendaria historia de las tribus perdidas de Israel hizo posible una nueva ubicación, hacia el Atlántico.

El texto del Apocalipsis, tardíamente admitido como canónico, fue en los siglos medievales un texto casi iniciático, ligado a una

4. Platón, *Timeo*. Editorial Gredos, Madrid, 2011.

reinterpretación concreta de sucesos y proyecciones. Se hablaba de la necesaria destrucción, que es previa a la construcción de un nuevo ciclo, de una sociedad más pura y feliz. San Agustín enfrentó dos ciudades: la Ciudad Terrestre, lastrada de imperfecciones, y la Ciudad Celeste, transhistórica. La construcción de la Ciudad Celeste en la tierra fue sospechada de herética.

El humanismo dio un sesgo distinto a la construcción de la Ciudad, fusionando en cierto modo a la ciudad terrena, a ser construida, con su imagen ideal. La sociedad feliz no sólo debía ser esperada sino construida. A ello apunta la experiencia comunitaria de las órdenes religiosas, cuya acción debía volcarse más tarde a América.

A partir del siglo XII proliferan en el mundo mediterráneo relatos historificantes que estimulan los viajes y las acciones concretas por extender el Reino de Dios. Un vivo ejemplo lo constituye el monje calabrés Joaquín de Fiore, que anuncia la llegada del Tercer Reino bajo el signo del Espíritu Santo, colocándose en contra de San Agustín, quien había afirmado la perfección de la Iglesia. Fiore fue declarado herético, pero su posición inspiró movimientos coetáneos y posteriores, ya que se lo considera precursor de las tesis de Lessing, Saint Simón, Comte, Fichte y Hegel, así como de los rusos Krasinky y Merejovsky (Cristianismo del Tercer Reino y Tercer Testamento). Se había puesto en marcha lo que, equívocamente, se ha llamado utopía política. A nuestro juicio no se trata ya de una utopía sino de un proyecto histórico que extrae del fondo mítico su peculiar energía, pero también seculariza y horizontaliza sus alcances.

La mente popular medieval, alejándose de la idea agustiniana del Reino de Dios como presente de la Iglesia, proyectó a las tierras de Jauja o de Cucaña la realización de una vida feliz; la historia debía moverse hacia los lares legendarios del Preste Juan, o hacia las islas posteriores a Tule. Cabe incluir en este movimiento el fuerte impulso historificante debido a judíos y cristianos. Hay momentos anunciadores de una nueva etapa.

Los sabios reunidos en la corte del rey Alfonso el Sabio tradujeron la obra de Claudio Ptolomeo (90-168 a.c.) dando a conocer al mismo tiempo otras obras geográficas y cosmográficas como el *Libro de la Octava Esfera*, los del *Astrolabio Redondo* y el *Astrolabio llano*, el *Tratado de la Lámina Universal*. La ciencia avanzó enormemente a partir del redescubrimiento de textos clásicos griegos y latinos que estimularon, en los siglos XIII y XIV, nuevos viajes, más audaces navegaciones. El veneciano Marco Polo viajó al Lejano Oriente a fines

del siglo XIII trayendo relatos que encendieron la imaginación de sus conciudadanos, y que dos siglos más tarde siguieron ejerciendo su fascinación sobre el oscuro navegante genovés que poseyó y anotó un ejemplar de la edición de 1485 del *Libro de las Maravillas del Mundo*, llamado el *Millón*.

En suma, parecería que todos los indicios simbólicos y legendarios gestados por los pueblos navegantes del Mediterráneo apuntan a alentar la aventura transoceánica. Debemos tener presente, además, la convergencia de mitos, pulsiones simbólicas, hallazgos científicos, intereses económicos y proyectos políticos que preparan su advenimiento. La historia de los pueblos mediterráneos es una historia de navegantes, griegos, fenicios, y cartagineses continuados más tarde por venecianos, genoveses, catalanes, portugueses y castellanos. Todos ellos, movilizados por concretas ambiciones de comercio e intercambio con otros pueblos, llevaban la marca de un fuerte impulso hacia más allá de sus propias fronteras. Más allá del que los romanos llamaron *mare nostrum*; más allá de las columnas de Hércules estaba el mar atractivo y fatídico a cuyo término podían hallarse las islas felices, las tierras del reposo y la felicidad. Resabios del Paraíso, presencia arquetípica del Edén, señuelos de auténtica realización histórica, todo se confunde en la imantación de la mar océano a ser trasvasada.

Jean Servier⁵, historiador de la “utopía” occidental, ha enunciado la idea de que Europa, más que emprender un viaje al nuevo mundo, emprendía el regreso a sus orígenes. En efecto, es una intuición interpretativa válida, si se piensa que América fue la piedra angular del doble proceso de los tiempos modernos: una vía de hiperdesarrollo cada vez más acentuado, y otra de recuperación de etapas anteriores, que el arte registra con especial profundidad. Por su parte Giuseppe Ciocchiara publicó a mediados de este siglo una famosa obra cuyo tema es el mito del “buen salvaje”. Esa imagen, inaugurada en el *Diario del Almirante*, tuvo larga repercusión, desde el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería, hasta los viajeros del siglo XVIII y los novelistas más modernos.

América se presentaba como un nuevo Edén, henchido de posibilidades futuras.

5. Jean Servier, *Historia de la Utopía*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.

EL MITO DE AMÉRICA

Las noticias de las nuevas tierras coincidían en destacar las bondades del suelo, la inocencia de las gentes, y la incitación a los soñadores para construir una sociedad feliz. Joseph de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias* de 1590 asienta el elogio de la justicia y la abundancia en que vivían los indios peruanos.

Por otra parte se estudia hoy con ahínco la repercusión del Descubrimiento y la Conquista sobre toda Europa. Como consecuencia de la Carta de Colón (1503), publicada y difundida desde Lisboa y Barcelona, y de los relatos de viajes de Américo Vespucio, publicados en 1507, se reactiva la corriente humanista, sustentadora de la idea de la República Cristiana.

Prueba de ello es la *Utopía* de Tomás Moro, publicada por Erasmo en 1516, y traducida luego al español por pedido de Don Francisco de Quevedo. En el modo del coloquio puesto en boga por los seguidores de Platón, Moro presenta a un personaje, Rafael Hythloday, uno de los veinticuatro marineros que Vespucio dejara en una isla en su cuarto viaje. Esta isla, llamada Utopía, por ser Utopos su descubridor, es una metáfora de América, y asimismo una versión ideal de la República fundada por los utópicos, léase los cristianos humanistas. El libro está repleto de críticas a Inglaterra, al modo de vida de la burguesía, a la estrechez de miras del clero autoritario. Muchas de las afirmaciones de Rafael cuadran a la utopía americana –por decirlo así– revelando el proyecto de sus impulsores.

En 1623 se publicó *La Ciudad del Sol* de Giovanni Domenico Campanella, conocido como Tomasso en la orden Dominicana. Su autor, que protagonizó una rebelión social en Calabria, había padecido persecución y prisión cuando publicó la obra con el subtítulo

Diálogo de la República. La referencia a Colón y a América se hace clara, al plantearse en ella el diálogo entre un caballero hospitalario (de la orden de Malta) y un marinero genovés, que describe una ciudad ideal visitada en uno de sus viajes. Esta obra influyó sobre la *Christianópolis* del erudito alemán Johann Valentín Andrae (1619), menos deudora de Grecia que de la ciudad medieval. Por su parte Francis Bacon dio a América el nombre de Nueva Atlántida. No es la utopía de los siglos XVI y XVII la que se prolonga en América, sino ésta la que dinamiza y encarna las utopías. América se convirtió en *eutopía*, el buen lugar, el lugar de la posibilidad, el advenimiento, el fruto.

Las impresiones consignadas en las escrituras de las tierras descubiertas –que nacieron también a la escritura– se relacionan íntimamente con el profetismo judío, las leyendas grecolatinas y el Evangelio. Si éste vino a ser la confirmación histórica de las Escrituras, América a su turno venía a imponerse a la conciencia del cristiano como el ámbito de realización de la Palabra Nueva. Unía a su atracción mítico-legendaria la virtualidad de un espacio dispuesto a la realización.

Son las escrituras, las obras históricas y literarias, las que nos permiten aseverar sin duda alguna la presencia del topos humanista en el Mundo Nuevo. El Inca Garcilaso, de sangre mestiza, fue traductor de León Hebreo, detalle nada despreciable si se tiene en cuenta que esa formación en la filosofía del amor habría de servirle de base para su velado enjuiciamiento de los aspectos bárbaros de la Conquista, y su recuperación de la cultura materna. Igualmente son hijos del humanismo Luis de Tejeda, Vasco de Quiroga –el creador de los “pueblos nuevos” en México– Bernardo de Balbuena, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, el Lunarejo.

Antonio de León Pinelo, hijo del judío portugués Diego López de León y hermano de Diego de León, es considerado el padre de la bibliografía americana por su *Epítome* o resumen bibliotecológico comentado; fue asimismo autor de una curiosa obra, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, publicada en 1656. Es ésta una imagen predilecta del humanismo, y encierra la conciencia generalizada en el siglo XVII acerca de la *novedad* del mundo americano, tanto por su impregnación simbólica y religiosa cuanto por su apertura a la realización de una sociedad más justa.

El Descubrimiento fue, según Salvador de Madariaga, una inversión copernicana. A pesar de que por varios siglos más Europa ha

seguido siendo el centro de la historia, los hombres de pensamiento, educadores, creadores, artistas, han mirado hacia América o desde América. El Mundo Nuevo inició el espíritu barroco, extraeuropeo, utópico, no-cartesiano, maravilloso-real, poético, romántico. Detrás de Rousseau, Saint Pierre y Lamartine se hallan Colón, Vespuccio, Las Casas, Bernal Díaz, Alvar Núñez Cabeza de Vaca.

Esto no es una mera inferencia tejida en abstracciones, sino una realidad comprobable para quien quiera asomarse sin prejuicios a la cultura de América Latina, a su rica y variada expresión, a su tejido simbólico y sus elucubraciones filosóficas.

Los estudiosos actuales de la historia de América, de su cultura, letras, expresiones artísticas, filosofía original, no ven ya solamente el innegable legado europeo que fructifica en el Nuevo Mundo; justiprecian también cuánto de nuevo se abre camino en América, y se revierte hacia Europa. La irrupción americana en la historia moderna trastorna la conciencia europea generando una parcial revisión de su historia. Desde América irrumpe una nueva concepción del derecho, una jurisprudencia distinta, una nueva consideración de la mujer, del niño, del indígena, del pobre. El derecho fundado por Montesinos, Las Casas y Vitoria, combate el pragmatismo de Maquiavelo y más tarde de Hobbes. La *docta ignorantia*, los vuelos místicos, el realismo mágico americano, desafían el rumbo cartesiano, positivista, logicista de la cultura europea, y engendran un rumbo de reversión o conversión.

La literatura, al fin portadora de mitos, vuelve en nuestro siglo a interesarse con fuerza por la tradición histórico-cultural de América Latina. En los años 30 se inicia una corriente novelística asentada en el mito, que tiene sus manifestaciones en las obras de Carpentier, Asturias y Uslar Pietri. En los años 70 se gestan obras relacionadas con la historia y el mito de América. Carpentier, en *El arpa y la sombra*, da un acabado ejemplo de la lectura mítica de la historia.

El ciclo de los 80 es a juicio de algunos críticos el de la demitificación, la pérdida de los ideales, la revisión iconoclasta. No es justo sin embargo llegar totalmente a esa conclusión. Son novelas complejas, hermenéuticas, filosóficas, críticas, no del todo desesperanzadas, como *El realismo alucinante*, *Maluco*, *El general en su laberinto*, *Cristóbal Nonato*. La filosofía europea posmoderna da por terminada la historia; para los americanos ésta se halla en su difícil comienzo.

Cunde en el mundo la incertidumbre proveniente de experiencias fallidas que movilizaron a millones de hombres en el planeta.

Sin embargo, esas experiencias guardan algo positivo en medio de una corriente más y más deshumanizante que conduce al mundo aceleradamente a la alienación, la masificación, la destrucción del marco ecológico, la desmemoria.

En este marco recobra su función hominizante la conciencia del artista, del poeta, del filósofo, del educador. Ellos recrean incessantemente los tópicos humanistas, vuelven a proyectar imágenes de realización y de vida, buscando orientación y sentido para una nueva etapa de la humanidad.

MISIÓN DE ESPAÑA

El humanismo español fue, según Bataillon¹, el modo católico de abrir las puertas a la modernidad sin producir un cisma religioso. Erasmo fue una presencia poderosa en los comienzos del 1500, antes de que un concilio decretara la inconveniencia de difundir sus obras. Fue la literatura, con su modo simbólico, elusivo, indirecto de presentar y elaborar las ideas, la que siguió difundiendo las convicciones del humanismo y haciendo posible la reconciliación de fe y libre pensamiento, ciencia y arte.

España transmite a América ese humanismo teándrico, que desafía los límites de la escolástica y mira hacia los tiempos nuevos con firme convicción religiosa.

Nicolás de Cusa había afirmado que a los “turcos” no se los debía matar sino convertir. El gran desafío de la Conquista, que no impidió desde luego un parcial genocidio, fue justamente convertir al “salvaje”, incorporarlo a la República Cristiana. En el camino se producirá de hecho, al menos en parte, aquella parábola cumplida en los coloquios de Nicolás de Cusa: el humilde enseñará al poderoso, el “salvaje” al civilizado. Tal al menos la perspectiva integradora que los americanos tendemos hoy hacia la comprensión del hecho nuevo cultural que significó el mestizaje.

Surge a los estudiosos modernos de los documentos y signos de la Colonia, la conformación de un perfil ético-jurídico-religioso original, que se insinúa en los hispanos conquistadores con la fuerza de un hecho fundante y se afirma luego en sus descendientes mestizos, en quienes inspirará su propia rebelión contra España.

1. Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*. Ed. Crítica, Barcelona, 1983.

Recordando las distintas respuestas que se dieron los españoles ante una nueva realidad humana, social, cultural y geográfica, W. Reyes Abadie menciona la firme convicción de Fray Francisco de la Cruz, quien en 1524 soñó trasladar a América la Iglesia destruida en España por fuerzas musulmanas. Pensaba también que los pueblos de América podrían descender de Israel, estando destinados a desarrollar una nueva cristiandad. Este tema se relaciona con la leyenda del profeta Esdras y las diez tribus de Israel desperdigadas por el Oriente. Otra respuesta llevaba a los indígenas a descender de Tubal, hermano de Noé; esta versión es recogida en el poema *La Argentina* escrito por el arcediano Martín del Barco Centenera, obra a la cual se considera dadora del nombre de Argentino Reyno a estas regiones. La relación del nuevo mundo con el antiguo era concebida a través de otros personajes: Ophir, Heber, Jectán. Se sostuvo asimismo, hasta mucho después, que Santo Tomás habría predicado el Evangelio en las Indias. La leyenda del Pai Tomé o Sumé fue recogida por el Padre Nóbrega en 1540.

Las impresiones consignadas en las escrituras de las nuevas tierras –que también, curiosamente, nacían a la escritura– se relacionan íntimamente con la Biblia, y especialmente con el Evangelio. Si la palabra *nueva* era la confirmación de las tradiciones míticas anteriores, América venía a instalarse plenamente en la dimensión de descubrimiento y confirmación real que esa palabra inaugura. Esta dimensión redescubierta en nuestro tiempo, asoma con fuerza en las expresiones de Colón, Hernán Cortés, Fernández de Oviedo, el Inca Garcilaso. Los españoles, decía Oviedo, habían llegado a las Hespérides, pasando por la Atlántida.

El hecho conmocionante de la realidad americana trastorna la conciencia europea y genera cierto complejo de culpa, cierta revisión de lo actuado. En el ámbito hispano colonial surge una temprana jurisprudencia que avanza anticipando el moderno derecho de gentes. Reyes Abadie nos recuerda que es Isabel la Católica la figura ligada al reconocimiento de la naturaleza humana del indígena, hecho que si bien puede sorprender por su solo planteo al hombre moderno, contrasta con el tratamiento aniquilador sin atenuantes que el conquistador sajón ejerció en otras latitudes del continente americano.

En 1511, a menos de veinte años de iniciada la Conquista, el dominico Antón de Montesinos pronunció su célebre Sermón, denunciando los excesos de encomenderos y capataces: luego defendió en España su posición, contribuyendo a la sanción de las primeras leyes

que regularon el trabajo del indio y las obligaciones del español. La defensa de Montesinos fue continuada por Fray Pedro de Córdoba y por Bartolomé de las Casas, gestor de un programa de evangelización que cambiaba totalmente el sentido de la dominación hispánica. A Francisco de Gamboa, conocido como Vitoria (1483-1546), le correspondió afirmar desde la cátedra en Salamanca la condición racional del indígena, y hasta cuestionar los propios títulos de los Reyes. Las lecciones de Francisco de Vitoria fundan un Derecho de gentes que se contraponen al pragmatismo social.

Es en América donde viene a prosperar el humanismo cristiano de Cusa, Colón y Vespucio, el de Ficino y Pico della Mirándola, el de Erasmo, Cervantes, Luis de León y Góngora. La Academia Florentina tuvo calificados discípulos en los siglos XVI y XVII en América. Baste citar a Vasco de Quiroga en México, al Inca Garcilaso en el Perú, a Luis de Tejeda en Córdoba del Tucumán.

La original creación de los *pueblos-hospitales* por Vasco de Quiroga era una concreción de la utopía humanista. Allí los indígenas desarrollaron el cultivo del canto y de la música, la agricultura, las artesanías, las industrias, dejando un tiempo libre para la profundización de la doctrina moral y religiosa cristiana, y el aprendizaje y ejercicio del arte de gobernar.

Hoy es con justicia valorado el esfuerzo de los predicadores y soldados que aprendieron lenguas indígenas o enseñaron al indígena su propia lengua. Todo ello completaba un trasvasamiento lingüístico, una apertura cultural comportada por la necesidad de reformular una determinada visión del mundo en vocablos de otra cultura. No olvidemos que el tema de la traducción, tan debatido hoy, fue central en la gestación del humanismo.

Según Alfred Métraux² la religión popular americana se forma en el sincretismo. Vemos allí la razón profunda del original mestizaje americano, base de una nueva etapa cultural.

2. Alfred Métraux, *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Ed. Aguilar, Madrid, 1973.

MITO Y NATURALEZA EN LA CULTURA POPULAR

La cultura es terreno común que concita el interés de estudiosos de distintas disciplinas y es centro de inevitables polémicas. A nuestro entender no puede hablarse de culturas populares sin ahondar en sus presupuestos básicos, en su *ethos* propio y específico, en su modo particular de vivir la fe, en la semántica de sus símbolos. Tomar algunos de sus gestos y modos de expresión, despojándolos de ese sustrato de sentido, será siempre una actitud superficial sospechable de especulación política, más que un acto de leal comprensión.

Proponemos una reflexión sobre la cultura popular argentina en su conjunto, reconociendo que: a) *cultura popular* no es independiente de *cultura nacional*, sino más bien su más íntimo reducto; b) esa cultura popular abarca particularidades regionales bien diferenciadas, con componentes étnicos diversamente distribuidos; c) entendemos que, no obstante tales diversidades, es posible establecer características comunes que son las que nos definen como nación.

Centraremos esta reflexión en la sacralidad de la cultura popular asentada sobre la vigencia del mito y el modo específico que tiene el “hombre del pueblo”¹ de relacionarse con la naturaleza.

Si aceptamos que todo pueblo se desarrolla en torno de ciertos ejes étnicos y religiosos que fundan una visión del mundo, un

1. No damos a la palabra “pueblo” un sentido meramente socioeconómico sino ante todo cultural, como portador de una tradición, un perfil ético-religioso, un destino histórico común. Sin embargo, aceptamos la corriente denominación de “popular” adjudicada al hombre sencillo, no ilustrado.

modo de comportarse en él, y cierta tácita o expresa aceptación de un sentido común, es comprensible que otorguemos una plena representatividad cultural a los núcleos más tradicionales, menos fragmentados por la apertura cosmopolita, aunque –entre nosotros– no negados a ésta.

La cultura popular descansa sobre un sentido sagrado de la vida, que impregna toda la esfera de la experiencia, da sentido a la historia y hace de la naturaleza un símbolo vivo. Alejado de esa concepción y vivencias es el estilo de vida que tiende a extenderse entre las clases medias, a veces teñido de convicciones éticas o de un horizonte de salvación puramente individualista, otras meramente volcado al pragmatismo o al hedonismo superficial. El intelectual a menudo no escapa a esta impronta en su conformación mental, y agrega a ella los ingredientes de una ciencia analítica dominante que resulta totalmente ajena a la idiosincrasia popular a la que se vuelca. Por nuestra parte, con modestia, hemos seguido el ejemplo de Rodolfo Kusch, proponiendo una comprensión fundada en un auténtico encuentro fenomenológico que sólo puede asentarse en categorías mentales compartidas y ahondadas desde nuestra propia experiencia.

La expresión “catolicismo popular” abarca generalmente, en Europa como en América, cierta manera de vivir el hecho religioso que no puede ser separada de la totalidad del fenómeno cultural. Tanto en el viejo continente como en el nuestro, ámbito de nuevas y fecundas mestizaciones, esa religiosidad se caracteriza por un proceso de síntesis que acaso pueda ser considerado como específico siempre que aceptemos al cristianismo como Kerigma y mensaje que evangeliza a las culturas y no como una cultura. Reacio a aceptar este proceso es desde luego el mal llamado catolicismo de los intransigentes y puristas que condenan, en nombre de dogmas eclesiásticos, las formas culturales mixtas de la piedad popular. Análoga incompreensión han desplegado ciertas líneas protestantes cuya acción misional es innegablemente “desculturizante” en los sectores populares, mestizos o indígenas, donde se ejerce.² Agregaríamos a esas líneas una tercera, igualmente incomprensiva frente a la fe sincrética y ritualista de las masas latinoamericanas: la de algunas propuestas entre los teólogos de la liberación, que apuntaban a

2. Véase por ejemplo Delia Millán de Palavecino.

sustituir el *ethos* popular por un proyecto liberador de inspiración puramente política.³

CRISTIANISMO Y MITOS

Sin ignorar el carácter innovador del mensaje cristiano, abierto a toda la humanidad, sería aventurado negar la continuidad de sus contenidos místicos, éticos y filosóficos con múltiples aspectos de las religiones antiguas. Los misterios de la religión helénica preanuncian la regeneración en el Espíritu, así como el impulso escatológico judío sirve de base al mesianismo y teología cristianos. San Pablo anuncia esa fusión superadora cuando dice que *ya no hay griego ni judío sino cristiano*. Una nueva etapa del cristianismo se abre en América, no necesariamente para incorporar a nuestros pueblos a la vida y estilo occidentales sino para producir una nueva síntesis, vivida por una nueva cristiandad.

El sincretismo que caracterizó a los primeros siglos de la vida cristiana no es un hecho absolutamente nuevo en la historia de los pueblos, aunque sí de más acentuada y dinámica vocación. Ya por ejemplo el pueblo judío había incorporado mitos babilónicos y de otros pueblos en el corpus bíblico, así como el pueblo griego, a través de sus más ilustres artistas y pensadores, había sintetizado y decantado las culturas antiquísimas de la India y del Egipto. El soplo evangélico dinamiza el proceso sincrético ampliando a toda la humanidad la promesa de salvación y resurrección.

3. Nos referimos a la prédica de Paulo Freire, y a los enfoques teológicos de Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel y otros investigadores de la cultura. Un ejemplo de esta postura lo ofrece la siguiente conclusión: “es a partir de una reflexión acertada que se deberán tender los puentes para que muchos de los que hoy practican el ‘catolicismo popular’ lleguen a efectuar el pasaje, no ya a los sustitutos funcionales de la religión, sino a comunidades cristianas misionarias, litúrgicamente vivientes y adaptadas al hombre actual. Comunidades de base sobre las que puede edificarse la nueva etapa de la historia de la Iglesia que comienza y que hará posible una vida cristiana cotidiana en actitud misional y profética, en fe cristiana a la altura de los nuevos tiempos. Vida cristiana que no será ya la vida del catolicismo popular. No debe entonces confundirse cristianismo con catolicismo popular ni debe entenderse que la desaparición de este último lleve involucrada la de aquél. Contrariamente, la desaparición del catolicismo popular significará el fin de una mediación o gesto religioso ambiguo, que en demasía unió hasta el presente a formas culturales propias de la Cristiandad”. Dussel, Enrique. *El catolicismo popular en la Argentina*, tomo 5. Buenos Aires: Editorial Bounm, 1970, p. 165.

Sin confundirse con las culturas, las abre a una nueva comprensión de la historia. Así el cristianismo ha iluminado a las culturas judía, griega, romana, celta, germana, ibérica y árabe, como lo sigue haciendo, legítimamente, con las culturas indígenas de América. El sincretismo, palabra que lleva en su entraña etimológica la misma raíz de *cruz*, no aparece pues –a los ojos del humanismo teándrico que nos guía– como desviación de una supuesta idealidad, sino como realización plena en el tiempo de la virtualidad del Evangelio.

Tal reflexión apunta a una mayor comprensión de modos de creación y de vida desplegados por amplios grupos de población latinoamericana, similares a los grupos campesinos europeos. Mircea Eliade, cuya labor es fundamental para la comprensión profunda de distintas modalidades religiosas, ha hablado del “cristianismo cósmico” del campesino europeo.

Los campesinos de Europa comprendían el cristianismo como una liturgia cósmica. El misterio cristológico implicaba asimismo el destino del Cosmos. Toda la naturaleza suspira en la espera de la resurrección; es éste el motivo central tanto de la liturgia pascual como del folklore religioso de la cristiandad oriental. La solidaridad mística con los ritmos cósmicos, violentamente atacada por los profetas del Antiguo Testamento y apenas tolerada por la Iglesia, está en el fondo de la vida religiosa de las poblaciones rurales, especialmente de la Europa del Sudeste. Para esta parte de la Cristiandad la Naturaleza no es el mundo del pecado sino la obra de Dios. Después de la Encarnación, el Mundo se restableció en su gloria primera, por esta razón a Cristo y a la Iglesia se les cargó con tantos símbolos cósmicos. En el folklore religioso del sudeste europeo los sacramentos santifican asimismo la Naturaleza.⁴

Estos conceptos pueden ser aplicados a las comunidades rurales de Iberoamérica. El campesino vive unido a los ritmos naturales, que imponen su sello a la vida humana.

4. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*. París: Gallimard, 1963; traducción al español de Luis Gil: *Mito y realidad*, Madrid: Guadarrama, 1968.

ACERCA DE LA TRADICIÓN NACIONAL

El 10 de noviembre de 1834 nacía José Hernández en la chacra de Pueyrredón, en la provincia de Buenos Aires. Su obra *Martín Fierro* –en rigor publicada en dos partes, con los títulos *El gaucho Martín Fierro*, 1872, y *La vuelta de Martín Fierro*, 1879– ha interpretado muy profundamente el alma argentina, como lo fueron comprobando distintas generaciones, ofreciéndonos un ejemplo de nuestro carácter y modo de ser. No es extraño entonces que esa fecha se propusiera, en un principio en la provincia de Buenos Aires y luego en todo el territorio nacional, como Día de la Tradición. Hoy estamos en condiciones de relacionar con esa misma fecha simbólica a otros escritores de distintos momentos y rincones de la Patria que igualmente han sabido expresar nuestra identidad cultural.

Esta celebración puede convertirse en formalidad vacía, o llenarse de contenido y significación, incorporándose vitalmente a cada uno de nosotros. En esta intención es que invitamos a los jóvenes a reflexionar sobre qué significa la tradición, y cuál es su sentido en este momento de la historia.

La tradición es la riqueza máspreciada que tiene un pueblo; es aquello que es “traído” colectivamente por una comunidad, es decir el conjunto de su lenguaje, cultura, símbolos, actos históricos, sentimiento del paisaje y modo de conducir su destino. En suma, es esa herencia siempre acrecentada que otorga un vínculo a los hombres y mujeres de una nación, los hace sentirse ligados entre sí y les confiere una estima y un auto-reconocimiento. Los hombres no viven aislados sino formando grupos sociales y conjuntos más amplios que desarrollan cierto proyecto de vida en una determinada etapa de la historia, y en el marco de un lugar de la tierra. Ese grupo humano

conforma un pueblo en la medida en que se siente aglutinado –lo cual no quiere decir uniformizado– por un lenguaje, una pertenencia al suelo, un conjunto de virtudes y aspiraciones, un carácter.

Todo esto no se da de una vez ni para siempre, sino que se va desplegando en el tiempo, con variables y constantes que permiten sin embargo reconocer el crecimiento de un perfil humano. Es sólo en razón de ese perfil que podemos reconocer y diferenciar a los pueblos, aún en tiempos de crisis, invasión o fragmentación.

Debemos aceptar que una tradición no es un cuerpo estático sino dinámico y viviente, no es un depósito de verdades fijas e inalterables, sino un cuerpo relativamente abierto y flexible, que sin perder su identidad va incorporando hechos nuevos. Es el tener una memoria lo que permite asimilar lo nuevo y crear un futuro. Los pueblos que se vacían de tradiciones pierden su particularismo y son incapaces de generar proyectos propios. Están condenados a repetir los modelos creados por otros pueblos más poderosos, y pierden su autoestima. En el otro polo podemos situar a pueblos que enfatizan su autoestima hasta un límite negativo, y se cierran a recibir creaciones o incitaciones de otros pueblos, lo cual los conduce también a un empobrecimiento.

Nuestra nación pertenece al conjunto de naciones latinoamericanas en las cuales prevalece –por fuera de la subcultura mediática que nos penetra– la mestización indohispánica, enriquecida luego con aportes de diferentes pueblos. En los pueblos latinoamericanos se muestran rasgos comunes que nos permiten hablar de una Patria Grande; la tradición fundante amalgama distintos elementos pero a la vez va marcando una vocación de ser ella misma, un creciente sentimiento de conciencia de sí y de su capacidad de engendrar su destino propio. Las provincias, las pequeñas ciudades, los pueblos del interior, constituyen nuestra reserva cultural, que en las grandes ciudades es rescatada por intelectuales y artistas, o por gente medianamente despierta,

Detengámonos en algunos elementos de la tradición latinoamericana para que podamos apreciar su carácter.

–Paisaje. La naturaleza no es un dato vacío, ausente de significación. Pertenece a la tierra y nacemos ligados a un paisaje propio, que se entrelaza con nuestros sentimientos y costumbres. Las pampas, los grandes ríos, las selvas, las montañas de América, han moldeado el carácter de sus habitantes, los inclinan a un mayor respeto ecológico –eco, del griego *oikos*, significa casa, y en efecto,

la tierra es nuestra casa- con sus inmensas dimensiones, que aterraron al europeo conquistador, o alentaron una mayor vocación contemplativa de nuestros pueblos.

-Origen. ¿De dónde venimos los sudamericanos? Tomar conciencia de nuestro origen significa hoy reconocer la primacía de la cultura indígena, del hombre autóctono del continente -a su vez migrante, según la ciencia-, y reconocer también el aporte de la cultura española. Toda “conquista” histórica tiene aspectos de depredación e incomprensión, pero es leal reconocer que de esta conquista inicialmente violenta surge luego una mestización que genera lo más original de nuestra cultura. Dramático y generador, ese mestizaje no debe ser para nosotros traumático sino transformarse en un motivo de orgullo. Surgimos como cultura nueva sobre la base de grandes y estimables culturas anteriores: de ellas tomamos los rasgos fundantes de nuestra identidad, rasgos que acrecentamos y depuramos en el tiempo vivido.

-Historia. La historia de nuestros pueblos no comienza con el “Descubrimiento” sino mucho más atrás. Hoy los historiadores re-nuevan sus enfoques enseñándonos a reconocer etapas que han sido soslayadas en otros momentos. Los períodos de la historia europea no coinciden exactamente con nuestra propia historia, y debemos aprender a descubrirlo. Los siglos coloniales incorporan a esta región, lentamente, a la Historia Universal liderada en la etapa moderna por Europa; la etapa de la emancipación puso a prueba ideales de libertad y de justicia que germinan en el alma criolla americana, y que llevaron a nuestros pueblos a independizarse de España.

Los dirigentes civiles y militares de esa gesta emancipadora no sustentaron ideas de dominio ni esclavización de otros pueblos, sino ideas liberadoras y justicieras que van poniendo de manifiesto nuestra identidad. Conocer todos los hechos de nuestra historia, sus fracturas, sus luchas, el modo de manifestarse de nuestros pueblos ante cada circunstancia, es el modo indispensable de situarnos en el mundo y poder diseñar la continuidad de un proyecto nacional.

-Valores. La cultura no es un conjunto de cosas, objetos, instrumentos, sino sobre todo un modo de ser del hombre en el mundo. Un pueblo en su conjunto tiene ciertas bases de estimación que van dando sentido a su conducta. Los valores son las elecciones morales, religiosas, estéticas, filosóficas, jurídicas. En suma, esas estimaciones que permiten al hombre diferenciarse del mundo animal, sin caer tampoco en el mundo de las máquinas, sino alcanzando una vida

humana, espiritual. Nuestro pueblo muestra, aún en los momentos de mayor crisis, cierta permanencia de sus valores de vida. Le importa básicamente no sólo el satisfacer necesidades y procurar cierta calidad de vida, sino vivir con dignidad, autoestimación y armonía.

La tradición moral no ha mostrado una inclinación al egoísmo o al lucro –aunque individualmente podamos ver ejemplos de esta tendencia moderna, ya fustigada por Erasmo y Tomás Moro– sino una inclinación al amor, la solidaridad, la sobriedad, la alegría, la esperanza. ¿Cuál es el campo que se ofrece para la aplicación de los valores? La construcción de la persona moral; la formación de una pareja como unidad mayor que supera a los individuos; la formación de la familia, pequeño universo en el que se ensayan las relaciones humanas y se consolidan los sentimientos; y finalmente, como creación más alta y consciente de los pueblos, la gestación de una comunidad organizada y feliz. Estas son las direcciones fundamentales que convocan el esfuerzo humano, y ponen a prueba los valores.

En momentos de decaimiento o pérdida de nuestra identidad, es la compulsión de nuestras tradiciones la que nos devuelve ejemplos de vida, orientaciones válidas.

–Conocimiento. Los americanos no desdeñan la aventura del conocimiento y la técnica. Como pueblos jóvenes, todavía no les ha correspondido en la historia gestar plenamente esa etapa, pero podemos apreciar a través de las manifestaciones de sus pensadores, científicos, técnicos, una inclinación acorde con su tradición, que hace que en América no se conciba una ciencia desentendida de la ética, un conocimiento puesto al servicio de la destrucción del hombre, una técnica que destruya la naturaleza. Los pueblos latinoamericanos son predominantemente pueblos religiosos y morales, pero no negados al progreso, la modernización, la tecnología. Se renuevan en cada instancia de la historia las discusiones acerca del progreso, pues el americano desea gestar un progreso propio, acorde con su vida y tradiciones, y no un progreso impuesto y nivelador.

–Instituciones. Las aspiraciones sociales van cristalizando en formas de organización que son las instituciones. Ellas han ido reflejando las etapas históricas de nuestra nación y de América: inicialmente fueron las instituciones de la vida tribal indígena; luego las instituciones ibéricas, y nuevas instituciones coloniales; en el siglo XIX fueron las instituciones de las naciones modernas, tanto de Europa como de América del Norte, las que sirvieron de modelo al proceso de modernización de América Latina. En nuestro tiempo

se han afianzado algunas de estas instituciones y otras son revisadas o rechazadas.

-Educación. Existe en los argentinos una creciente conciencia de la necesidad de reconstruir nuestra educación en relación con los valores y características de la identidad nacional. Educar, formar hombres y mujeres con identidad, y no malos calcos de otras culturas. Por lo tanto son muchos actualmente los esfuerzos por estimular una educación asentada en el mayor conocimiento del paisaje, historia, valores, expresiones y modalidades del hombre americano, sin negación alguna al intercambio y apertura a otros pueblos.

En síntesis, no debemos caer en la engañosa oposición que enfrenta tradición y universalismo. Los pueblos marchan legítimamente hacia un universalismo que debemos entender como “convergencia cultural”, donde las creaciones culturales de los distintos pueblos sean igualmente reconocidas y respetadas.

El conocimiento y revaloración de la tradición nacional y latinoamericana nos abre el camino a un auténtico universalismo desde nuestra propia manera de ser y de instalarnos en el mundo, sin falsos complejos de inferioridad ni rechazos defensivos.

UTOPIA Y DOLOROSA REALIDAD DE AMÉRICA

Para considerar la significación que adquiere América en la historia, nos será necesario, en tanto hispanoamericanos, es decir mestizos –más allá de cuál fuere nuestra condición familiar– superar los puntos de vista limitados que nos hacen mirar nuestra historia desde puntos de vista parciales o extremos, ya sea desde las culturas aborígenes o puramente desde la expansión occidental.

Para los grupos indígenas actuales la realidad cultural de América no es ya solamente la herencia de sus ancestros. *El invasor español*, al que en cierto momento pudo avizorar como dios o como demonio, trajo cambios profundos que inauguraron la historificación del continente, su entrada paulatina –a veces abrupta– en la modernidad, si bien –como luego analizaremos– es precisamente la cultura española la que retrasa y atenúa, o vuelve distinta, esa modernización americana. El indígena ve avasallado su suelo; vive la imposición de una lengua, un alfabeto, una escritura, un mensaje religioso; incorpora un nuevo sentido del tiempo; una nueva conciencia de sí, de su individualidad personal e identidad en el mundo; un manejo de técnicas y una disposición de objetos nuevos.

Hoy, salvo por algunas comunidades, se viste al modo occidental, mira el mundo por mágicos aparatos, oye mensajes múltiples, acepta a medias un estilo de vida signado por la electrónica y la despersonalización. Y sin embargo la cultura española no es la que abrió brutalmente las puertas a esta invasión sino que hizo posible, en alguna medida, un mestizaje bajo el signo religioso. La Conquista propició la modernización, pero no una modernidad antitética de los valores indígenas. El cambio profundo sobreviene en América cuando se produce la destrucción del Reino de Indias, e irrumpe la

modernidad liberal anglofrancesa que, paradójicamente, trae consigo el apoyo a nuestra liberación de la España colonizadora.

Por esa liberación deberíamos haber vuelto a nuestras fuentes, tanto indígenas como hispánicas, y esencialmente a la mestización desplegada durante tres siglos, liberados de la tutela española pero también de sumisión a nuevas potencias. No fue así, sin embargo. Como lo dijo hace años Octavio Paz, rompimos con España y a la vez con nuestras tradiciones indias y mestizas. Fue una etapa de antítesis con la totalidad del pasado, el afán de *ser alguien* – como diría Rodolfo Kusch – por imitación de las naciones progresistas del siglo XIX.

Con razón había de irrumpir una literatura indigenista que vino a expresar, con Ciro Alegría, el resentimiento y postergación del indio peruano; Alcides Arguedas, en *Raza de Bronce*, llegó a afirmar el efecto desintegrador de la escuela. El indio no debería ir a la escuela porque esa escuela destruye su cultura. Erróneo es igualmente, para combatir esa situación, traer a las ciudades al indígena como espectáculo, adornarse con su canto, su lamento, su rito, su alfarería, su tejido, haciendo de estos elementos un dato más en la vertiginosa multiplicidad de la urbe, sin comprender su sentido y origen, y sin sentirlos como propios.

El otro extremo es ver a América desde Europa. América como receptáculo, como extensión del proyecto europeo, tierra para la realización de una utopía (o no-tierra). Esto contiene parte de la verdad, corresponde a un tramo de la expansión europea pero a la vez alcanza un límite, y una respuesta original americana.

Todo en la cultura europea parece ser impulso hacia afuera, hacia más allá de sus límites. Alienta en el hombre occidental una voluntad de dominio, pero a la vez una cierta idea de liberar y civilizar a los demás pueblos. El etnocentrismo que signa el proceso de su evolución es ciertamente único y singular. Europa ha expandido bienes y males por el mundo, destruyendo antiguas culturas, o modificándolas en parte. Quizás el único ejemplo que hoy se presenta de una real continuidad modificada de la cultura occidental fuera de Europa sea, paradójicamente, América. En otros puntos del globo el europeo pisó, depredó, civilizó y finalmente se retiró sin dejar huellas de su cultura. Pero quien llegó a nuestra América no fue el europeo sino el español, fruto de su propia mestización cultural, lenta y compleja, que recibió aportes considerables del Oriente.

En América Latina vino a cumplirse, pues, una vocación universalista de España, a despecho del puro imperialismo monárquico, o unido al mismo.

Con el tiempo, ese orgullo español, esa voluntad de identidad que caracterizó a España, vino a instalarse entre nosotros y sin limitar nuestro diálogo con otros pueblos nos llevó a defender lo que éramos por herencia, paisaje, ubicación histórica y destino geopolítico.

El hispanoamericano no mira hoy la realidad del subcontinente con ojos indigenistas ni con mirada europea, tampoco con los ojos de la España descubridora. Ve en su propia cultura una dolorosa mestización que, al hacerse consciente, merece ser continuada y reivindicada como realidad nueva.

No es solamente legítimo sino, a nuestro juicio, totalmente imprescindible, rastrear la identidad de un pueblo a través de la totalidad de sus manifestaciones culturales, gestos, evolución histórica, ritos, símbolos, danzas, cantos y leyendas. Este sustrato básico, que constituye el eje de la cultura popular, se halla relacionado, por constantes de identidad, valores y formas, con la cultura ilustrada, las artes, las ciencias y el pensamiento. No abriremos aquí la discusión sobre la universalidad de las ciencias, sino que nos limitamos a señalar su enmarcamiento en las culturas, donde todo saber y hacer científico o técnico halla su razón de ser, su emergencia histórica y su justificación filosófica.

Es en el seno de la cultura popular –como lo predicara Rodolfo Kusch– donde podemos hallar, lentamente decantadas y en proceso de creciente autoconciencia, las esencias constitutivas de un pueblo, sus valores y perfil básico. En la América Latina, nos hallamos con el hecho innegable de que la cultura popular ha venido amalgamando y hasta cierto punto homogeneizando modos culturales que hacen la base de nuestro mestizaje, otorgando al hombre latinoamericano un perfil reconocible en el mundo. Por ser la cultura popular más lenta en sus cambios, más fiel a sus núcleos míticos fundantes, y al mismo tiempo sorprendentemente receptiva y dinámica, ha podido elaborar un real mestizaje, una red espiritual que religa a individuos y clases sociales entre sí.

Oswald de Andrade, un modernista brasileño que unió en su obra vanguardia y folklore, se refería a la cultura americana como “antropofágica”. Con ello definía ese carácter abierto y al mismo tiempo fuerte, que permite al americano recibir y asimilar todo tipo de estímulo sin pérdida apreciable de la propia identidad. Kusch usó una expresión un tanto afín cuando habló del enorme poder de *fagocitación* de la cultura popular. Esta condición hace que los pueblos vencidos sean a la larga, históricamente, vencedores.

Las sucesivas alteridades que se han presentado en el ámbito continental, desde el hecho fundante y avasallador de la Conquista, han sido asimiladas y modificadas por la cultura autóctona, en un proceso refractario a la cristalización o el estereotipo, pero asimismo reacio a la disolución total de sus valores y estilo de vida. La cultura popular tiene asimismo la característica de constituirse en escuela a través de sus propias formas de manifestarse. En lo popular, la expresión pura del vivir, el sentimiento y la vitalidad propia del arte se hacen didáctica implícita, conservación de un estilo que es preservado para las generaciones nuevas. Cantos, danzas, música, decires, refranes, narraciones, fiestas, ritos, conforman una totalidad inseparable ligada a un *ethos* cultural y un fondo simbólico.

Por ello, toda búsqueda de la identidad personal y comunitaria emprendida por algunos pensadores latinoamericanos concluye finalmente en el estudio antropológico, la indagación del sustrato popular, tanto en sus formas más tradicionales, generalmente campesinas, como asimismo en las más flexibles que se presentan en los medios urbanos y suburbanos. La sapiencia popular ha transmitido en la América hispánica la orientación ético-religiosa de los pueblos que conformaron nuestra base cultural: la religiosidad mítica indígena, el humanismo cristiano, el animismo africano. Todo ello se ha amalgamado bajo el sello de la fe católica, acaso por su sentido universalizante. Por nuestra parte no tendemos a ver este fenómeno como imposición cultural, sino como hecho trascendente de conversión de las culturas a un horizonte común, todavía no plenamente reconocido por las instituciones eclesiásticas.

Prueba de esta real amalgama de ritos y creencias bajo el signo de la catolicidad la ofrecen las fiestas populares. La Semana Santa, símbolo de la muerte y resurrección, ha venido a ser la fiesta más importante y extendida en toda América Latina. Se unen a ella otras festividades cristianas o sincréticas, como la Navidad, las fiestas de los santos patronales, el Corpus, los fuegos de San Juan, la fiesta de San Cayetano, patrono del trabajo, la de San Isidro Labrador, el Carnaval con su fuerza catártica y su mezcla indo-afro-hispano-latina, San La Muerte. Los cultos de la Virgen se superponen a los de Pachamama y Yemayá; la Pascua anuncia el triunfo de Cristo sobre la muerte y el pecado; el medieval San La Muerte recuerda al hombre del pueblo su destino cierto, la finitud. Se agregan a ello otros mediadores, caros a la mentalidad popular tanto católica como animista. Los muertos, los santos bandidos, los gauchos santos; también el Diabolo, “bailarán

de la noche”, los aparecidos, los duendes, los espíritus traviesos que pueblan el campo y la ciudad.

Otro fenómeno análogo de intercambio entre los niveles popular e ilustrado de la cultura lo ofrecen las danzas, cantos, música difundida en América. En nuestro campo y poblaciones urbanas o suburbanas se difundieron productos del salón europeo como los danzones, el pericón, y luego el vals y la contradanza. Los llamados cantos y bailes de la tierra, de origen indígena o mestizo, se entrecruzan con la inmensa riqueza cultural de las poblaciones negras generando nuestro folklore tanto rural como marginal de las ciudades.

El bambuco en Colombia, el joropo en Venezuela, el sanjuanino en Ecuador, el gato y el cielito en la Argentina, la cueca en Chile, conformaron la base de una rica cultura musical que amalgamó las clases sociales recibiendo del pueblo su cuota más novedosa. El tango es magnífico ejemplo de creación original popular, cuya fuerza simbólica y expresiva atrajo a ciudadanos de otras capas sociales y los “convirtió” a un nuevo estilo. El tango, alegre y triste como el alma popular, es marca de identidad del pueblo rioplatense, y se hace cauce en el tiempo de su poesía y filosofía de vida.

¿Cómo referirse a la identidad latinoamericana sin atender a este mundo rico y variado de creencias implícitas y explícitas, de herencias vigentes o semiolvidadas que vuelven a hacerse presentes, de otro modo, a través del trabajo creador del hombre solitario, del intelectual, del científico? ¿Cómo desconocer incluso que ha sido la cultura popular la que ha fecundado, enriquecido y orientado las creaciones poéticas, dramáticas y novelísticas más valiosas del continente? ¿Cómo olvidar asimismo que el pensamiento americano se viene nutriendo de esa fuente?

Bastaría recordar las obras de Rómulo Gallegos, Miguel Ángel Asturias, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Juan Draghi Lucero, Juan Carlos Dávalos, Bernardo Canal Feijóo, Rodolfo Kusch, para mostrar hasta qué punto grandes creadores del arte recrean y diversifican, continuándolas en distintas escalas de elaboración y autorreflexión, las formas y mensajes de la cultura popular; también es justo observar, que sin esta cuota de recreación, reinterpretación y conciencia reflexiva, la cultura está expuesta a un proceso de deterioro e inercia.

Es justamente esta ligazón entre cultura popular e ilustrada un rasgo de vitalidad de los pueblos latinos, y en particular de Hispanoamérica, de Iberoamérica. Sobre esa base de creación

eminentemente simbólica, se apoya la lectura filosófica de Samuel Ramos, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Kusch, Canal Feijóo, Mayz Valenilla, y tantos otros pensadores y estudiosos que han descubierto el valor humano y la seminalidad fundante de la cultura popular.

El imaginario social que preocupa a algunos estudiosos de nuestras letras se reduce a las figuras de la palabra escrita, o a menudo se amplía a las imágenes reproducidas por la televisión o el cine, imágenes que sin duda ingresan en la mentalidad popular. Pero la asimilación de tales imágenes, y su valoración e incorporación dinámica a la cultura, sólo se hace plena cuando coinciden con aquellas figuras simbólicas que subyacen al alma popular.

DEL HUMANISMO AMERICANO A LA CRISIS POSMODERNA

Como muchas veces lo hemos afirmado, en nuestra opinión, la significación americana surge en la expansión y reinterpretación de la cultura hispánica motivada por su irrupción en un mundo otro, con culturas y lenguas diversas que la modifican.

Asentado nuestro convencimiento de que la identidad es defendida, buscada y en parte teorizada desde los siglos coloniales, es innegablemente en el proceso emancipatorio de nuestras naciones donde se articula el discurso de la identidad, con sus contradicciones y aperturas. A partir de Echeverría, Alberdi, Martí y Gavidia, Sarmiento y Andrés Bello, se replantea con fuerza el tema conflictivo de una identidad que es afirmada, ambicionada y a la vez negada, de un idioma que nos modela y a la vez modelamos, de raíces que quisiéramos borrar, redescubrir o exaltar. La Organización Nacional no estuvo al servicio de la herencia indohispánica sino pendiente de modelos nordatlánticos, progresistas. No por ello debemos desterrar ese tramo de nuestra historia, pues forma parte de ella.

La tradición cultural es retomada por generaciones posteriores. En Manuel Ugarte, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Vasconcelos, Justo Sierra, Alejo Carpentier, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, B. Canal Feijóo, Carlos Astrada, Manuel Gonzalo Casas, Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea, E. Mayz Vallenilla, queda imborrablemente delineado un itinerario reflexivo que afirma la compleja realidad americana, construida sobre la pluralidad racial, los símbolos del mestizaje, la imbricación de lo popular y lo ilustrado.

La Modernidad ha tenido en su desarrollo una innegable vocación de ir más allá de las etnias y las nacionalidades, traspasando

y destruyendo las culturas originarias. Se llama modernización a la modificación económica y política de las naciones bajo el impulso transformador de nuevos patrones científicos y tónicos, y modernismo a la transformación filosófica y artística que acompaña a este movimiento. La emancipación subjetiva es la característica dominante de la modernidad. Se le atribuyen rasgos característicos de abstracción, futuridad, individualización, liberación y secularización (Marshall Berman) que definen un estilo cultural nuevo.

América vivió su especial “modernidad”, la modernidad que trajo el español y que fue ampliando progresivamente sus capacidades de transformación hasta convertirnos en sociedades semi-modernas, históricas, abiertas, pero ligadas a símbolos y valores.

La corriente occidental iluminista nutrió la fase liberal de la cultura americana. No cabe duda de que fueron las ideas progresistas del liberalismo económico y político europeo las que hicieron posible nuestra emancipación, alentada por Francia e Inglaterra. Las clases ilustradas se desgajaban de España, pero también del pasado colonial, mestizo, de la doble raíz humanista e indígena gestora del humanismo americano.

La intolerancia del siglo XIX enfrentó duramente a ambas corrientes culturales y políticas, una considerada como barbarie, aunque constituía el tronco histórico de América, la otra considerada como civilización, por traernos un estilo ya hecho a la manera de las naciones progresistas.

Los protagonistas del liberalismo político en el siglo pasado conformaron una parte de la nación, crearon sus instituciones y promovieron un tramo de nuestro desarrollo. Pero examinemos un poco sus núcleos significativos: su modelo era la sociedad anglo-francesa-norteamericana constituida como sociedad urbana, industrial, laica y progresista, erigida sobre los ideales económicos del libre comercio puestos al servicio del desarrollo industrial. Sus principios eran racionalistas y morales dentro del ámbito reducido del despliegue de esa sociedad civil, tácitamente racista y etnocéntrica.

Alberdi y Sarmiento alentaron por igual la inmigración europea, convencidos de que éramos el país blanco de América, demorado por restos de indigenismo y herencia hispánica. Imitar el desarrollo británico era moralizar, elevar el nivel de la sociedad, purificarla de la incuria y el atraso atávicos. Sabemos también que en la práctica aquello que condenaron se les impuso finalmente como parte ineludible de la realidad a la que pretendieron moldear en un esquema

ideológico. Sarmiento conforma el mito literario de Facundo, al que condenó como agente de la fatalidad y del legado hispanocatólico, bárbaro y rural.

Para la ideología liberal organizadora no había núcleos previos identificatorios de una cultura que merecieran ser propagados o propuestos a la comunidad; tampoco patria latinoamericana común, sino naciones separadas, cuyo cometido básico consistía en ir extendiendo su frontera interior a expensas del indígena o del criollo. El accionar de los libertadores, también imbuidos de filosofía liberal pero con ideales de servicio a los pueblos, había quedado atrás.

Hicieron coincidir la identidad nacional con un esquema fabricado, con instituciones respetables copiadas de las grandes naciones, con leyes y estatutos que distaban en gran medida de interpretar la total y áspera realidad americana. No obstante, su accionar dio frutos en el país que somos, y esos frutos son los de nuestra educación, sociedad política, universidad, derecho, etcétera.

Esta corriente descuidó ocuparse del perfil antropológico real de nuestro pueblo, de las sociedades provincianas, de las clases humildes, ligados al *ethos* católico y a la formación mestiza.

Sin embargo nuestra sociedad produjo prontas y sucesivas respuestas tanto políticas como culturales, artísticas, en favor de la identidad profunda. Debemos ver el género gauchesco, creación rioplatense, como expresión legítima del *ethos* popular encarnado en escritores ilustrados que representan en el siglo pasado una polémica toma de conciencia. Ascasubi con *Santos Vega*, Hidalgo con sus *Cielitos*, Hernández con su *Martín Fierro*, llegan a expresar la cara oculta del proceso triunfante de la modernización y modelización del Estado sobre pautas liberales.

Vemos hoy ese proceso con mayor homogeneidad de la que en realidad tuvo, por esa unificación del detalle que suele producir el friso histórico, especialmente visto desde una sola perspectiva. Mucho cabría decir también, en relación con el despertar de esa conciencia nacional en los intelectuales argentinos. Un estudio de Adolfo Prieto (*El criollismo en la formación de la conciencia nacional*) pone en evidencia la necesidad que sintió la clase dirigente de rescatar símbolos de unidad nacional frente al avance de las clases inmigratorias que transforman al país en una mezcla cosmopolita. El criollismo no fue sólo una respuesta espontánea sino incluso una clave organizativa, un señuelo que permitía la reordenación de la

cultura ante la posibilidad de su fragmentación. Ese designio habría permitido que Lugones valorizara al *Martín Fierro*.

De aceptar esta tesis estaríamos ante una manipulación de la simbólica popular con fines políticos. Aunque no nos convence plenamente, puede servirnos de alerta para otros momentos similares.

¿HUMANISMO O POS-MODERNISMO?

Las diferencias de enfoque se hacen explicables por la negación neoliberal de parte de nuestra historia y cultura. Los liberales ponen el acento en el nacimiento de nuestros países como secuela de la revolución burguesa que llevó adelante ideales de ilustración, racionalismo y modernización de la sociedad. Así, desde el comienzo, la identidad político-cultural de las naciones latinoamericanas estaría signada por anhelos de libertad y prosperidad económica, e inevitablemente lanzada a la imitación de los modelos generados por la sociedad hegemónica de los siglos XIX, XX y aún modalidades del presente siglo.

Al aceptarse esta tesis sin dudar, se acepta también, acríticamente, la legitimidad de improntas culturales, modos, costumbres, tendencias, roles sociales, fundamentaciones filosóficas y patrones educativos gestados en las tierras prósperas del Norte, dentro de su propia tradición y *ethos* cultural.

Se ignora el hecho de que las naciones no surgen de un día para otro por una voluntad política, y en cambio tienen raíces en un complejo espiritual ecológico que abarca un paisaje propio, y a veces un lento mestizaje de razas disímiles, la formación de un imaginario simbólico, un lenguaje, un reservorio de mitos y pulsiones sociales por los cuales se expresa todo un pueblo en sus diferentes capas sociales.

Algunos sociólogos hablan de la problemática latinoamericana moderna como de un proceso de extensión de la problemática euronorteamericana. Prefieren dejar de lado “el misterio ontológico de la cultura”¹ y abocarse a las tensiones originadas por la expansión de nuevas atmósferas de modernización técnica.

1. Bruner, José Joaquín. *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*. CLAEH, 1987

Según Bruner la corriente de la posmodernidad surge como una radicalización de la crítica a la modernidad a la vez que desvincula la superación de su crisis de cualquier propuesta religiosa. Esto hace que para nosotros se trate más de una hipermodernidad que de una posmodernidad. Tal orientación se hace notoria en los ámbitos universitarios. Ihab Hassan caracterizó al momento posmodernista como deconstrucción, ejercida fundamentalmente con relación a la cultura occidental y sus instituciones.

Ese momento se ha caracterizado por la negación del logos, el sujeto, la historia, los grandes relatos que dan sentido al devenir. El descubrimiento y la pérdida de los relatos maestros traerían consigo un individualismo exacerbado.

En la expresión literaria empezó a dominar el pastiche, la parodia, la fragmentación; los proyectos e ideales fueron sustituidos por un hedonismo y una pluralidad falsa de opciones que pretendieron colmar la vida. La literatura se convirtió -no por primera vez- en *collage*, citas, injertos, alegoría, cruce de textos: una pos-literatura que merecía una pos-crítica. Baudrillard: “No hay trascendencia sino la superficie inmanente del desarrollo de las operaciones, de la producción y el consumo, el logos es sustituido por la era proteica de las redes, por la era narcisista y proteiforme de la conexión, el contacto, la contigüidad, del *feed-back*, de la interfaz generalizada”.²

Queda la imagen de una gran pantalla donde los signos, el cambio, la intrascendencia, la velocidad, la fluidez, circulan y rotan incesantemente, dice Bruner. EE.UU. es el modelo posmodernista, pese a los intentos de algunos dirigentes por recuperar las raíces éticas del protestantismo. Se habla de anomia, inseguridad, temor al caos.

El filósofo Jürgen Habermas, que visitó hace un tiempo la Argentina, ha sido un agudo crítico de estos procesos de la posmodernidad. En nombre de la razón progresista y de una ética laica, defendió la Modernidad como proyecto inacabado. Esto hizo que algunos de nuestros compatriotas se sintieran identificados con él, alentando el desarrollo de un proyecto que los países periféricos no pudieron realizar.

Sin embargo, hay razones para pensar que ni el modelo moderno fue plenamente adoptado por América, ni tampoco lo ha sido el modelo posmoderno. Acentuar cualquiera de ellos significa para

2. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*. Anagrama, Barcelona, 1984.

nosotros desterrar como extravagantes o pasadas las “supervivencias precolombinas, mestizas o barrocas de América” (Bruner). Quedarían como residuos culturales a ser superados por la “civilización”. Estaríamos incurriendo nuevamente en el viejo error de la superioridad europea, ya no creíble ni para los propios europeos pensantes, críticos, estudiosos.

Si se abre una etapa pos-moderna, y en este caso la palabra estaría cargada de otras valoraciones, tiene que ser por superación de la antinomia antiguo-moderno, y no por eliminación de uno de los términos. A nuestra América le corresponde, en consecuencia, la adjudicación de una transmodernidad asumida desde sus propias tradiciones.

Por otra parte, cómo podríamos aceptar desde América que el modelo euronorteamericano es lisa y llanamente mejor para nuestros pueblos, si vemos críticamente muchos de sus errores y falencias morales, e incluso estamos empezando a padecer las terribles consecuencias del desequilibrio ecológico desencadenado por sus excesos.

La posmodernidad latinoamericana no es tal sino una permanente manera de reconciliar lo viejo y lo nuevo, lo indígena y lo europeo, lo criollo y lo moderno. Nuestros pensadores y escritores, así como los políticos que intentan captar la esencia popular, afirman la perduración de un modo propio, que no significa mero folklorismo. Frente a Habermas surge la imagen de pensadores americanos como Manuel Gonzalo Casas y Eduardo Azcu, críticos de la Modernidad y también de la superficial y eurocéntrica Pos-modernidad. Pero toda esa corriente americanista se sintetiza y resume en la figura de Rodolfo Kusch, hoy cada vez más estudiado por las jóvenes generaciones.

Kusch enunció un concepto de geocultura americana que pone en evidencia la novedad de nuestro carácter y la fuerza modeladora de un entorno propio en su conformación. Valorizó especialmente los núcleos populares como reservas de identidad, frente a los grupos sociales desculturizados que se identifican fácilmente con los modelos propuestos desde la red comunicacional. La pauperización y dispersión de esos grupos populares, especialmente en grandes ciudades latinoamericanas, puede poner en duda ese carácter de reserva cultural, que sin embargo se mantiene en la América profunda, en las provincias, la selva o los pueblos semicolonizados por los medios de comunicación al servicio de la “globalización” tecnocultural. En las clases medias urbanas suele prevalecer

la involuntaria obediencia a esos modelos, en tanto una franja de intelectuales y docentes lúcidos intentan abrir nuevos caminos.

De una u otra versión surgen asimismo proyectos políticos disímiles. En un caso se trata de impostar un modelo europeo o nordatlántico considerado insuperable. Sus ejes son la sociedad civil, los derechos humanos –especialmente restringidos a la libertad de expresión y a los derechos individuales– la modernización social y la informatización educativa para tornar la sociedad más funcional y eficiente. Sus móviles son la obtención de mayor confort y seguridad para una parte de la ciudadanía; su costo es el profundo desequilibrio social, pues gran parte de la sociedad no entra en el esquema y se halla condenada al hambre o la marginalidad. En el otro caso se afronta un riesgo histórico, que parte de la convicción de que cada sociedad tiene el derecho de generar su propio modelo de organización política, desarrollo técnico y evolución educativa.

Los teóricos de lo americano quedan para algunos como un remanente del pasado, en tanto que los nuevos teóricos de la planificación mundial ocupan lugares que les ofrecen los organismos internacionales, muchos de ellos negando su pasado socialista, clasista y materialista. Nosotros hemos preferido apostar a la cultura, al redescubrimiento del hecho americano en cuanto tiene de acontecimiento cultural, histórico, filosófico y religioso.

CULTURA Y MODERNIZACIÓN

Los distintos momentos de modernización de la cultura americana, partiendo de su instauración en la etapa moderna, con la inicial modernización de la cultura indígena, permiten apreciar un proceso muy particular en su evolución y progresiva definición, lo cual nos induce a hablar de un *ethos* indohispánico, criollo, que ha vertebrado modalidades y técnicas, variantes culturales y sucesivos cambios. ¿Ha sido América plenamente moderna?, nos preguntamos. Y si lo ha sido, ¿acaso no cabe reconocer que la suya es una modernidad *sui generis*, marcada por el respeto a la naturaleza, la pervivencia de las culturas autóctonas, el diálogo intercultural y el desarrollo de un estilo humanista?

Todo hace suponer que la cultura indígena, con su fuerte sentido de la sacralidad y peso telúrico, y la cultura hispánica, con su modo religioso cristiano, marcado por el humanismo y el valor de la libertad, conformaron cierto sustrato básico del hombre hispanoamericano, cierto modo inédito de resolver la contradicción naturaleza-cultura, o libertad-pertenencia. Ya en el humanismo latino e hispánico existía en germen esa posibilidad de reconciliar el mito y la razón; latía en el alma de los humanistas la esperanza de plasmar históricamente ese ideal de vida: la construcción de una sociedad nueva. América vino a ofrecer la historificación cierta y progresiva de ese ideal, al presentar un espacio nuevo y culturas paulatinamente apreciadas por el español cargado de mesianismo y utopía.

Hubo momentos fuertes de modernización americana, y cada uno de ellos generó respuestas de identidad creciente:

1. La modernización de las culturas autóctonas por la Conquista y la mestización (sólo al mencionar la introducción del cristianismo,

la escritura, el libro, las armas de fuego, el bronce, el vidrio y las industrias podemos medir esa distancia).

2. La emancipación, con la fractura ideológica de los grupos dirigentes.
3. La organización nacional, que sella una división entre instituciones y pueblo.
4. Las revoluciones nacionales, con su cuota de modernización independentista.
5. La crisis posmoderna con su extensión mundial, y la particular problemática que genera en América Latina.

Una vez más se plantea: mimetismo o reelaboración creadora. Dependencia a la reordenación mundial dictada por los imperios y favorecida por el totalitarismo tecnotrónico, o liberación a partir del sujeto personal histórico de los pueblos.

Riesgos de la aplicación irrestricta del proyecto posmoderno en América Latina:

- Finalización del proyecto histórico de los pueblos. Condena del modelo imitativo.
- Peligros de las nuevas tecnologías al ser aplicadas a nuestra sociedad.
- El hombre se convierte en esclavo y no señor de los instrumentos.
- Disolución del *ethos* nacional.
- Indefensión y pérdida de valores.
- Debilitamiento de patrones culturales.
- Destrucción de los lazos comunitarios.
- Proliferación de las drogas, alienación, suicidio.
- Narcisismo. Falso sentido de la libertad.
- Incremento de grupos moleculares sin lealtades nacionales.
- Polución y destrucción de la atmósfera y los mares. Destrucción de especies.
- Modificaciones climáticas. Destrucción del hábitat.
- Injusticia social creciente, exigida por grupos privilegiados. Frivolidad de las clases pudientes. Argumentos racistas, razones de “excelencia”.
- Destrucción de la educación al servicio de la cultura. Relegación del maestro.
- Educación despersonalizada,
- Automatización, mecanización, cientificismo.

LA TRADICIÓN DE LOS PUEBLOS HISPANOAMERICANOS

En el reconocimiento de la temporalidad inherente al despliegue de toda cultura se hace necesario aceptar la diversidad que adquirieron, en las culturas individuales o grupales, la conciencia del tiempo y el ritmo acordado al devenir. Algunas de ellas han intuido la evolución como mal y deterioro, preservando esas estructuras en la rememoración del *arjé* o principio. Otras, en cambio, han tendido a desarrollar activamente esas estructuras fundantes en un proceso evolutivo que invierte el rumbo tensional del tiempo hacia el *esjatos* o realización futura. El judaísmo es un ejemplo típico de esta actitud, que impregna el desarrollo dinámico de Occidente.

Nostalgia del pasado y tensión hacia el futuro juegan de manera compleja en las culturas modernas de Europa y América, vertebradas por las diversas modalidades de una antropología cristiana. Sin pretender simplificar aquí tan compleja cuestión creo oportuno indicar dos vertientes suficientemente apreciables: la de los pueblos sajones, marcada por el dinamismo científico-técnico y la convicción protestante sobre el valor de la realización mundana; y la de los pueblos latinos, asentada en el catolicismo y en las culturas populares, aunque parcialmente influida por aquélla. La incentivación actual de los intercambios entre modos y estratos culturales diversos hace difícil mantener estas distinciones en forma rígida.

Aceptamos la noción dinámica de *tradición* que ha sido expuesta por Hans-Georg Gadamer,¹ noción que supone la permanencia de una

1. Véase Hans-Georg. Gadamer, *Verdad y método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad, española por Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito. Ed, Sígueme, Salamanca, 1977, (Ed. original, 1965).

identidad pero asimismo su renovación parcial y evolución dentro de determinadas constantes. Sedimentación e innovación serían, según Gadamer, momentos cuya conjugación asegura la vitalidad de una cultura. Sin el primero se vería privada de un auto-reconocimiento indispensable para ser una cultura; sin el segundo podría caer en lo meramente repetitivo, y a la larga se vería expuesta al deterioro y extinción por falta de estímulo autocomprensivo.

Aunque cambiante, la identidad –que con Ricoeur podríamos llamar, en verdad, *ipseidad*²– asegura la unidad de una historia sea ésta individual o colectiva. La pertenencia de un grupo de individuos, o mejor de personas, a un espacio-tiempo común puede ser negada u olvidada por ellos mismos pero es un hecho que constituye el fondo de su arraigo real. Sin determinarlos totalmente los abarca y modela.

Ricoeur afirma la idea de tradición como mediación activa que reactualiza el pasado a través de las interpretaciones que nos convierten en contemporáneos del mismo. Retoma la idea gadameriana de historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), para decimos: “Si no hacemos la historia, tampoco somos hechos por ella. Somos responsables por un pasado recibido, pero bajo la condición de una transmisión generadora de sentidos nuevos” (p.69). Y no existe real transmisión sin una recepción activa, reinterpretativa. Casi diríamos poética.

Se pone en evidencia la naturaleza fuertemente hermenéutica del momento presente, en que algunos hombres y mujeres de esta región del mundo se cuestionan sobre su propia identidad, refuerzan su interés en el pasado histórico y exhuman las obras liminares que conforman su acervo tradicional.³ Tal movimiento de autocomprensión nos permite hablar de la madurez de una cultura, la hispanoamericana o con más amplitud latinoamericana, que ha alcanzado en el breve periplo de quinientos años, y en medio de condiciones de vida ciertamente penosas y conflictivas, un alto grado de desarrollo de su propia axiología y del abarcamiento filosófico de la misma.

Ubicar el inicio de este periplo en el siglo XVI –o los finales del anterior– no significa un desconocimiento del arraigo que ha

2. Ricoeur, Paul. “La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia”, En *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires, 1984.

3. Entre los autores más destacados, dentro de una nómina que es extensa, podemos mencionar a Enrique Pupo-Walker, Raquel Chang-Rodríguez, Alfredo Roggiano, José Juan Arrom y Roberto González Echevarría.

mantenido y mantiene América Latina en las culturas aborígenes, que nos negamos a denominar “precolombinas” por parecemos que tal denominación da a esas culturas por clausuradas. Tampoco se trata de privilegiar el aporte hispánico, sino, antes bien, de aceptar objetivamente que es el encuentro de pueblos y culturas, la mestización racial y en forma más amplia cultural, lo que funda en la tierra y en la historia una cultura nueva.

Ni el indigenismo, nacido del resentimiento –hasta cierto punto justificable– del avasallado; ni el hispanismo, abroquelado en una soberbia etnocéntrica insostenible, dan cuenta plena del *factum* histórico que es la América Latina, dramáticamente generada en la mutua imbricación del “Oriente” indígena y el “Occidente” español. Cabe observar, sin embargo, que España es en Europa lo menos occidental, lo menos típicamente europeo de ese variado conglomerado de pueblos que designamos, en forma global, como Occidente.

Nadie ignora que ha sido la España medieval, fecundada por el impulso moderno del humanismo italiano la que, continuando y ahondando una tendencia integradora muy propia de los pueblos mediterráneos, hizo posible la continuidad del proceso civilizatorio grecolatino cristiano en una instancia nueva y original. La vocación integradora hispánica, que había desplegado un admirable proceso durante los siglos medievales, queda clausurada en su propio territorio al labrarse la unidad férrea de sus reinos, al congelarse su gramática, al ser expulsados los elementos foráneos o no incorporados a su voluntad de unificación; pero es en ese mismo momento cuando se abre, allende el Atlántico, un nuevo proceso de integración que habría de cumplirse, más allá de la voluntad del conquistador, bajo el signo católico. Más aún, si atendemos al sentido universal del catolicismo o la catolicidad, podríamos llegar a intuir que tal etapa sólo en nuestra América ha venido a cumplirse, al ser incorporado el indígena e incluso el africano a la Cristiandad, no puramente a España, ni aún a Roma.

El cristianismo, itinerante en las culturas, viene a cumplir en América una etapa nueva, que llega a diferenciarse netamente o incluso a confrontarse con la Cristiandad europea. En ésta se acentúa la tónica del protestantismo, el racionalismo y la pragmática; en aquélla se hacen visibles los valores morales, religiosos y populares del catolicismo, su apertura a la integración de los pueblos.

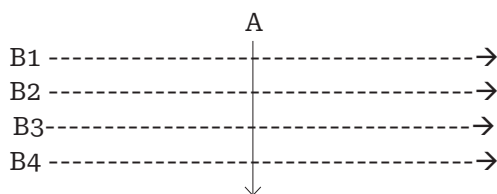
No comparto la óptica que tiende a ver el proceso de nuestra cultura como la superposición de una cultura sobre otra, ni como

resistencia y ocultación frente a la pretendida imposición. De hecho ha prosperado en nuestro subcontinente una lenta y progresiva integración de culturas disímiles, que se da desde luego con más intensidad y armonía en los reductos de la cultura criolla, y se hace más difícil de constatar en los conglomerados urbanos europeizados, sin estar tampoco ausente de ellos.

Si el indígena vino a descubrir en el invasor un alfabeto, una ley, un sentido histórico y una profecía de redención –que incentiva las rebeliones autóctonas– es necesario recordar que el español, aunque inducido también por incentivos de codicia y dominación, vino a esta tierra a quedarse, reconociendo un cielo nuevo y una tierra nueva donde rectificar, plasmar o diversificar su propia condición. Uno descubría la imprenta, la pólvora y el vidrio, en esos hombres blancos y barbudos que tenían un nuevo modo de vivir el tiempo; el otro volvía a hallar la perdida sacralidad de la existencia, el trabajo manual, las dificultades para crecer en el seno de una naturaleza a la vez ubérrima e indomeñable.

En sus descendientes había de gestarse un humanismo nuevo, comparable al griego-judeo-cristiano que los humanistas habían redescubierto; el humanismo latinoamericano. Hay una íntima correspondencia entre la utopía humanista y América; si aquélla, desde sus fuentes, viene intuyendo la tierra nueva, es sin duda América como realidad concreta la que incentiva la utopía europea en los siglos XVI y XVII.

Digamos pues que en esta rápida síntesis de cinco siglos se ha mostrado la pervivencia y autoconciencia creciente de una tradición cultural que se afirma en sucesivas confrontaciones originando instancias disímiles pero ligadas en un eje de crecimiento. En el siguiente diagrama intento sugerir el avance del eje estructurante axiológico a través de etapas que aportan variantes coyunturales.



Una evaluación amplia del periplo cultural o histórico latinoamericano muestra, a grandes rasgos, la presencia de tres grandes momentos o instancias:

1. Desde 1492 hasta fines del siglo XVIII

Constitución de la cultura mestiza. Procesos diversos dan lugar, no sin parcial genocidio, a la conformación cultural básica indoamericana bajo el signo de la catolicidad. Unificación lingüística hispánica. Aporte cultural del esclavismo negro.

2. Desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, prolongándose en parte en el siglo XX

Conflicto de la cultura mestiza con la modernidad anglosajona y francesa. Introducción de las ideas liberales, cambios estructurales de la economía y la sociedad americana. Triunfo del proyecto político liberal. Fragmentación política de América Latina. Nueva inmigración.

3. Siglos XX-XXI, con acentuado incremento a partir de 1930

Reafirmación de la identidad cultural hispanoamericana con incorporación de la modernidad. Resurgimiento del proyecto de la liberación o integración. Surge en grupos de pensadores, científicos y artistas una conciencia cultural americanista, una valoración de la cultura hispanoamericana.

A partir de los años 60 se abre una cuarta etapa de modernización de América Latina, signada por la revolución tecnológica y las tendencias globalizantes de la economía.

Sin duda, en el esquema propuesto, existe cierta linealidad global que simplifica tensiones y conflictos menores, ciclos históricos breves o particularidades regionales. Pero el conjunto sigue siendo válido para mostrar el despliegue de una tradición cultural que se asienta en el proceso de los tres primeros siglos, el cual conforma un perfil bien marcado, y que vive en el siglo XIX la confrontación más violenta al recibir las corrientes de una modernidad no hispánica, no católica, cuyos valores y aportes entran en colisión con la cultura criolla; es el conflicto generalmente aludido por el binomio *civilización* (europea) versus *barbarie* (americana), el que suele esgrimirse con acento peyorativo para el segundo término.

Reconocemos asimismo que la última etapa esbozada, si bien no es uniforme y abarcadora, se perfila claramente en distintos planos: los movimientos políticos de reivindicación cultural; las expresiones del arte, el derecho, las letras, la filosofía; el generalizado resurgimiento del proyecto de la integración y liberación del continente.

En la continuidad y relación de las sucesivas etapas es donde descubrimos el avance y autorreconocimiento de un proceso original.

TRANSMODERNIDAD: FUSIÓN DE ORIENTE Y OCCIDENTE EN EL NUEVO MUNDO

No será ocioso detenernos un poco más en algunos rasgos y aspectos de nuestra cultura que sustentan hoy una amplia toma de conciencia americanista, presente en distintas expresiones. El tema de la Conquista –expresión que ha consagrado la costumbre y que responde sin duda a la aceptación del hecho primario de la invasión y la posesión de la tierra– fue dando lugar a una rica reflexión que otorga relevancia a la irradiación cultural del conquistado y del conquistador. Es lo que ha llamado Fernando Ortiz, con intuición certera, un proceso de *transculturación*.

El Reino de Indias se nos presenta como el suelo cultural ineludible que debemos recuperar para saber quiénes somos, y su exploración –en la que cabe tan importante lugar a las “escrituras”– nos entrega muchas sorpresas. El español de América, el indiano, el criollo, el mestizo y el indio conviven en un espacio cultural que adecúa sus leyes a una nueva realidad humana. El feudo americano, la hacienda, la estancia, imponen su estilo rural anacrónico en tiempos en que las ciudades europeas inician aceleradamente su carrera competitiva hacia el lucro y el individualismo capitalista: la encomienda inhumana va cediendo paso a formas de vida más humanitarias que el criollo defiende del poder imperial.

En América halla su marco de expansión la filosofía humanista, abierta a la valoración de las culturas populares, e incluso a su reivindicación social. De algún modo podemos aceptar que late en América –ya en los tiempos hispánicos– una vocación democrática y socializante.

Ni títulos ni privilegios acentuados hacen carrera en esta región, donde parece común aquella afirmación escandalosa del humanismo:

“El hombre es hijo de sus obras”. Ello posibilita cierta paulatina modificación de las pretensiones absolutas tanto del poder político como religioso. La gente indígena se ofrece como ejemplo de vida, e induce no sólo nuevas valoraciones ético-jurídicas, sino hasta un nuevo derecho de gentes, una progresiva ampliación participativa.

La visión inicial del europeo era contradictoria: Colón habló de indios inocentes, ajenos al mal; Pedro Mártir de Anglería ofrece la imagen del indígena sanguinario y caníbal, que rechaza al invasor. La historia iría avanzando, ajena al estereotipo, para mostrar a las nuevas generaciones la realidad del mestizaje, y su aceptación (sin negar a esa realidad su dramatismo, ni a esa aceptación su parcialidad).

Si la utopía europea engendra a América, como lo ha dicho Edmundo O’Gorman,¹ América recrea la utopía europea, generando en Europa misma un movimiento de “recurso” histórico en el sentido de los *corsi* y *ricorsi* de que hablaba Giambattista Vico.² Cuando Europa iniciaba la carrera de la modernidad científica, América le devolvía el espejo de una sociedad anacrónica, traspasada por un nuevo modo de vivir lo social, por una diferente sensibilidad religiosa. Nos sentiríamos tentados de insinuar que en América se gesta, más que una Modernidad *sui generis*, una Pos-modernidad, pero no desde luego en la acepción hoy acordada a esta palabra, sino en el amplio sentido de superación de los contrarios por un nuevo enlace de lo antiguo y lo moderno. Por ello hemos recurrido a la noción de Transmodernidad. Una Modernidad aceptada, criticada, modificada, rechazada en sus excesos. Es la presencia del humanismo erasmiano, cervantino, teresiano, en América, la que contrasta con el pensamiento de Hobbes o de Maquiavelo.³

La etapa fundacional, hoy redescubierta en sus textos, y explorada en la pervivencia de las culturas indígenas americanas que por el español accedieron a la escritura, pero siguieron entregando oralmente su caudal simbólico y sapiencial, funda el *ethos* hispanoamericano en un sentido de la dignidad del hombre y la mujer,

1. Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. FCE, México, 1958. También del autor: *La idea del Descubrimiento de América*, UNAM, México, 1976.

2. Mencionaremos, entre otros: Colegio de España: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937, Universidad de México: *Tomás Moro la utopía realizada*, México, 1972.

3. Véase W. Reyes Abadie, *Crónica del Uruguay Fascículo 2: La realidad indoamericana*, Ediciones de la Banda Oriental. México, Montevideo, 1981.

en un respeto a la naturaleza ya abandonado por el europeo, en una creciente aplicación de la justicia social, en contraste con la rígida división de clases y el economicismo vigente en la sociedad moderna. No es posible ignorar el peso de las culturas autóctonas en la conformación de ese sustrato ético-religioso, como lo prueban suficientemente los trabajos históricos, antropológicos y filosóficos de Ángel Garibay, Miguel A. Portilla, José María Arguedas, Rodolfo Kusch⁴ y muchos otros autores.

La literatura ha dado cuenta de todas las etapas de nuestro ciclo cultural, ofreciéndonos un privilegiado reservorio que abarca obras netamente historiográficas, testimonios, crónicas y esbozos novelescos, además de incluir textos que se afirman como continuidad estética de géneros occidentales. Son precisamente aquellos textos, difíciles de encasillar, los que hoy llaman la atención de los estudiosos, al revelarles claramente los signos de una emergente novedad americana.

La penetración del iluminismo europeo en los grupos dirigentes, a partir de fines del siglo XVIII, genera un subsistema cultural que modifica los parámetros de pequeñas minorías que con el tiempo empiezan a irradiar una nueva cultura sobre las crecientes clases medias de esta región. Pero no se trata de una victoria cultural absoluta, pese a que haya sido el proyecto político liberal el que triunfa en la segunda mitad del siglo XIX. El conflicto político y cultural entre provincias y puertos, entre representantes de la tradición popular y núcleos europeizados, entre “barbarie” y civilización, hace el fondo de la literatura hispanoamericana del siglo XIX otorgándole fuerza dialéctica, problematización filosófica y hondura expresiva notables. Es de notarse que este dualismo y problematicidad se manifestaron pocas veces o sólo lo hicieron indirectamente en las expresiones de las colonias, cuando la confrontación era la de indígenas y españoles.

La expresión literaria tiende a superar el dualismo por comprensión del conflicto histórico, acercando a los contrarios, o dando cuenta plenamente de ellos, lo cual es un modo de apaciguar el contraste. Las novelas, poemas y ensayos que representan el cuestionamiento cultural promovido por nuevas ideas y costumbres, constituyen la

4. Véase A. M. Garibay, *La literatura de los aztecas*, Mortiz, México, 1978; M. L. Portilla, *El reverso de la Conquista*, México. Rodolfo Kusch, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1978 (2a edición).

más clara afirmación de la conciencia americana en crisis. No podríamos decir que esa crisis haya quedado superada en nuestros días, por el contrario, el siglo XXI prolonga y profundiza en alguna medida los conflictos, sumando a la contrastación de la cultura tradicional americana y la cultura liberal moderna, las sucesivas variantes introducidas por la revolución industrial, la revolución tecnológica y la última etapa, signada por la cibernética.

A cada una de estas etapas le corresponde una redefinición de la cultura hispanoamericana en función de su propia identidad y en parcial apropiación de bienes instrumentales y conquistas técnicas a los que se halla dispuesta sin abandonar sus valores de vida. Desde 1930 en adelante, por fijar un hito, asistimos a un proceso creciente de afirmación filosófica de la identidad latinoamericana que se hace reconocible en una suma de manifestaciones históricas, políticas, estéticas y epistemológicas.⁵ Ese proceso alcanza momentos fuertes, que permiten el crecimiento y afirmación de la cultura, ya sea por resistencia a ciertas formas de dispersión o deshumanización, ya sea por irradiación del hecho político que genera de suyo nuevas instancias reflexivas.

El diálogo Europa/América recorre nuestra historia, creación y política. Ese diálogo tiene lugar entre estratos culturales disímiles, a veces entre clases sociales distintas; pero también, si se extrema el planteo, en el interior de cada uno de nosotros. Un modo de ser auténtico y profundo entra en conflicto con un modo de ser inauténtico, alienado, un estilo de vida que enajena la creatividad y somete al hombre a presiones artificiales. La sociedad planetaria contemporánea que se propone como modelo está más atareada en el hacer y el poseer objetos que en el cuidado del alma o en la creación de una sociedad armónica.

He aquí que el ser americano reclama el *otium* contemplativo que lo relaciona con el humanismo griego y asimismo con las culturas indígenas; defiende un perfil religioso que se expresa libremente en

5. La fecha propuesta coincide con la publicación de una suma de ensayos y obras novelísticas que marcan la conciencia aludida y la superación del mero folklorismo. Así lo muestra la rica novelística de Gallegos, Güiraldes, Rivera, Uslar Pietri, Asturias, Carpentier, acompañada por los ensayos de Mariátegui, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, etcétera, que anticipan una ingente corriente de pensamiento; cuando parece agotada resurge nuevamente como expresión no acallada de una cultura que se descubre a sí misma.

ritos, cultos y fiestas; alienta un ideal social fundado en la justicia; en suma, contraponen su propia axiología al estilo competitivo y pragmático de la sociedad industrial y postindustrial.

La tradición cultural del americano, del latinoamericano, no se dispersa ante lo nuevo, ni tampoco acude a refugiarse en una regresión antihistórica, si hemos de atender a lo que nos dicen los gestos, expresiones y celebraciones de nuestros pueblos. Antes bien, una fuerte estructura tradicional y dinámica asimila y *fagocita*, en el decir de Kusch, todo lo nuevo, mostrando una perseverancia en lo propio.

Nos preguntamos, ¿es la condición mestiza de América Latina la causa de su crecimiento introspectivo, búsqueda de identidad y autoconciencia cultural? Es muy posible que la respuesta a esta pregunta nos ofrezca la clave de nuestra idiosincrasia. La tensión entre polaridades distintas, y el fuerte peso de las culturas de signo religioso que se amalgamaron en nuestra formación, origina un rumbo integrador, que termina por imponerse como constante cultural a los intentos discriminatorios parciales, sean éstos de origen blanco o indigenista. La literatura lo ha expresado muy bien, sin omitir ninguno de estos polos extremos, ni esquivar tampoco una simbolización que a menudo niega la ideología explícita del autor.

Juan Rulfo supo expresar genialmente el núcleo semántico más característico de la conciencia transamericana de este tiempo, la búsqueda de la propia identidad, al concebir a su personaje Juan Preciado, hijo bastardo que es enviado por su madre Dolores a pedir cuentas al padre, Pedro Páramo.

Identidad y alteridad quedan señaladas como constitutivas de nuestro ser en crisis, de nuestra dolorosa conciencia de ser americanos.

IDENTIDAD E IPSEIDAD

Atender a la literatura y en particular a la expresión ficcional en que se proyecta el devenir histórico como acontecer interno y externo, es atender a un “trabajo del símbolo”, del que América es, en el decir de Paul Ricoeur, testigo privilegiado. Esta expresión no podría ser plenamente entendida sin un fondo trascendente que da sentido a lo histórico. Ricoeur, cuando habla del símbolo, recuerda su polo generador, la fuerza, donde arraiga su vitalidad transracional, y su aspecto estético movilizador, resultante en orientación, comprensión e interpretación del mundo. El dinamismo simbólico de la creación es inherente a la epifanía del sentido así como al ejercicio de su búsqueda.

La “puesta en intriga” es una operación de la inteligencia hermenéutica que hace emerger la significación profunda de hechos al parecer heterogéneos y desconectados entre sí, pero la fuerza del símbolo reside en el lado oscuro, el nivel no-semántico, previo y siempre excedente a su legibilidad. Todo *mythos* entrega su significado en el contexto de una tradición, que remite a su vez a un fondo implícito de sentido. Las historias ingresan en la historia, y ésta adquiere significación por un trasfondo suprahistórico, que la tradición reconstruye incesantemente.

Al reflexionar sobre el sujeto de la acción, Ricoeur enfoca el tema de la identidad narrativa, que conduce a plantear el tema de la identidad de la persona o de un pueblo. El sujeto, afirma, puede ser entendido en un extremo como idéntico a sí mismo en un sentido formal; sería lo siempre repetido e inamovible. Del otro extremo, viene la aniquilación del sujeto como ilusión sustancialista. Apelando a conceptos de Jean Nabert, Ricoeur introduce una variante, la

ipseidad, que responde a la noción de sujeto en crecimiento, reemplazando la identidad de lo mismo por la identidad de sí mismo. La ipseidad admite el crecimiento, más aún lo reclama como variación en el transcurso de la vida, pero esa variación es afianzamiento de una entidad auténtica.

El concepto de ipseidad es aplicable al sujeto comunitario: “La ipseidad comunitaria es el concepto del sí-mismo instruido por la cultura”. Así la comunidad construye su carácter al reconocerse en relatos que llegan a constituir su historia efectiva. El pueblo de Israel, por ejemplo, se reconoce en los textos bíblicos, que le otorgan un origen y un destino a cumplir.

Tal ipseidad no es agotada por la multiplicidad de los textos, de las versiones. Dejamos por ahora de lado el reconocimiento de las versiones en un corpus dogmático determinado.

La tradición es siempre más amplia que el dogma; da lugar a las herejías, a las disidencias. En el caso de un pueblo de cultura mixta como es el nuestro, se dan los injertos de tradiciones diversas que convergen y se entremezclan y la presencia de textos historiográficos, poéticos, novelísticos, que amplían y reifican aquella tradición.

Alejo Carpentier ha afirmado lúcidamente que la literatura latinoamericana no es una literatura-reflejo; por el contrario en sus momentos fuertes se pone a la vanguardia de líneas de pensamiento universal, que afirman la presencia de lo ético, lo mítico, lo real maravilloso y el compromiso político.

La literatura puede ser leída como expresión simbólica y como historia.

El punto de partida para proponer una lectura de nuestros textos en búsqueda del *ethos* cultural, es una consideración no gratuita ni meramente ornamental de lo literario. Pese a la existencia de una etapa final, altamente elaborada, que puso su acento en la escritura y en la ejercitación de un impulso reflejo que llama la atención sobre la forma misma o busca el efectismo de su recepción, aceptamos que la literatura, aquélla que ha ingresado en una memoria cultural, es producción simbólica reveladora, grávida de sentido, donde se expresa y problematiza el fondo cultural de un pueblo y asimismo, modernamente, la situación personal dentro de ese contexto. La obra literaria como hecho expresivo pleno entrecruza siempre en proporciones disímiles el *ethos* comunitario y el *ethos* individual.

Karl Vossler afirmaba que el acceso a grandes individualidades creadoras nos da acceso al perfil cultural de sus pueblos. Por su parte

Lukács puntualizaba el conflicto moderno entre la individualidad creadora y los valores de la sociedad. De todos modos, por presencia o ausencia, la obra literaria cala profundamente en el suelo cultural de una comunidad, constituyendo un emergente simbólico privilegiado para el conocimiento de la identidad nacional.

Recobramos también el carácter de discurso histórico que asume la literatura, no sólo por constituirse en un registro de los procesos históricos –dimensión que también debe interesarnos– sino por surgir ella misma como evolución de una conciencia histórica que inscribe sus productos dentro de una grafía más amplia, dentro de un cierto diseño –como decía Barthes, sin revalidarlo totalmente–, dentro de una voluntad de sentido que con Vico podemos atribuir a la Providencia, o con Hegel al logos que se manifiesta en devenir. El marxismo, preocupado asimismo por la historia, no ha podido dar cuenta de esta totalidad, al pretender una explicación inmanente, asentada en la lucha de las clases sociales.

La literatura, pues, es histórica en un doble sentido. Como registro del acontecer, y como emergente histórico de la conciencia humana en evolución. Y lo es en grado sumo la novela, ese género híbrido engendrado por el espíritu de la Modernidad, por ser expresión del hombre histórico, que evalúa y problematiza su cultura inscribiéndose conscientemente en los procesos históricos. Bucear en la novela latinoamericana, y en su antecedente próximo –las crónicas– es acceder a un ámbito más denso de significaciones de lo que suelen serlo las especulaciones filosóficas o los estudios científicos sobre la cultura. Es que reconocemos en el discurso novelístico una especie particular de discurso filosófico e histórico, mediatizado por la vía de la ficcionalización narrativa.

Es el creador, el artista, quien da cuenta de lo oculto o no reconocido oficialmente de su propia cultura; quien lee el acontecer tornándolo inteligible, como dice Ricoeur, a través de la configuración diegética; quien a través de la introspección profunda y el conocimiento del otro es capaz de engendrar personajes ficticiales que sin embargo son reconocidos como reales por su carnadura interna y su grado de representatividad profunda; quien supera la divergencia de las opciones humanas por un trabajo dialógico que permite la continua ampliación de la identidad por la inclusión de las diferencias.

Es tarea de una hermenéutica interpretar las metáforas de la ficción restituyendo la unidad del proceso de la mimesis literaria,

que ha sido tomado de su definición aristotélica y reformulado por Ricoeur en tres etapas: su arraigo en el mundo de la experiencia y precomprensión, donde aparecen situaciones que demandan ser relatadas y así profundizadas en relación con las fuentes simbólicas de la cultura; la configuración ficcional, etapa del “como si” donde emerge el sentido como resultante de la novedad de la operación misma de ordenación de lo heterogéneo; la etapa de aplicación, el reconocimiento de sí que hace el lector abocado al texto, reificando sus ficciones y volviendo a arraigarlas en una realidad donde se intersectan el mundo del texto y el mundo del lector.

La obra de arte es acto de discurso, pero también *alétheia*, epifanía del sentido. Quiero decir que rescatamos la naturaleza fenomenológica y hermenéutica de la creación misma, antes de reconocer e impulsar la operación fenomenológica y hermenéutica de la lectura.

El “trabajo del símbolo” se cumple ejemplarmente en la creación poética pero asume el sentido de un desenvolvimiento en la novela. ¿Cuál es el corpus de nuestras novelas, apto para el ejercicio de una propuesta de lectura? ¿Dónde se inicia esta totalidad de sentido que constituye el emergente lingüístico de nuestra identidad? En un tiempo se dijo que la novela hispanoamericana arrancaba del siglo XIX. Otros vinieron a fijar su inicio en el siglo XVIII, tiempo de la paulatina expansión del ideario iluminista. Fernández de Lizardi vino a ser el pionero de la novela americana. Se descubrió asimismo el carácter novelístico de ciertos textos del siglo XVII, tal como *Las aventuras de Leartes*, redescubierto por el Padre Grenon y comentado por Alfonso Sola González. Finalmente se ha venido a reconocer el carácter literario de ese vasto corpus heterogéneo de cartas, crónicas, historias, diarios de viajes y documentos testimoniales que constituyen nuestras escrituras liminares.

RECREAR NUESTRA TRADICIÓN

Incorporar a nuestra historia literaria ese vasto material de manuscritos e impresos, unificados generalmente como crónicas, significa reconocer una totalidad de cultura, una tradición, una historia en el sentido mesiánico, una línea de coherencia y desarrollo. Impone a la vez, desde América, una ampliación del concepto mismo de la literatura que necesariamente nos conduce a su origen, nos recuerda otros momentos anteriores de su desarrollo. Mito, historia

y relato se imbrican fuertemente en obras de carácter testimonial que insumen asimismo elementos míticos ficcionales, ostentando el carácter imaginario, afectivo, volitivo y revelador propio de la expresión literaria.

Enrique Pupo Walker, uno de los mayores estudiosos de este período de nuestras letras, ha hablado con razón de la vocación literaria de los textos históricos escritos en la América indohispánica. Igualmente podría hablarse de la vocación histórica de nuestros textos literarios, ya que éstos, durante los siglos XVI y XVII, se mantienen curiosamente unidos a la historia colectiva y el testimonio personal, rasgo que perdura en el desenvolvimiento posterior y llega a ser considerado como definitorio de nuestra literatura (Iber Verdugo).¹

El acontecer histórico del común; el testimonio personal protagonista; la escritura del compromiso, autodefensa o alegato; la evaluación ética, jurídica o política; el fondo religioso, son algunas de las más firmes constantes de la literatura hispanoamericana, no definible principalmente por la caligrafía estética, la ficción imaginaria pura o el propósito de entretener al lector.

El *ethos* hispanoamericano, en continuidad con el español, se vertebra sobre ideales de humanismo y justicia que la propia realidad americana se encarga de poner a prueba, al ofrecer el desafío histórico de una nueva sociedad, construida sobre pautas culturales diversas. Ese estilo se flexibiliza al incorporar la legalidad indígena, al aceptar paulatinamente otra manera de concebir el trabajo, la familia, la relación con la naturaleza, la religión. La lectura de textos de aquellos siglos así lo prueba, revelando el basamento mestizo de una tradición que se acrecienta y afirma a lo largo de una dramática historia.

Críticos como Carlos Rincón, al aceptar la necesidad de ampliar la noción de la literatura en América Latina anulando las distancias entre ficción y no ficción, roza en forma descalificadora la idea de una identidad basada en el mestizaje. Otros en cambio, siguiendo una brecha abierta por la tradición misma –tradición que las obras literarias abonan y desarrollan– reconocen que el mestizaje es la categoría cultural más interesante y definitoria del ser americano, aquélla que afianza su originalidad y novedad histórica. Entre éstos

1. Véase Iber Verdugo. *El Carácter de la literatura hispanoamericana y la novelística de Miguel Ángel Asturias*. Editorial Universitaria, Guatemala, 1968.

se encuentran escritores de la talla de Asturias, Carpentier y Roa Bastos, así como comentaristas, pensadores, críticos literarios cada día más numerosos entre los cuales puede citarse a Otto Morales Benítez y Leopoldo Zea. Nos incluimos en esta defensa del mestizaje, con la característica de basarla en la voluntad integradora del humanismo.

El escritor de nuestro tiempo ha releído las crónicas para reelaborarlas literariamente o para producir una nueva ficcionalización simbólica. Su lectura fecunda la tradición agregando a ella un tramo de carácter reinterpretativo, el cual lleva la marca de un tiempo diferente pero confirma asimismo la continuidad de valores y formas definitorias. Mientras el crítico prejuiciado aplica a los textos liminares de nuestro pasado una “hermenéutica de la sospecha”, tendiente a confirmar un prejuicio ideológico, o el lector rutinario tiende a leer esos mismos textos –en caso de llegar a sus manos– sobre pautas ingenuas y repetitivas, es el escritor quien provee una relectura profunda, ofreciendo el modelo de una fenomenología interpretativa que se pone a cubierto de interpretar la historia linealmente, por presión ideológica o a partir de las intencionalidades parciales atribuidas a sus actores; tiende en cambio a recomponer una visión compleja, pluralista, dialógica, superracional del fenómeno histórico, reconstruyendo aspectos que escapan a la simplificación: accede a la difícil tarea de conjugar los opuestos. Sólo la creación penetra en este nivel, que la interpretación comenta y enriquece con probanzas y relacionamientos. El escritor cumple pues con una tarea reveladora que desde luego no clausura la riqueza del símbolo pero lo abre a sucesivas y más profundas lecturas.

Es en el seno de una tradición, de un corpus de sentido, donde cada elemento simbólico puede entregar plenamente su significación. Alejo Carpentier leyó los textos de Cristóbal Colón, abocándose a la significación del hecho de la Conquista para producir una obra admirable, *El arpa y la sombra*, donde se entrecruzan con valor de exégesis los textos de la España conquistadora, del cristianismo y de la mestización cultural americana. Una figuración alegórica, barroca por su complejidad semántica y su mezcla de categorías estéticas, expone el proceso de Colón en un “sainete de trasmundo” –como diría Marechal–, que deja en definitiva el saldo de la remitificación histórica del Almirante. En contraste con ello, otros críticos leen esos textos viendo en ellos la escritura del dominador,

conducido por el señuelo de la riqueza y el comercio (Noé Jitrik: *Los dos ejes de la cruz*).

La fenomenología del texto, encarada con voluntad desideologizante, y la pareja frecuentación del trabajo histórico, jurídico y filosófico ejercido sobre los documentos de la época, avanzan en la dirección del reconocimiento de que la sociedad de Indias adquiere un perfil ético, jurídico y religioso propio, acentuando matices diferenciales con la sociedad española y más aún con el resto de la sociedad europea, cuyo rumbo tecno-científico y estilo individualista burgués sólo entrarán plenamente en América Latina a partir de finales del siglo XVIII, es decir como prólogo de la tarea emancipatoria. El momento de la emancipación, que es también de fragmentación de la unidad institucional y cultural homogeneizada durante tres siglos, genera una fractura cultural y política característica de nuestras naciones, la que emerge literariamente de diversas formas y es englobada generalmente como polémica *civilización versus barbarie*.

El imaginario social incorpora ciertos personajes y acciones históricas, legendarias, artísticas, que a su vez recrean formas arquetípicas profundas. Quienes exploran esa imaginería con un prejuicio ideológico pretenden ignorar el peso de la elaboración cristiana, fundante en la cultura mestiza indohispana, y perdurable en la evolución posterior. El pueblo latinoamericano se reconoce en los héroes crísticos, que son los héroes de la renuncia, el martirio, la prédica, el milagro, el sacrificio.

El arielismo tuvo parte de razón al ofrecer el espíritu del Bien como símbolo de nuestra América; pero omitía lo dionisiaco americano, lo salvaje, lo unido a la tierra, que también nos define. Debió contraponerse, en un momento dado, a Calibán, ya implícito en una serie de ritos y manifestaciones.

El héroe quijotesco, preocupado por la justicia, es de entraña hispanoamericana; y no sería descabellado suponer que su creador, que pidió venir a América, haya pensado en ella al diseñar hazañas ridículas o gestas vaciadas de eficacia práctica. De Montalvo a García Márquez el héroe cervantino vive en América, y su pasión y búsqueda arraigan hondamente en el *ethos* americano. La aventura en el mundo y la búsqueda del trasmundo se afirman en las creaciones de Darío, Rulfo, Lezama y Marechal.

La literatura del período hispánico y la creación de los modernistas acusan interesantes paralelismos simbólicos que muestran la perduración y recuperación consciente de la tradición humanista.

Pensadores más sistemáticos, filósofos de formación académica, han recogido en la segunda mitad del último siglo el desafío de la creación cultural americana iniciando una valiosa tarea de sistematización teórica, relevamiento epistemológico y ahondamiento de las categorías originales de esta entidad cultural nueva que es América.

HUMANISMO Y TECNOLOGÍA

La persistencia del mito en la sociedad y en la mente de todo hombre, es hecho que no necesita ser demostrado luego de que las propias ciencias del hombre han explorado las culturas, ampliado el horizonte lógico-racional, incluso incorporado métodos primitivos. Líneas actuales de la filosofía revalidan el humanismo en sus presupuestos fundamentales, en tanto que otros pensadores parecen sentir la atracción del vacío y entregarse al impulso deconstructivo de la cultura. Ciertamente, la posmodernidad ha sido vivida con distintos matices y orientación, en un tiempo convulso, de explosión comunicacional o implosión decadente.

Ignorar las nuevas tecnologías y el aparato comunicacional que se tiende sobre buena parte del mundo sería negar la aventura técnico-racional del hombre, y en definitiva el lugar de la ciencia; sin el esfuerzo racional, el hombre no habría podido emanciparse de la naturaleza, emerger como constructor, edificar la civilización.

Pero lo humano no se agota en ello. La evolución de las culturas muestra la supervivencia de una esfera simbólica, fundante, a la que los hombres vuelven una y otra vez para recobrar un sentido de los valores, una precomprensión orientadora. Despojada de tal esfera de sentido la civilización corre el riesgo de convertirse en una empresa puramente técnica, desentendida de lo específicamente humano.

En efecto, para el humanismo, la cultura tiene su justificación en la creación de la persona y la comunidad, instancias sucesivas de un proceso que, como decía Herder, ha recorrido la vida de distintos pueblos. También es cierto, desde luego, que la historia dista de ser un proceso rectilíneo. Ya nos hablaba Vico, varios siglos atrás, de los

corsi y *ricorsi*, los momentos de avance y de retorno que caracterizan al devenir histórico.

Siempre parece nefasta la división entre cultura espiritual y civilización técnica, ya se la plantee desde uno u otro extremo. Puede llegarse a la proposición de una cultura ideal, desentendida del mundo, lo cual sería ajeno a la vocación histórica de nuestros pueblos: pero también puede alcanzarse la sobreestimación del quehacer científico-técnico, en olvido de la esfera moral y religiosa.

La categoría de simulacro se muestra apropiada para pensar la cultura, midiendo sus logros y sus fracasos. Los hombres, guiados por un instinto fáctico y constructivo, han creado simulacros de la naturaleza imitando sus formas y los procesos por los cuales son alcanzadas. Si atendemos a lo dicho por Platón, no sólo han imitado a la naturaleza sino asimismo a los arquetipos ideales, que guiaron el proceso de la cultura. Del arado, de las figuras grabadas en la roca, se ha pasado por distintas instancias hasta llegar, en nuestro tiempo vertiginoso, al avión, la cámara filmadora, el satélite, el microchip, y todo lo que ha desencadenado la revolución cibernética.

Protagonista de tan magna aventura es ese conjunto de pueblos englobados bajo la denominación de “Occidente”, cuyo destino parece haber sido prefigurado en la antigua tragedia. Si el mito, como afirma Cassirer, precede a la historia, bien podemos ver en Edipo, el parricida, una imagen del hombre moderno cargado de culpas y acaso abierto a la anagnórisis reveladora. O en Prometeo, el héroe de la *hybris*, cuyo discurso nos depara tan honda reflexión sobre la naturaleza ambigua de todo progreso: “En una débil caña puse el fuego que robé... Yo tuve compasión de los mortales... les doné el fuego. De niños que eran los troqué en discretos y entendidos”. Tal como en el mito bíblico del Génesis, la desobediencia configura veladamente el destino histórico del hombre, su irrenunciable aventura.

La posibilidad del avance demiúrgico, latente en la dialéctica del mito, se abre paso en la mayéutica griega, antecedente remoto de la Modernidad. A partir del libre ejercicio de su razón, el hombre pudo alejarse de la tutela mítica, negar, elegir, obrar por sí mismo. Construyó las ciudades, fabricó sutiles instrumentos, conoció y dominó las energías naturales. No supo ser más feliz, recrear modos armónicos de vida ni cuidar su hábitat originario.

Asimismo en Grecia surgió un nuevo y equilibrado concepto de la *humanitas* que una larga tradición fue conservando, a veces con ímpetu recreador, otras con académica rutina. Había allí un germen

antropocéntrico no desligado del mito ni de la espiritualidad religiosa. En el inagotable Homero, en Hesíodo y Teócrito, así como en los diálogos platónicos que nutrieron a Occidente en tantos momentos de su devenir, se hallan los modelos retomados por Virgilio, Horacio y Cicerón: un *homo humanus* fundado en la *pietas* y en el cultivo de la filosofía y de las artes.

Consagrado por el cristianismo en la imagen del Salvador, este modelo humano, en verdad *teándrico*, ha seguido presidiendo el desenvolvimiento de la cultura europea y sus derivaciones, aun en los momentos de mayor indignancia o nihilismo. No es posible ignorar, sin embargo, la derivación abstractizante o idealista de este humanismo, duramente castigado por Nietzsche. En el final del siglo XIX, el autor de *Así hablaba Zarathustra* acusaba a una civilización que había dado la espalda a la naturaleza, negado sus fuentes, transformado el mito en retórica y la religión en escuela de moral.

Inspirado en su ejemplo, y en la última etapa del pensamiento de Heidegger, el posmodernismo europeo deconstruyó la cultura y el sujeto, piensa la negación y ataca filosóficamente los soportes míticos del humanismo, al menos en las postulaciones más radicales de esta corriente. El gesto negador nietzscheano, todavía cargado del ímpetu mitificante del poeta, llegó hasta nosotros a través de voceros demitificantes de un pensamiento débil y pretendidamente asimbólico, no volcado a construir un humanismo sino a legitimar su sustitución por los lenguajes computacionales, el mundo mecánico y la ausencia del sentido.

América Latina no repite esa posmodernidad, así como tampoco repitió la modernidad. Su proceso histórico, mucho más lento y complejo, se construye en torno de una identidad que no abandona sus valores éticos y religiosos. Por eso venimos hablando de *transmodernidad latinoamericana*.

INTEGRACIÓN POR LA CULTURA

Encaramos este capítulo como eco actualizado de una breve comunicación enviada al Seminario Europa-Latinoamérica, la cual pretendía dar a conocer la posición y experiencia desarrollada por el Centro de Estudios Latinoamericanos (Argentina) sobre el tema de la integración latinoamericana, y eurolatinoamericana, teniendo en cuenta los ejes culturales de los pueblos. Exponíamos estas ideas en forma muy esquemática, que puede guardar cierta permanencia:

1. Nos parece imprescindible revisar a fondo un concepto de la cultura para abarcar en él un sentido más amplio que el de cultura intelectual o artística, producción de bienes e instrumentos, o libros y medios de comunicación. Es necesario restituir a la cultura su pleno carácter amalgamante y formativo del hombre, su valor de “hominización” a partir de la aceptación social de un conjunto de valores y aspiraciones grupales, su virtualidad de desarrollar la persona, la pareja, la familia y la comunidad en instancias que suponen un crecimiento.
2. El universalismo, inscripto como meta última en la fisonomía de los pueblos históricos, no puede significar –desde un punto de vista ético y auténticamente respetuoso de lo humano– anulación de las culturas sino más bien un proceso de permanente enriquecimiento mutuo en el contexto mundial. No existe una cultura universal sino como abstracción o desiderátum, en tanto existen las culturas nacionales, y más al fondo las culturas de grandes grupos de naciones a las que relaciona íntimamente un sustrato de valores, costumbres, creencias, modalidades de vida, formas de conocimiento.

3. Identidad y alteridad son conceptos permanentemente mencionados cuando se trata de definir el perfil cultural de los pueblos. Tan aplicables a la esfera individual cuanto a la esfera social, debe estudiarse su peso y conjugación en la constitución de las culturas. Si aceptamos que una cultura tiene cierto desarrollo histórico, es protagonizada por un grupo humano y vivida en determinado paisaje de la tierra, es decir ese arraigo en tiempo y espacio que caracteriza en diversa medida a las culturas, podemos apreciar que existen distintos ritmos evolutivos y vocación de cambio. Sin embargo, no podríamos apreciar una cultura, aún dinámica, sin tener en cuenta las constantes que nos permiten reconocerla. En tal sentido, cabe revisar un concepto de identidad como vector dinámico, y apreciar la vocación de alteridad real de los pueblos en relación con esa identidad.
4. La integración política y económica de las naciones es hoy una aspiración legítima y una necesidad de los tiempos. Sin embargo, una integración cultural aparece como más profunda e impostergable, ya que puede aportar una revitalización espiritual de los pueblos en tiempos de dispersión y crisis. Integrar por la cultura no significa formar conjuntos defensivos o agresivos sino fortalecer las bases de un auténtico universalismo sobre el respeto de los pueblos.
5. Los pueblos latinoamericanos, de variada conformación, se hallan unidos por lazos culturales e históricos fuertes, que provienen de sus raíces comunes, de la mestización indo-hispánica con afluencia africana, árabe, judía y de otros pueblos europeos y asiáticos en diversa medida. Sin embargo es el tronco criollo mestizo y las lenguas latinas, así como la vigencia simbólica del cristianismo lo que permite identificar un perfil común, una identidad en proceso.
6. La base étnica del mestizaje, como hemos dicho abierta a otros aportes, conforma de hecho una ampliación de las raíces europeas hacia un espectro más rico culturalmente hablando. El Mediterráneo fue a su tiempo uno de los grandes centros de la mestización étnica y cultural del mundo antiguo y medieval. Buen ejemplo de ello nos lo han dado Grecia, y luego España. América Latina prolonga y amplía en el tiempo ese proceso, constituyendo una sociedad multirracial con un perfil propio, que no niega sus raíces pero tampoco se ha cerrado a ellas. En tal sentido, entendemos que no cabe identificar a América Latina

con una base indígena, alentando posiciones anti-históricas, ni tampoco con una simple extensión del proyecto europeo en sus diversas instancias.

7. La integración latinoamericana es un proceso político imposter-gable del cual depende el crecimiento y aun la supervivencia de nuestros pueblos. Hemos abogado para que tal integración tenga muy en cuenta la cultura de los pueblos. Integrar por la cultura es tener en cuenta los lazos ya existentes que religan a las naciones latinoamericanas en un conjunto coherente y variado. Es relevar adecuadamente la cultura popular, sus manifestaciones, sus fiestas, sus valores, su fondo de sentido, sin ignorar la compleja y a veces conflictiva relación que se ha dado en nuestras naciones entre cultura popular y cultura de las clases medias.
8. Esto nos lleva a señalar un proceso característico de América Latina: la división, nunca total ni separatista, entre cultura popular y cultura de las clases medias. Un debido análisis de este punto nos llevaría a constatar ciertos contrastes entre lo popular campesino o urbano y la cultura de las clases medias mimetizadas con modelos subculturales, a través de los medios de comunicación. Sin embargo surge de esas clases medias cierta corriente intelectual que reconoce su ligazón con lo popular sin clausurar estereotipos folklóricos. En una palabra, sería falsa una integración cultural latinoamericana que no tuviera en cuenta primordialmente el perfil de la cultura popular, por ser ésta básica y no adventicia en nuestra historia.
9. Sólo una actitud abierta y desprejuiciada puede dar cuenta plenamente de la originalidad cultural latinoamericana que se manifiesta en la cultura popular, los hechos históricos de protagonismo colectivo, la conformación de un derecho de gentes, la manifestación de un *ethos* personal y comunitario, cierto estilo estético, ciertas tendencias filosóficas. Hoy la cultura latinoamericana se muestra fuerte y autoconsciente en sus expresiones, más allá de la indigencia que padecen las naciones.
10. La relación de América Latina con Europa es históricamente consistente, y no necesita ser demostrada. A partir del encuentro indohispánico hemos constituido una mestización cuando no racial sí al menos cultural, sea cual fuere nuestro origen étnico. Es importante asimismo la cuota de inmigración europea, especialmente italiana, recibida por las naciones latinoamericanas, y en particular la Argentina. Por otra parte, es bien conocida la

filiación intelectual europea de nuestro pensamiento, modos o instrumentos del filosofar, la ciencia y la técnica y aún la raíz innegablemente europea que nos permite hoy mirar críticamente a Europa.

11. Entendemos que la integración Europa-América Latina, en consecuencia, habrá de tener especial consideración al eje cultural ya existente, Europa Latina-América Latina. No se trata de restituir un valor académico o neoclasicista a la Latinidad, o al modelo greco-latino. Se trata de redescubrir y hacer viviente en una auténtica tarea integradora el sustrato y las virtualidades axiológicas que presidieron la evolución histórica de nuestros respectivos pueblos, haciendo posible una nueva etapa de expansión.
12. La Europa moderna y posmoderna ha desarrollado diversas líneas de pensamiento y desarrollo. Su perfil es innegablemente más dinámico, pluralista y fragmentado que el de América Latina. La etapa última de ese desarrollo, que en líneas generales podríamos abarcar como post-industrial y cibernética, tiene cierta correlación intelectual en un pensamiento demitificante, que niega el humanismo. No es ésta desde luego la única palabra que nos viene de Europa, donde también se alzan las voces del humanismo, que miran, curiosamente, más allá de sus límites.
13. Sin pretender unificaciones riesgosas, sostenemos que América Latina se perfila en conjunto como un mundo en ebullición que busca su propia identidad y viene afirmándola en las manifestaciones de un nuevo humanismo. No se trata de una reacción defensiva o anacrónica, de un resguardo del pasado, sino de la construcción consciente de un futuro. Ese humanismo, presente en la vitalidad ingenua de las clases populares, impregna ciertas líneas intelectuales, estéticas, filosóficas, epistemológicas, que sin negarse al diálogo abierto con todo aporte del pensamiento actual, afirma la legitimidad de desplegar una cultura humanista; en el fondo, una cultura sin más.
14. Nos permitimos señalar algunas vías de trabajo que estimamos fecundas para esta tarea integradora: relevar ampliamente la cultura latinoamericana –en sus manifestaciones históricas, religiosas, estéticas, filosóficas, científicas–; constatar diferencias y semejanzas con el proceso cultural de los países europeos, en especial los latinos; prestar atención a los momentos de definición humanista; desplegar las líneas de fuerza que surgen de las confrontaciones en un proceso político-cultural.

IDENTIDADES NACIONALES E INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA

La integración latinoamericana es un proyecto de múltiples facetas, impulsado hoy por muy diversos sectores de la dirigencia política, corrientes intelectuales, grupos artísticos y otras organizaciones que gravitan en el destino de nuestras naciones. Curiosamente, este proyecto es moderadamente respaldado e impulsado desde los centros del poder internacional, interesados en generar un nuevo orden mundial, a la vez que desde los pueblos mismos, desde sus intérpretes, que ven en la integración una posibilidad de desarrollo pleno.

Convenios, acuerdos, pactos comerciales, represas hidroeléctricas, puentes internacionales, caminos, emprendimientos comunes, son, entre muchas otras, vías que se vienen recorriendo con miras a la generación de un bloque de naciones dotado de cierto grado de autonomía, realización y capacidad de diálogo con otros conjuntos de naciones.

La fase cultural, que no es sin duda alguna la menos importante, no solamente avanza a través de convenios y acuerdos gubernamentales, lo hace especialmente a través de la obra de pensamiento y creación que ha sido pionera en la generación de una conciencia cultural y política. De esas obras, que constituyen una amplia hermenéutica de nuestra cultura, podemos extraer el perfil de un humanismo cultural cuya aplicación en distintos campos -acción cultural, educación, planificación, etcétera- se muestra hoy de ineludible urgencia.

En estas consideraciones, necesariamente breves y esquemáticas, intentaré plantear la importancia del humanismo hispanoamericano, latinoamericano, como factor de integración cultural y, más

aún, como posibilidad de acercar campos ideológicos extremos o atmósferas culturales muy alejadas entre sí. Simplificando un poco, caracterizaré a una de estas corrientes como americanismo, y a la otra como modernismo, a fin de asentar algunos conceptos que creemos básicos en la caracterización de América Latina.

AMERICANISMO

El americanismo ofrece muchos matices, en tanto se propone representar y defender parcialidades de América como lo indígena, lo criollo, lo mestizo, lo hispánico, lo colonial, lo folklórico. Es curioso comprobar que esta corriente, creciente en distintas clases sociales, ha venido integrando elementos sociales o ideológicos disímiles como pueden serlo ciertos grupos marxistas defensores de la autoctonía, los católicos que reivindican el *ethos* criollo, los grupos aristocráticos feudales ligados a la tenencia de la tierra, los ya superados –¿o no?– teóricos de la “dependencia”, los grupos que representan, sociológicamente hablando, sectores de poder económico independentista o desarrollista.

El pueblo vive intuitivamente ese apego a la tierra, a sus tradiciones, pero preciso es consignarlo: la sola repetición de un corpus folklórico no engendra proyecciones reinterpretativas profundas si no media un trabajo de pensamiento, confrontación y creación, que atribuimos al pensador y al artista, y en general a la introducción de factores intelectuales que provienen precisamente del campo modernista.

De un modo amplio podemos rastrear las raíces de una actitud americanista, valorativa de lo propio, en los albores mismos de la Conquista. Si concedemos el valor de un americanismo *sui generis* al indigenismo moderno, no podemos extender esa valoración al indígena mismo, sobre todo con anterioridad al contacto cultural en el comercio con el hispano o el portugués. La significación americana surge en la reinterpretación crítica de Europa motivada por su irrupción en otro mundo, en una tierra que interpela con fuerza instituciones históricas del Viejo Mundo.

Hoy se hace evidente a todo estudioso de los tiempos coloniales la originalidad que emerge precisamente de la progresiva amalgama de culturas y distintas legalidades.

La identidad americana es extensión del humanismo en una nueva fase.

Esto no puede ser visto como mera expansión de un proyecto europeo, a no ser que lo reivindicemos como un proyecto marginal, excéntrico a Europa, destinado a arraigar en una etapa nueva. El solo nombre de *América* nos otorgó el sello del humanismo, presente en el Inca y Sahagún, en Sor Juana y el Lunarejo, en Guamán Poma y Martín del Barco Centenera.

La identidad es asentada y teorizada en los siglos coloniales; es a partir de esta etapa donde se asienta un perfil cultural compartido por blancos, mestizos, indios y negros.

Ese perfil surge de la creciente incorporación de una visión crítica o histórica al mundo mítico del autóctono, del esclavo, que asimilaban del amo mismo los valores que harían posible su liberación. No se entiende la historia sin cierta comprensión trágica; buen ejemplo de ello nos han dado Uslar Pietri, Carpentier, Asturias y García Márquez.

MODERNISMO

La modernidad, el más ambicioso proyecto de los pueblos occidentales, puede ser entendida de diversos modos. Si la vemos al modo romántico podemos llegar a considerar como moderno todo el mundo cristiano, medieval, renacentista, por confrontación con el mundo pagano, antiguo, clásico. Indudablemente esta visión de lo moderno se halla impregnada del espíritu de humanismo, que revivió en el Romanticismo europeo.

Preferimos, no obstante, la denominación más corriente de Edad Moderna aplicada en forma específica al trazo científico-técnico de la civilización occidental. Esa etapa surge ya con una voluntad expansiva que ha caracterizado a este ciclo. España y Portugal fueron naciones pioneras en tal sentido.

Tanto el humanismo cristiano –que la contiene– como la modernidad científico-técnica, alientan una vocación universalista que avanza sobre las etnias y los particularismos culturales, ya sea por móviles de evangelización, expansión mesiánica, colonización, modificación técnica, explotación económica o transformación cultural. Se ha llamado modernización a ese amplio proceso de la historia, ya iniciado antes del Descubrimiento y acorde con éste.

Cabe sin embargo recordar que el proceso de la Colonia española construye una especial “modernidad” humanista diversa de la

modernidad sajona, nórdica, caracterizada por los rasgos de abstracción, futuridad, individualismo y secularización extremas con que ha sido definida por Marshall Berman.

En razón de ello no hablamos de la modernidad americana sino de una especial *transmodernidad*, que es característica del signo humanista. En ella pueden convivir la razón y la fe, la ciencia y las bellas artes, la vida moderadamente tecnificada y los altos vuelos de la mística. La transmodernidad americana pudo así generar sociedades semimodernas, históricas, abiertas, ligadas a símbolos plurales, signadas por la tolerancia religiosa. No nos extraña ver aparecer en la sociedad barroca de la Colonia las marcas de un humanismo que recuperaba lo popular, defendía la *historia verdadera* frente a la oficial, expresaba más o menos desembozadamente su crítica a las jerarquías y las leyes, alentaba la emancipación de la mujer, del indio, del mestizo, del esclavo, incubaba en suma sus propios “derechos humanos”.

Una segunda modernidad, marcada por el Iluminismo, llega a América a fines del siglo XVIII e impregna a los teóricos y dirigentes que desenvuelven el proyecto emancipatorio. No sería éste el momento de analizar debidamente cuánto dolor y enfrentamiento recoge nuestro territorio en el siglo XIX, movido por la aguda confrontación de las campañas y las ciudades, de la cultura tradicional calificada como barbarie y la cultura liberal postulada como civilización.

Pobre sería nuestra lectura del pasado histórico si desconociéramos la fuerza con que es articulado el discurso de la identidad nacional y americana por las dirigencias políticas e intelectuales del siglo XIX, impregnadas de liberalismo modernizador.

Echeverría, Alberdi, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Sarmiento, Martí, Gavidia, Rodó, Darío, son buenos ejemplos de esa curiosa reversión del progresismo europeo hacia la afirmación de la identidad americana, ya sea en paisaje, lengua, tradiciones, historia, *ethos* jurídico, etcétera.

No debemos olvidar sin embargo excesos liberales, que cambiaron la composición étnica de algunas naciones como la Argentina. El aluvión inmigratorio había sido convocado para sustituir y desplazar a la cultura vernácula; había que imitar la pulcritud británica, la labiosidad suiza, la amplitud libertaria de los franceses, el puritanismo norteamericano. El liberalismo positivista tuvo extremos racistas fundados en un culto del progreso material, que relegó como atávico el legado hispano criollo.

Sin embargo al finalizar el siglo se imponía a todos la necesidad de amalgamar ese conglomerado humano sobre la base de símbolos criollistas, que según un estudio de Adolfo Prieto habrían sido manipulados como factor de poder por la clase dirigente. Sin descartar totalmente esa posibilidad –que puede volver a repetirse en la historia– preferimos hablar del reconocimiento inevitable de valores comunes, símbolos, pautas culturales, que unifican y religan aún en este tiempo a diversos grupos sociales.

AUTOCONCIENCIA CULTURAL Y FILOSÓFICA DE AMÉRICA LATINA

Al hablar de corrientes filosóficas o epistemológicas tengamos en cuenta que estamos considerando la labor de pequeños núcleos no necesariamente extendidos a toda una población. La superación del etnocentrismo europeo, gravitante en nuestros ámbitos intelectuales, que se han formado innegablemente en esa tradición de pensamiento, es sostenida hoy, con diversa orientación y proyecciones, tanto en los ámbitos filosóficos de la corriente europea posmodernista como en los centros más activos del pensamiento latinoamericano, preocupados por su propia identidad.

Sin entrar por ahora en esta nueva confrontación, nos limitaremos a señalar que mientras los europeos, siguiendo a Derrida y reinterpretando parcialmente a Nietzsche y a Heidegger, abordan un nihilismo cultural demitificante, un esteticismo autosuficiente o en el mejor de los casos un eticismo formal, en la tentativa de desplegar una nueva y audaz etapa regida por la cibernética, los latinoamericanos, en cambio, recobran la fuerza originaria de la esfera mítico-simbólica con un impulso historicante y reconstructivo de la cultura. En el proceso de una hermenéutica cultural, los pensadores y escritores latinoamericanos vienen revisando desde comienzos del siglo XX los sucesivos momentos de su historia y las diversas fuentes de su compleja tradición, integrando etapas disímiles, asumiendo lo relegado o negado de nuestro ser cultural.

Una atención desprejuiciada a nuestro proceso histórico nos revela la preeminencia de una dirección ética, justiciera, tendiente a liberar a nuestros pueblos de sojuzgamientos o alienaciones y

asimismo a imponer, no solamente la vigencia de derechos humanos individuales sino un derecho más inalienable aún: el de los pueblos a afirmar su propia identidad cultural. Tal dirección histórica no asume entre nosotros un rumbo defensivo o reaccionario sino dialogante y abierto.

He ahí que nuestros mejores pensadores, creadores, políticos, intérpretes de la cultura popular, han proclamado en el devenir de la América mestiza, esa autoconciencia cultural que emerge en medio de nuestra pobreza de bienes, la depredación sufrida por las naciones, el exilio inevitable de muchos intelectuales. En efecto, la realidad latinoamericana es una realidad dolorosa, en medio de la cual ha surgido, como en la conciencia del héroe trágico, la anagnórisis.

No vemos a América como la tierra violada por el conquistador, ansiosa de enfrentar a Europa a partir de un resentimiento histórico; tampoco como el continente-receptáculo dispuesto a la expansión de los proyectos occidentales. Sabemos que la tierra violada educó al conquistador, formando a sus hijos en una ética nueva; y tenemos presente asimismo que los proyectos europeos han sufrido en América una permanente rectificación y adaptación a la historia propia.

La literatura, expresión libre y adogmática en que se plasman hondamente las pulsiones individuales y el imaginario colectivo, nos muestra ampliamente en América esa condición de mundo nuevo y desgarrado, suficiente y sabio, en que un humanismo sincrético, americano, se despliega lenta pero firmemente, acaso como una última propuesta para una historia que se aboca a sus últimas posibilidades. Bastaría recordar a nuestros grandes novelistas Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Leopoldo Marechal, Julio Cortázar, Ernesto Sabato, José Lezama Lima, Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes, Manuel Mejía Vallejo –en nómina que podría ser amplísima–, para advertir que esa conciencia humanista está viva entre nosotros, que dista de ser una utopía más.

Ninguno de nuestros creadores ignora los problemas del subdesarrollo económico ni la carencia de instrumentos útiles para la vida que aflige a las naciones latinoamericanas en su conjunto, mientras pequeñas minorías participan de un estilo de vida sofisticado. Sin embargo, no vemos en sus obras la apología de la cibernética o la avidez por los objetos o instrumentos, sino una grave advertencia sobre el destino de la humanidad, y una permanente recordación del perfil ético y justiciero de nuestros pueblos.

Cuando un grupo de escritores, alrededor de 1930, defiende conscientemente una estética del mito –nos referimos a Asturias, Uslar Pietri, Carpentier, y también a Gallegos, Güiraldes y otros escritores de la generación anterior– es preciso aceptar que no hacen una apropiación decorativa esteticista, ni una tarea de antropología arqueológica. Por el contrario, están marcando el punto máximo de lucidez de un movimiento cultural de larga data en nuestra América, el que consiste doblemente en una revaloración filosófica del mito y en una vuelta a lo propio. Europa produjo un movimiento análogo en su momento romántico, pero nada es igual en la historia ni son comparables los movimientos generados en la historia europea y la americana. Lo que en Europa ha sido marginal, crítico, excéntrico a su propio desarrollo científico-técnico, proyectado nostálgicamente hacia la “periferia del mundo”, es para nosotros central, coincidente con un proceso económico de pauperización y con una creciente conciencia del drama vivido por las naciones del Sur.

No pretendemos encerrar nuestra rica y variada literatura en una sola corriente. Por el contrario, la conciencia humanista del americano ha aflorado en expresiones que abarcan un amplio registro, desde el relato mítico tradicional, recogido o reelaborado por José María Arguedas y Juan Draghi Lucero, hasta el trabajo de la imaginación activa sobre la realidad y el lenguaje, el “solo de jazz” de ciertas obras de Julio Cortázar. Aun creaciones aparentemente desentendidas de la revaloración histórica americana, como las de Jorge Luis Borges, en quien los europeos han reconocido afinidades de negación y derivaciones nominalistas o signistas, muestran a todo lector desprejuiciado su arraigo en la tradición americana, y su progresiva recuperación y aceptación del logos espiritual negado por Derrida y Foucault.

Parecería germinar, en muchas obras, una idea que se hace explícita en la labor de Alejo Carpentier: América, lejos de prolongar la Historia moderna, sería un verdadero “recurso” de la Historia, tomando la expresión en el sentido de Giambattista Vico.

A la expresión literaria la acompaña y continúa asimismo una reflexión filosófica más sistemática, que ha alcanzado notable desarrollo en las últimas décadas. Se habla de una “filosofía latinoamericana”, de un “pensar desde América” que es sustentado por una creciente cohorte de pensadores y estudiosos. La figura de Rodolfo Kusch se perfila como el innegable centro de esta corriente, que asume tal pluralidad de matices.

Acaso sea precisamente ese “cruce del vado” de la filosofía occidental que nos propone Kusch, sin negar su íntima vinculación con el pensamiento de Heidegger y Max Scheler –y más atrás con la mística alemana–, el punto más audaz de esta corriente de pensamiento que se religa con fuerza a las expresiones del arte, la cultura y la historia de América Latina. Ese cruce supone para nosotros una verdadera conversión, un ejemplo intelectual de despojamiento y humildad, una asunción del destino dentro del marco ecocultural o histórico que nos ha tocado vivir.

Como lo hizo en su tiempo, solitariamente, Horacio Quiroga, Rodolfo Kusch rubricó con actos vitales su propuesta de pensar desde América, que es para otros en cambio una nueva retórica. Así su magisterio ético, el de un pensador que dio el paso hacia el pensamiento popular, cuyo centro es lo mítico, queda para muchos de nosotros como un ejemplo inestimable.

SEGUNDA PARTE

LITERATURA

LA LITERATURA LATINOAMERICANA COMO FACTOR DE INTEGRACIÓN

Me propongo señalar la importancia de la expresión literaria como factor profundo y operante en el proceso histórico latinoamericano que empieza a asumir la instancia de la integración regional. Integrar el subcontinente siguiendo la estrategia trazada por los libertadores del siglo XIX constituye, sin duda, un mandato insoslayable a las puertas del siglo XXI, más aún si observamos cómo el mundo se regionaliza en grandes bloques con los que debemos interactuar y mantener fluidas y activas relaciones en todos los campos.

AMÉRICA, ENCARNACIÓN DEL HUMANISMO

La idea de América como totalidad no es una propuesta de los años recientes. Arraiga en la visión de los navegantes italianos, portugueses y españoles que avizoraron las áreas descubiertas como origen de la humanidad (Colón), como Mundo Nuevo (Vespucio), como ámbito de realización del humanismo cristiano. Hoy se estudia con amplitud la función de la utopía cristiana en la historia de América Latina¹ y surge la importancia de la espiri-

1. La bibliografía dedicada a la utopía como factor cultural o histórico es sumamente vasta y proveniente de diversos sectores. Sobre la utopía humanista me limitaré a citar, entre muchas otras obras, las siguientes: Silvio Zavala: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, 1937, Felipe Tena Ramírez: *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*. Porrúa, México, 1977. Alain Milhou: *Colón y su mentalidad mesiánica en el*

tualidad humanista en la construcción de las instituciones de la colonia.

América, designada con el nombre del humanista florentino, pasa a ser “tierra del humanismo”, tanto para los europeos como para sus hijos criollos y mestizos o para los indios educados en la misma mentalidad.

Justo es consignar, además, que si bien los pueblos originarios –ya sea los de condición tribal o los más evolucionados– no poseían una visión global de la tierra que habitaban, no poseían cartas o mapas geográficos, ni conocían la extensión del mundo, sin embargo moderaron y reformularon a través de su propia cultura el humanismo europeo al ofrecerle su arraigo a la tierra como factor de concreción de la teoría humanista. América no era en verdad la utopía sino la topía. Cuando Tomás Moro, mártir de la Iglesia, instauró la expresión “Utopía” lo hizo en el estilo doblado de los humanistas para referirse a las tierras descubiertas por Colón y Vespucio; el marinero Rafael Hytloday, acompañante de éste, es quien relata en su obra las bondades de la nueva república, con intención de criticar a las instituciones europeas.

LA TRADICIÓN RETÓRICA Y ESCRITURARIA Y LA NOVEDAD EVANGÉLICA EN AMÉRICA

El estudio desprejuiciado de las letras latinoamericanas revela claramente la fuerza con que se implanta en ellas la visión humanista. La originalidad de esta visión consiste en una singular conjunción de fe y razón. El humanista es hombre religioso: uno de sus símbolos predilectos es la hoja de hiedra que se aferra al muro; pero es también hombre de libre pensamiento, inclinado a las ciencias, la especulación filosófica, la reflexión, el humor, la risa.

La ciencia empírica, como se sabe, nació en el seno de la orden franciscana, y tendencias modernas de la filosofía, estudiadas por

ambiente franciscanista español, Valladolid, 1983. Jerónimo Bórmida: *Identidad. Realidad y utopía*. Centro Franciscano de Buenos Aires, s.f. De las proyecciones literarias del pensamiento utópico en América han hablado, entre otros, Enrique Pupo-Walker: *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Gredos, Madrid, 1982, Fernando Ainsa: *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid, 1986.

Umberto Eco, tienen igualmente su origen en ámbitos religiosos. El humanismo engendra su estética, sus géneros propios, su estilo. Su particular predisposición a recoger y reelaborar lo popular lo convierte en una doctrina amalgamante de distintas clases sociales. Su peculiar “teandria” –intermedia entre el teocentrismo antiguo y el antropocentrismo moderno– le reserva un especial papel en la historia de América.

Ciertos críticos que analizan el *Diario de Navegación* de Colón y las cartas de la época relacionadas con el Descubrimiento, tienden a hallar su modelo en la retórica jurídica medieval.² Por nuestra parte nos inclinamos a relacionar la original expresión del *Diario* con la tradición humanística franciscana, que pasa por Dante y Petrarca. Dante anotó en su libro de sonetos: *incipit vita nova*, frase totalmente evangélica que, sin duda, tuvo presente Colón al percibir realidades desconocidas. La expresión de lo nunca visto exigió nuevos lenguajes: la crónica, enfrentada a la “historia oficial”; la novela, diversificación del relato mítico; el ensayo, género novedoso en el que se entramaban el libre pensamiento y la confesión de estirpe agustiniana.

CARÁCTER HUMANISTA DE LAS LETRAS LATINOAMERICANAS

La literatura de la Colonia es, inequívocamente, una expresión del humanismo. Pueden rastrearse en ella las influencias de Erasmo y de Cervantes, pero es igualmente importante el peso del Descubrimiento de América. En la literatura escrita por los conquistadores o por sus hijos criollos en estas tierras asoma y se perfecciona el ideal humanista: el diálogo de culturas, la valoración de lo popular, la creación de nuevos puntos de vista para enfocar la realidad, la relación entre vida contemplativa, reflexiva y activa, la dignificación de los oficios, el valor otorgado al trabajo de la tierra, la religiosidad abierta y reacia al dogmatismo, la reivindicación de la mujer, la liberación del esclavo, la crítica de las costumbres, la implantación y

2. En esta línea se inscriben trabajos de orientación muy diversa como los de Noé Jitrik: *Los dos ejes de la cruz*, Puebla, 1983, y Elena Calderón de Cuervo: *El discurso del Nuevo Mundo*, UNC, Mendoza, 1990.

flexibilización de una óptica. Se marca también el interés humanista por el reconocimiento de otras lenguas, la iniciación de los estudios filológicos americanos, la creación de una hermenéutica cultural.

Bastaría recordar las obras de Bernal Díaz del Castillo, el Inca Garcilaso, Sor Juana de la Cruz, la Madre Josefa del Castillo, Martín del Barco Centenera, Rodríguez Freyle, para ver encarnarse estos ideales y generarse una identidad que ha sido apreciada por muchos críticos.³

No sería éste el momento de diseñar el amplio decurso del humanismo en la historia americana. Debe reconocerse que no es en modo alguno la única filosofía que se expande en América, pero sí la más arraigada y vinculante; también la que se expresa literariamente en forma más rotunda. Es más, por tratarse de una filosofía que hoy llamaríamos existencial, halla su modo específico en la literatura.

El humanismo tiene sus poetas y novelistas; también sus ensayistas y sus predicadores. Se manifiesta en autores de los siglos XVI, XVII y XVIII, pero resurge, igualmente, en el siglo XIX, conformando el pensamiento y la expresión de Andrés Bello, José Hernández, Francisco Gavidia, José Martí, continuados por Rubén Darío, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Arturo Marasso, Gabriela Mistral. De explícita formación en el humanismo clásico es Julio Cortázar; en el humanismo cristiano se moldean Leopoldo Marechal y José Lezama Lima.

Pero igualmente nos es posible hallar un perfil humanista, sin duda alentado por la cultura propia, en una gran variedad de autores cuyo espectro intelectual es amplio.

¿HUMANISMO O POSMODERNISMO EN LA NOVELA DE LOS OCHENTA?

El humanismo ha tenido también sus momentos de eclipse o debilitamiento, sus derivaciones librescas, su agotamiento en formas puramente eruditas que terminan por vaciar sus verdaderos contenidos. Sin embargo, a partir de los años sesenta, tiempo en que

3. Entre los autores que han señalado la prevalencia de una identidad cultural modeladora en las obras coloniales se cuentan Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Mariano Picón Salas, Emilio Carilla, Alfredo A. Roggiano, Enrique Pupo-Walker, Iber Verdugo, José Luis Martínez, Eduardo Trusso y Otto Morales Benítez.

pareció desplazado de la vida académica, tuvo un curioso resurgimiento literario, al emerger a la escena pública ciertos escritores de provincia que elaboraban el humanismo aprendido en la infancia, compartido en los pequeños pueblos latinoamericanos del interior.

Estos escritores no hacen sino continuar en forma más agudamente consciente la vía novelística abierta desde comienzos de siglo por Mariano Azuela, Rómulo Gallegos, José Eustasio Rivera, Pablo de la Cuadra, Ricardo Güiraldes, Enrique Larreta, Miguel Ángel Asturias, Arturo Uslar Pietri, Alejo Carpentier, Juan Rulfo, Agustín Yáñez. También en la vanguardia americana hay signos humanistas, que hacen de ella una vanguardia criollista, indigenista, negrista, etcétera.

La novedad de los años sesenta consiste, más que en la instauración de un discurso totalmente nuevo, en la toma de conciencia aguda y autorreflexiva del escritor, que reafirma de modo desafiante su propia identidad. Se dan por esos años creaciones tan renovadoras como *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez o *El banquete de Severo Arcángelo* de Leopoldo Marechal, que abren camino al ciclo literario-político de la llamada “nueva novela americana”.

Hacia el final de la década del setenta ese ciclo parecía agotado, muchos críticos dieron por terminada una oleada novelística en la que se mezclaron la historia, el mito y la intención política. La década del ochenta inauguraba la irrupción novelística de una atmósfera corrosiva, asimilada de ciertos ámbitos nordatlánticos; quizás, ámbitos más propicios a la crítica que a la creación. Se ha exaltado a esa literatura como posmodernista, contraria al utopismo histórico y al humanismo.

Sus rasgos serían principalmente: fractura de la tendencia legitimadora de nacionalidades, fragmentación de los signos identificatorios, deconstrucción de valores y procesos con una ineludible tendencia a la disolución formal, atomización de modelos y géneros; la parodia, la inversión, la desmitificación de personajes históricos, el abandono de las utopías.⁴ La literatura latinoamericana, de acuerdo

4. Esta caracterización es generalmente avalada por una corriente crítica atenta a ciertos centros de irradiación del “deconstruccionismo” europeo, corriente que reconoce como maestros a Jacques Derrida, Roland Barthes, Geoffrey Hartmann, Paul de Man, etcétera. En reciente congreso al que asistimos, tuvimos oportunidad de escuchar varias comunicaciones sobre la reescritura de la historia en la nueva novela latinoamericana, comprobando asimismo los riesgos de una nivelación deconstructiva de las obras de Posse, García Márquez, Ibarigüengoitía, Uslar Pietri y otros autores, aparecidas en los últimos años. Por nuestra parte

con esta descripción, habría desertado de su rumbo tradicional y hominizante.

Algunos de estos rasgos son, en efecto, atribuibles al nuevo clima filosófico y literario de la llamada posmodernidad europea. Pero lo que nos interesa es señalar la inserción de estos rasgos, en varias de esas obras, en un marco decididamente constructivo y humanista. Es el caso de *Los perros del paraíso* de Abel Posse o de *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez. Si bien miramos, estas obras prolongan actitudes y formas expresivas ya evidentes en *Megafón o la guerra* de Leopoldo Marechal, o *El arpa y la sombra* de Alejo Carpentier.

Sin embargo, podríamos mirar más atrás, rescatando la prioridad barroca esencialmente humanista del grotresco, la ironía, la valoración de la locura, la risa, el reduccionismo de las formas. Tales modalidades, típicas del barroco hispánico, como aparece en Cervantes y Quevedo, no destruyen en el humanista el marco de los valores, el respeto a su tradición, la aceptación de un sentido de la historia, la fe, la intencionalidad política. Por el contrario, el humanista cree en la historia y de una doble manera, como corresponde a su modalidad teándrica: la historia como acción de la Providencia, es también, a la par, una historia libremente aceptada por los hombres. Sólo la persistencia de ese plano profundo puede hacer comprensible la pervivencia de las figuras históricas de la Conquista o el libre replanteo de sus problemas en la obra de Posse; o bien la presencia, en García Márquez, de un Bolívar transmortal, que interpela a sus compatriotas a través de ciento sesenta años de frustraciones.

NECESIDAD DE UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA DENTRO DEL MARCO DE UNA TEORÍA Y UNA CRÍTICA LATINOAMERICANA

El reconocimiento o no del perfil humanístico de ciertas obras recientes es, en definitiva, fruto de una lectura y por lo tanto de

aportábamos precisamente la propuesta de una lectura remitificante del héroe Bolívar, presentado a través de una modalidad esperpéntica en *El general en su laberinto*. (Congreso sobre Discurso ficcional y Realidad Histórica, Universidad de Macerata, 15-17 de octubre de 1990.)

una cierta interpretación. A nuestro juicio la vía más idónea que nos permite captar el sentido último de las obras artísticas es una fenomenología estética, que necesariamente ha de preceder a toda hermenéutica. En cuanto a ésta, a lo largo de nuestros trabajos hemos petitionado un lugar para una hermenéutica humanista, que sería más próxima a la literatura latinoamericana al compartir su propio encuadre cultural. Más aún, esa hermenéutica tuvo su origen, como acabamos de recordarlo, en la corriente del humanismo.

Una teorización y una crítica latinoamericana como la que hemos propuesto toma de su propia cultura el antecedente contemplativo y místico de una actitud fenomenológica, y hereda asimismo de la vocación dialogante e interpretativa de los humanistas el modelo de una hermenéutica amplia y desinteresada, ajena a las ideologías; señalamos pues la diferencia de una lectura realizada desde el marco ideológico, y una lectura receptiva ejercida en el marco cultural.

En consecuencia, fenomenología y hermenéutica, modalidades del pensamiento contemporáneo motivadas o conducidas por maestros europeos (Husserl, Dilthey, Heidegger, Merleau Ponty, Marcel, Nédoncelle, Ricoeur, Gadamer) se convierten para nosotros en vías específicamente insertas en nuestras culturas, entretejidas con el *ethos* de nuestros pueblos.

APLICACIÓN DE LA OBRA LITERARIA A PROYECTOS DE INTEGRACIÓN

De lo que venimos diciendo se desprende el interés y la importancia que asume para nosotros la literatura como reserva antropológica, filosófica, ética, religiosa y política de América Latina, lo cual implica obviamente la legitimidad y necesidad de aplicar su alto valor formativo y transcultural a los diversos niveles de la integración. Concebida en la libertad, la literatura ha venido sembrando, en todos los tiempos, gérmenes humanistas y salvíficos.

AMÉRICA LATINA Y LA RAZÓN IMAGINARIA

Toda tentativa de comprensión del hecho americano –y por supuesto del hecho humano, pero especialmente en nuestro subcontinente– debe atender a nuestro juicio a la esfera simbólica, tan importante en la cultura. Ella desde luego comprende no sólo el mito, indisolublemente ligado al rito y al culto, sino en términos más amplios la imagen, la representación, las formas expresivas del arte, la poesía (y esa área imprecisa a la que damos el nombre de literatura).

El tema puede ser objeto de muy diversos enfoques: una visión donde la ciencia antropológica constatará en América Latina la plena vigencia del mito y el rito, las manifestaciones culturales, procesiones, celebraciones, fiestas, ligadas en alto grado a la vitalidad de sus pueblos, su mezcla étnica y a la expresión de sus clases populares, no colonizadas por la mentalidad moderna.

Un estudio de las manifestaciones estéticas recogerá la riqueza mítico-simbólica, no sólo en las expresiones más ingenuas y tradicionales sino, llamativamente, en creaciones que provienen de autores ilustrados, críticos, formados en amplias lecturas. Una fenomenología religiosa puede apreciar formas de religiosidad que no rechazan el mito sino que por el contrario tienden a su revalidación y contaminación. Una mirada filosófica se preguntará sobre el logos simbólico en sí mismo, planteando la posibilidad de su relación con la verdad, e incluso llegando a postular nuevos modos de comprensión y hermenéutica acordes con la índole de nuestra cultura, como lo hiciera de modo eminente Rodolfo Kusch.

Mito y razón parecerían presentarse desde antiguo como términos excluyentes, en especial para la filosofía tal como se constituyó

a partir del pensamiento griego. El rechazo racional del mito –y con éste del pensar metafórico– se plantea ya en el libro II de la República de Platón, pese a que éste, como poeta, se expresara a menudo a través de mitos. Este alejamiento de la esfera simbólica permite a Erich Przywara referirse en conjunto a la filosofía occidental como una filosofía del *concepto*, en tanto que atribuye al Oriente el haber desarrollado una filosofía de la *imagen*.

Es justo señalar, sin embargo, que mientras avanzaba el pensamiento racional que dio origen a la ciencia e hizo posible el desarrollo moderno de la técnica, otra vía filosófica cuya larga historia no es el momento de esbozar, fue afirmando las aporías de la razón, las limitaciones del pensamiento discursivo, la riqueza del símbolo, el valor de las sapiencias tradicionales y la importancia humana de las artes. Tal corriente, que en términos amplios denominamos humanismo, permitió a nuestro juicio la concreción de ese extraordinario fenómeno histórico aún en proceso de su plena autoconciencia que es el mestizaje americano.

Nos referimos, por cierto, al humanismo religioso y filosófico que germina en la tradición europea haciendo lugar a ese hecho escandaloso que es siempre el diálogo de culturas, el acercamiento de elementos distintos y aun opuestos, la aceptación y legitimación de otros *logoi*, otras legalidades. Así la cultura latinoamericana, fuertemente marcada por la mentalidad humanista del siglo XVI, ha sabido alentar la convivencia y mutuo acercamiento de polaridades como mito y razón, cultura popular y ciencia.

La revalidación filosófica y cultural del mito se relaciona con una gnoseología, una concepción del hombre, una visión de la cultura y del mundo. Vico y Schelling adelantaron un amplio movimiento que en nuestro siglo conoció el decisivo impulso de la fenomenología, las ciencias del hombre, la psicología profunda, la filología, la ciencia de las religiones. Mucho dicen los nombres de Petazzoni, Eliade, Van der Leew, Buytendijk, y desde otros ángulos Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Zubiri, María Zambrano, Michel Henry.

En América Latina esa problemática se hace urgente y convocante. Por su formación histórica relativamente reciente y su particular conformación étnico-cultural, América se revela como cultura no puramente occidental, y con realidades humanas inabarcables para cualquier tipo de dogmatismo o cartilla racionalista. América Latina reclama ser comprendida a partir de una razón ampliada, que hace lugar al mito y a la fe.

Así lo intuyeron creadoramente sus primeros cronistas tales como Sahagún, el Inca Garcilaso, Martín del Barco Centenera. Así lo han venido desarrollando en incesante búsqueda de identidad una legión de pensadores, escritores, antropólogos, lingüistas, desde los siglos pasados hasta el presente. Basta recordar los nombres de pensadores y estudiosos, a veces no totalmente encuadrables en la filosofía sistemática, como Fernando Ortiz, Gilberto Freire, Bartolomeu Meliá, Octavio Paz, Héctor A. Murena, Eduardo Azcuy, Carlos Fuentes, Juan Liscano y otros, más directamente ligados al filosofar en sus formas occidentales, como Félix Schwartzmann, Rodolfo Kusch o Leopoldo Zea, así como pensadores más jóvenes, para dar una idea del ya ingente caudal de un pensamiento americano, que recoge la originalidad de América y llega a modificar su óptica interpretativa en función de esa originalidad.

Por nuestra parte vemos visualizado con tal grado de urgencia y necesidad el desarrollar esta problemática que nos ha llevado a crear, en 1970, el Centro de Estudios Latinoamericanos, proponiéndonos nuclear en él a estudiosos del mito, especializados en ciencia de las religiones, antropología, historia del arte americano, filología y lingüística, en la tentativa de desplegar una óptica americana para la comprensión y legitimación de nuestra cultura. En función de estos objetivos hemos propuesto un método fenomenológico hermenéutico, y una consideración amplia de los fenómenos culturales que restituya su lugar al hecho religioso, y al hecho artístico-literario como modalidad que halla su fundamento último en relación con éste.

En tal sentido hemos hallado en la cultura latinoamericana a lo largo de todo su desarrollo, y mucho más en las culturas indígenas –a las que se asoma la literatura del continente como vía intracultural– un campo extraordinariamente rico y propicio. Es más, las expresiones literarias del continente, que se le aparecían al historiador Ferdinand Braudel como las creaciones filosóficas específicas de nuestra cultura, nos han mostrado elementos de una primera y válida teorización cultural que en nuestro entender deben ser tomados en cuenta por todo pensador que se preocupe por el tema de nuestra identidad. Ejemplo de ello son las obras de José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Leopoldo Marechal, Julio Cortázar, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Manuel Mejía Vallejo, Reinaldo Arenas, Abel Posse, así como las creaciones poéticas de Neruda, Vallejo, Huidobro, Molinari, Liscano.

LA LITERATURA COMO EMERGENTE HISTÓRICO Y CULTURAL

Como punto de partida de estas consideraciones, asentaré una convicción hoy difundida desde distintas áreas disciplinarias y modos del pensamiento filosófico, aunque, desde luego, no aceptada por todos: la literatura no es ornato, caligrafía, o gesto retórico, vaciado de significación. Teóricos y críticos formados en la lingüística positivista o la filosofía analítica siguen pensando en tal definición de lo literario, acaso incentivados por corrientes modernas que tienden a sustituir la creación por una nueva retórica.

Por nuestra parte nos inclinamos a suscribir la teoría expresiva del arte, entendiendo que las formas complejas de la expresión escrita a las que damos el nombre de literarias, surgen en continuidad –y modificación progresiva– con las expresiones gestuales, simbólicas, representativas, orales, imaginísticas, inherentes a la esfera humana. Su conjunto constituye un emergente histórico y cultural en que cada comunidad puede reconocer su perfil axiológico propio, reconocer una tradición y desplegarla con espíritu crítico, no viendo en ella contenidos estáticos o cristalizados sino un hacerse histórico sobre ciertos ejes permanentes de sentido.

Cultura e historia son conceptos que se suponen mutuamente en toda consideración profunda de lo humano; las formas de una cultura se despliegan en una temporalidad concreta, se inscriben en el devenir de la humanidad y dentro de cierto lapso en que les es dado abordar su manifestación y realización. La literatura, acto de lenguaje, surge en la dinámica de la simbolización y comunicación que son propias y específicas de la sociedad humana. Su función, en las comunidades arcaicas, así como en culturas de la Antigüedad, ha sido primordialmente la de fijar, conservar y hacer ejemplares los valores del grupo humano.

No obstante, cabe recordar que en los mitos de todos los pueblos, y de modo notable en expresiones de madurez clásica como lo ha sido la tragedia en la cultura griega, se halla expuesto velada o abiertamente el germen de la libertad creadora o infractora, que los antiguos enmarcan ritualmente, y los modernos habrían de desplegar en manifestaciones sorprendentemente evolutivas y dinámicas. Tales culturas, abarcadas bajo la denominación global de occidentales, se construyen sobre el eje fundamental de la libertad –así como las de Oriente se mantienen sobre el eje de la lealtad al Principio– y en el ejercicio de esa libertad llegan a cuestionar o negar sus propios fundamentos.

Mientras no se comprenda el sentido positivo que puede alcanzar para la conciencia humana, pese al precio de la disolución y el dolor, la enorme empresa de la modernidad, no se comprenderá tampoco el valor de la expresión literaria, acaso la más libre y desprejuiciada entre las manifestaciones humanas, como manifestación compleja que se asienta, a la vez, en un arraigo simbólico pre o para-racional y asimismo en la libertad creadora que incluye el dialogismo y la negación. La literatura moderna se constituye, pues, en ámbito privilegiado para la captación de la conciencia en crisis, porque su tejido está hecho de símbolos, imágenes y expresiones que entrelazan lealtad y libertad, mito y razón.

En la literatura tradicional se expresan los valores y aspiraciones por todos compartidos; en la literatura moderna, expresión de la sociedad fragmentada, se expone la problematización, negación y recuperación personal de tales valores, como acto de religación simbólica sin la cual no existe literatura digna de tal nombre. Es en la creación poética –con amplitud literaria– donde el sustrato mítico resurge, reelaborado a la luz de nuevas circunstancias, y revelando el sentido que esas circunstancias adquieren para la conciencia interpretante; es en la literatura donde viven y se recrean los arquetipos, imágenes y pulsiones que conforman la memoria de un pueblo y le confieren una identidad, aun cuando aceptemos que ésta no se mantenga como ente cristalizado sino como fuerza dinámica y reinterpretativa.

La literatura, pues, constituye un emergente cultural o histórico de extraordinaria significación social, que al ser plasmado por la escritura ofrece a todo investigador de la cultura la posibilidad cierta de abrirse a un campo total, circunscribiendo asimismo su trabajo (de modo no excluyente) a documentos de lenguaje. Es histórica por

responder a las incitaciones de los tiempos, y es a la vez historiográfica por ofrecer el testimonio –a veces único e irremplazable– de la vivencia particular y la proyección épica de la humanidad.

Cumple a la vez una importante mediación entre las categorías axiológicas fundantes y los códigos sociales, las instituciones, las costumbres, que reinterpretan esos valores dentro de la evolución histórica, incorporando nuevos conocimientos, *ethos* o legalidades distintas. Es el escritor quien da cuenta del conflicto de valores que se juega en lo más íntimo de la conciencia, y de su resolución, nunca monológica y terminante.

Mediación entre cultura y evolución, la literatura es también mediadora entre culturas distintas, entre los hombres, entre los tiempos; amplía o extiende las escalas de comprensión, haciendo posible la incorporación o rechazo parcial de lo extraño, lo novedoso, lo distinto. No nos extrañe, entonces, que modernamente se haya llegado a considerar al escritor como un historiador peculiar y profundo, o incluso como un filósofo que despliega una amplia comprensión de los procesos humanos.¹

Valgan estas consideraciones para introducirnos en una visión global de la literatura hispanoamericana en tanto portadora de una tradición de cultura, y para evaluar, en consecuencia, dentro de ésta algunas lecturas actuales de obras del pasado. Más allá de sus diversos matices de interpretación, esas lecturas –cada día más frecuentes y numerosas– testimonian una creciente inquietud por redefinir, hermenéuticamente, los parámetros de la tradición cultural hispanoamericana.

1. Entre estas valoraciones de la literatura cuenta fundamentalmente la labor desarrollada por el pensador Paul Ricoeur en sus obras *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975, y *Temps et récit*, Seuil, París, 1983-85.

LA NATURALEZA EN LA LITERATURA HISPANOAMERICANA

La relación hombre-mundo no es, desde luego, circunstancial sino constitutiva del ser hombre. Por lo tanto no incurrimos en la superficial tentación de considerar a la naturaleza como un tema literario.

El concepto mismo de “naturaleza” se halla un tanto estereotipado cuando se la identifica, en el plano estético, con el paisaje, el marco o la ambientación de una obra. El hombre es hombre encarnado, y como tal forma parte de la naturaleza; su peculiar condición de pensante y reflexivo lo hace tomar en cuenta sus percepciones, elaborarlas y otorgarles significación. Los elementos naturales, los astros, la vegetación, el mundo animal, forman el mundo de relación en que se va asentando la precomprensión humana, su base de conocimiento. En toda literatura está presente la tierra, porque de la tierra es el hombre.

Sin embargo, en América Latina el concepto de “literatura de la tierra” adquiere una dimensión y un peso particular. Para los pueblos indoamericanos la naturaleza tiene la importancia que adquiere en toda cultura primitiva. Lo dado del universo no es para el hombre tradicional un marco desprovisto de sentido sino por el contrario, un reservorio de valores que orientan el mundo humano.

El hombre europeo, en su desembarco, reencuentra en este continente una relación de asombro frente al mundo a partir de una naturaleza de proporciones gigantescas, que estimula su imaginación y reactualiza sus arquetipos. Todas las crónicas, poemas, diarios y otras páginas escritas en el continente desde la Conquista dan testimonio de la fuerte impresión que estas tierras producen en el invasor, trasuntando a la vez el cansancio de una civilización que a partir de

ese hecho fundamental vuelve sobre sí misma, se interroga y se acusa generando como sabemos ese gran movimiento de recuperación del origen llamado Romanticismo. Sería erróneo pensar que ese movimiento se ciñe al siglo XIX. Nace con los albores del Renacimiento y se prolonga en nuestros días, y uno de sus rasgos predominantes ha sido y sigue siendo la revaloración de la tierra.

Al decir la tierra no nos referimos solamente al suelo, desde luego, sino a todo lo que conforma el paisaje natural, la vegetación, la fauna, los ríos, etcétera; pero asimismo cabe hablar de un paisaje geo-humano como dice el crítico Zum Felde, o de una geocultura, en el decir de Rodolfo Kusch, comprobando que existe un complejo indiscernible en el que se amalgaman el marco ecológico del hombre con su modo de vida, su *ethos*, sus tradiciones. Hablar de *literatura de la tierra* no es referirse solamente a una literatura de interés geográfico ambiental, sino a una literatura que indaga en el sustrato antropológico, mítico e incluso histórico de los pueblos, proponiéndose documentar, simbolizar e interpretar la tierra y la cultura.

Muchos son los críticos que han observado la importancia de la naturaleza en la creación literaria latinoamericana. Se impuso por sí misma como naturaleza fabulosa, configurada por grandes montañas, enormes ríos, vastas llanuras, y una fauna y flora de incomparable riqueza. Debemos pensar que nuestra literatura de lengua española o portuguesa se fue desarrollando innegablemente por confrontación con el mundo europeo, mirando hacia él. La magnificencia natural producía en los refinados ambientes de Europa el efecto de un Paraíso salvaje que acentuaba la mala conciencia del hombre civilizado.

América era el nuevo Paraíso, la tierra virtualmente ofrecida a una nueva historia; por lo tanto en muchos casos la *literatura de la tierra* que surge en América adquiere el valor de una utopía política, o de un mito historicificante, y no meramente de una descripción del paisaje. Ese sentimiento de la tierra nueva es una constante que se intensifica en los tiempos de la emancipación, y casi podría considerarse como uno de sus motores secretos. El énfasis en lo propio se carga de valoraciones éticas, religiosas y sociales.

Tanto las *Silvas* de Andrés Bello como la romántica novela *María*, son buen ejemplo de la exaltación de la tierra, con cierta tendencia idealizante. Serán los tiempos del realismo y del naturalismo los que presionando sobre este fondo romántico hagan emerger una literatura de la tierra con matices más documentalistas, concretos y de más amplia observación. Surgía una literatura criollista que

ha prevalecido bajo distintos rótulos escolares como presencia del paisaje y de la cultura del hombre rural americano. Corrientes del vitalismo y el naturalismo europeo influyen sobre la toma de conciencia del escritor americano. A ese movimiento iniciado con los románticos y continuado luego bajo el signo positivista, se le suman en el siglo XX los avances del pensamiento vitalista, la vuelta al mito que postula la armonización de la pareja y la significación salvífica de la mujer.

La tierra es marco ecológico que nutre al hombre, lo alberga y lo conforma. Es asimismo matriz de una determinada cultura, de mitos y de tradiciones que se ligan a ella. El hombre que vive en medio de la naturaleza y hace de ella su centro de vida y de subsistencia, la vive simbólicamente en sus costumbres, ritos, celebraciones. La índole cíclica del devenir natural es para él guía y modelo de su propia conducta, induciéndolo a acomodarse a la adversidad, a aceptar el destino.

El hombre unido a la tierra la sacraliza como sacraliza el trabajo, dando nacimiento a una imaginería en que los seres de la naturaleza se animan y participan del equilibrio cósmico. Acaso sea éste el origen de lo que llamamos hoy literatura, surgida de los ritos agrarios, de las celebraciones religiosas, de los cantos litúrgicos.

El dilema civilización o barbarie, que viene a enfrentar la cultura rural con el desarrollo urbano y técnico, es consustancial a la historia misma. La civilización da nacimiento a una literatura problemática, una temática de la soledad y la alienación que no tiene cabida en el hábitat telúrico.

No es extraño pues que en la sociedad moderna ciertos artistas sigan cultivando una literatura del paisaje, una poesía de la naturaleza, como salvaguarda de la vida interior. Petrarca confiesa escribir sus rimas en sus andanzas por los campos. Más adelante Chateaubriand dirige su mirada a las tribus indígenas del Canadá para oponerlas al mundo europeo en disolución. En la América de fines del siglo XIX son los escritores del modernismo los que retoman el impulso romántico, depurado por décadas realistas y costumbristas, para elaborar una literatura del paisaje que recibió con justicia el nombre de "literatura de la tierra".

La identificación de la mujer con la tierra en su aspecto salvaje y devorador se hace visible en *Doña Bárbara* de Gallegos y *El paisano Aguilar* de Amorim. Sin embargo, la novela no simplifica nunca la relación hombre-naturaleza. Su índole dialéctica nos incita a

contemplar una verdad plural. El hombre vence a la naturaleza con su esfuerzo, pero también es conformado por ella.

No se trata de la creación espontánea y sentimental del siglo XIX, ni del criollismo documental surgido alrededor de 1890, sino de una intención más profunda. El escritor transfigura su marco ecológico para verlo en su dimensión simbólica, rescatar sus líneas fundamentales de sentido. Su enfoque es filosófico y no solamente descriptivo. En ese marco redescubre un modo de lo humano, una manera de existir en continuidad con lo dado, una posibilidad de vida armónica.

Claro ejemplo de esa actitud lo dan las obras de Rivera, Güiraldes y Gallegos en los años 20. Prolongan líneas profundas de una literatura fuertemente ética que ha venido haciendo la crítica de la cultura ciudadana, la denuncia de la opresión, la exaltación del hombre humilde. Aun el propio Sarmiento, cuando optaba ideológicamente por la “civilización” a ultranza, creaba literariamente el tipo del criollo raigal como modelo ético y antropológico.

Para la visión de ciertos estudiosos la última creación de esta serie de novelas de la tierra era *El mundo es ancho y ajeno*, de Ciro Alegría. Fue sin embargo una anticipada acta de defunción para una corriente que seguiría mostrando su vitalidad y permanencia. En efecto, la generación de los grandes escritores que desarrollan su obra entre los años 50 y 70, en pleno siglo tecno-científico, nos ofrece la culminación, en una novedosa etapa, de la corriente telúrica que hemos caracterizado como constante hispanoamericana.

Asturias inicia un ciclo novelístico que incorpora los mitos populares y tradicionales de su pueblo en una recreación profunda que le permite incorporar su lenguaje, su ritmo, su logos particular; Alejo Carpentier, por su parte, emprende análoga aventura al estudiar y expresar a América en su paisaje, historia y luchas; Agustín Yáñez indaga en el alma del mexicano, ofreciendo en sus obras una visión de la tierra vitalmente incorporada a los hombres; José María Arguedas plantea agudamente la problemática del desarraigo y sometimiento del campesino peruano, arrancado a su propia cultura.

Carpentier no se ha limitado a teorizar sobre lo americano o a representarlo en sus relatos; ha estructurado una teoría de lo literario en América, generada por una suma de contextos que llevan la marca de la superrealidad. No se trata ya de transcripción sino de mitificación del destino americano. El escritor atiende a todos los contextos de su tierra, no sólo a lo telúrico sino a lo cultural, histórico, religioso y filosófico.

Esta suma de contextos amplía en los modernos escritores la idea de la tierra como paisaje y entorno natural. Sustentan una literatura que mitifica –en el mejor sentido– la historia, tal como lo han hecho Uslar Pietri en Venezuela, Roa Bastos en Paraguay, Libertad Demitrópulos y Abel Posse en la Argentina. O recogen la dimensión antropológica de la región, con la marca del ámbito natural sobre lo humano, como Draghi Lucero en su novela *La Cabra de Plata*, o José Luis Vítтори en sus *Cuentos del sol y del río*. Ambas obras aseguran la vitalidad de la literatura de la tierra en nuestro medio, entre muchas otras que podríamos nombrar.

La cabra de plata –publicada en 1979, por nuestra propuesta a la Orden Franciscana– es una intensa novela debida al esfuerzo creador de uno de nuestros mejores narradores, recopilador folklórico, historiador y estudioso de la cultura, el mendocino Juan Draghi Lucero. Se trata de una novela desde luego no en el sentido estrecho decimonónico de la novela psicológica sino en su derivación moderna hacia lo poético y el ensayo. Con un hilván argumental que las reúne, Draghi Lucero traza estampas de la tierra y los hombres de Guanacache, un apartado valle en que ha perdurado la vieja cultura criolla marginada de los adelantos urbanos, desde que el trazado de los cauces de regadío dejó a esa zona, como a otras de nuestro país, detenida en el tiempo. Allí ha recogido el escritor romances y tonadas que datan del siglo XVI, allí ha dado vida a personajes que son reflejo o simbolización de su entorno, o incluso ha recreado mitos como el de Pachamama, la diosa de los “multiplicos”, en una admirable construcción poético novelística que adquiere interés antropológico, lingüístico e histórico.

Esta obra diseña un movimiento análogo al de *Los pasos perdidos*, donde Alejo Carpentier coloca al intelectual, al artista–musicólogo, en situación de abandonar la ciudad e internarse en el corazón de la selva americana. Ese gesto –sin comparar los logros estéticos extraordinarios del escritor cubano– adquiere doble valor simbólico: por un lado representa una necesidad de viajar al fondo de sí mismo, por otra el reencuentro con su tierra y con su gente. En ambos casos es un reclamo de autenticidad, de vuelta al origen para retomar el camino histórico que ni Carpentier ni Draghi Lucero han negado. Se trata asimismo de la revaloración de lo propio y del contacto vivificante con la naturaleza, maestra y nodriza del hombre.

Otro ejemplo de una actualísima literatura de la tierra lo ha dado José Luis Vítтори, quien construye sus relatos en Santa Fe retratando

en ellos tan pronto el ámbito ciudadano como el mundo de los isleros, todo ello traspasado por la presencia del río que impregna el ritmo de los días, el habla de los hombres, su actitud ante la vida y la muerte. Es más, cabría afirmar que la regionalidad de Vítтори no se trasunta sólo en la creación de ambientes y personajes; nutre la voz del narrador y genera formas estructurales, modos de organizar el relato, que son expresión de lo telúrico. Él mismo, en valiosos ensayos, defendió la legítima relación de la literatura y la región, y denuncia la falacia de considerar “nacional” al escritor capitalino relegando al carácter siempre dudoso de “regional” al escritor de las provincias. La riqueza primaria de la cultura nacional está en la región, afirma, de lo que se desprende que nada más nacional que la literatura regional.

También podríamos aducir otros ejemplos tomados de la poesía: las obras de Manuel J. Castilla, J. E. Ramponi, Juan L. Ortiz, Néstor Groppa, Luis Casnati, Francisco Madariaga, con su fusión en el paisaje, su asimilación de tonos y matices expresivos que son los propios de su tierra y de sus hombres como muestra de una literatura de la tierra, que expresa al yo a través del registro sensible del entorno, y viceversa, expresa a la naturaleza a través del filtro anímico.

En el mundo que tiende a la nivelación, la informática, la supresión de las relaciones naturales de los hombres, el escritor recupera continuamente los valores, la memoria de su pueblo, el perfil de una tradición expresa o tácita. Al volverse a la naturaleza en estos tiempos el escritor no lo hace ya puramente con la ingenua manera del celebrante primitivo que canta a Dios viéndolo representado en la Creación, sino con la mirada adulta del hombre que ha transitado una historia y ha asimilado una civilización a veces alienante y deshumanizante; hijo pródigo, vuelve sus ojos a la naturaleza, recobra su contenido simbólico, su poder curativo y armonizante, y la virtud de los hombres que viven en ella, que de ella se nutren; por poner un ejemplo que persiste en pleno siglo XXI, menciono al poeta y cuentista santafesino Jorge Isaías.

El artista es el primitivo en medio del mundo civilizado; y la literatura sigue siendo, a pesar de todo, el testimonio pleno de lo humano.

EL SENTIMIENTO MÍTICO

Toda la literatura latinoamericana, pero en modo particular la contemporánea, proporciona elementos suficientemente reiterados y significativos como para dar testimonio de la presencia de una visión religiosa implícita. Me parece importante destacar la permanencia de esta actitud y las matizaciones que asume actualmente de acuerdo con el proceso de crecimiento que protagoniza, en todos los niveles, América Latina. Ello permite afirmar no sólo la vigencia de una visión religiosa, sino la afloración de un sentido crístico que religa el sentimiento trascendente con la asunción de la historia por el hombre y su participación en el proceso total de la creación. La imagen concreta de Cristo se hace portadora en muchos casos de esta confluencia, y en otros aparece aludida o implícitamente contenida en una serie de obras literarias, que apelan a simbologías de diversa extracción, las que se revelan curiosamente analógicas e intercambiables.

Decir que una literatura es portadora de una visión religiosa no es señalar un rasgo distintivo sino aludir de algún modo a la especificidad de la visión poética, no muy distinta de la que sustenta, en una primera instancia de tipo intuitivo, la apertura al fenómeno numinoso y sagrado. Los textos clásicos afirmaron esa posición, ya sea a través de la celebración lírica, o bien a través del eros y la tragedia en que lo sagrado aparece encarnándose en la vida y los actos de los hombres.

No obstante, esa literatura representada por cantos, epopeyas y dramatizaciones litúrgicas, permaneció ajena al sentimiento del tiempo y por lo tanto a la participación directa del hombre en los sucesos de la historia. Son los profetas hebreos los que conectan la

esfera mítica con el tiempo real, al encarnar en su propia historia la verificación del mito y al extender proféticamente su visión a los tiempos futuros, en función de auténticos conductores de pueblos.

El profetismo y la vía mística son los dos grandes caminos que asume la literatura occidental, últimamente marcada –hasta los tiempos modernos– por la visión religiosa. No obstante es necesario recordar que, acorde con el desarrollo individualista que caracteriza al Occidente europeo, la literatura y en especial la poesía desarrolla predominantemente un lenguaje privado para expresar un mundo individual. El profetismo, la sensibilidad a la visión de la historia o la voluntad de intervenir en su desenvolvimiento son retomados esporádicamente por los poetas: Víctor Hugo, William Blake, Nietzsche, Yeats, Alexander Blok, Trakl, Claudel, Elliot, Pound, representan momentos de una intuición de la sacralidad no desligada del tiempo histórico.

Por otra parte desde el Renacimiento se produce una aguda conciencia de lo temporal y existencial y ello se hará palpable en el campo de la novela. La novela, lo “nuevo”, es precisamente la inserción del tiempo histórico concreto en el ámbito de la creación literaria. Ese tiempo será un tiempo profanizado en la novela burguesa del siglo XIX, en tanto que otra línea, que arranca también del Renacimiento, se conecta últimamente con las obras más importantes de nuestro tiempo y representa una síntesis entre lo clásico y lo moderno: en ella se ubican Cervantes, Rabelais, Swift y, ya en nuestro tiempo, Joyce, Virginia Wolf, Faulkner, Bernanos, Malraux, Graham Greene, Kafka, Hemingway.

Son clásicos –en mayor o menor medida– por compartir una visión básicamente estructurada de lo cósmico, por aceptar al mito como verdad intrínseca por encima de la provisoriedad del conocimiento científico, siempre parcial. Son clásicos por partir de la intuitiva adhesión del artista a la unidad del Todo, esa unidad que en palabras de Teilhard de Chardin es la nota fundamental de la poesía pura y de la pura religión.

Y son modernos en la medida en que también asumen dramáticamente la condición existencial del hombre y su ineludible responsabilidad en el proceso de la historia. De una u otra manera, estos escritores se vuelcan a la expresión novelística o teatral por ser éste un instrumento adecuado a lo dialógico e histórico, abandonando el lirismo que expresa vivencias personales.

La crisis del pensamiento y la experiencia histórica europea y norteamericana se ha patentizado de modo especial en su literatura

del último siglo. Obras como *La náusea* de Sartre, *El proceso* de Kafka, *Esperando a Godot* de Beckett, por sólo mencionar algunas muy difundidas, manifestaron la tensión existencial del hombre en una sociedad demitificada y, cada vez más, mecanizada. No han faltado desde luego en ese mismo contexto, creadores de la talla de Virginia Woolf, T.S. Eliot, Hermann Hesse, Faulkner, que señalan con nitidez el camino interior como única posibilidad de revertir el rumbo del vaciamiento histórico. Son respuestas individuales, relegadas frente al avance de una literatura que asume ella misma la demitificación, tal el caso de Robbe-Grillet, que expone la abolición del sujeto, la posibilidad de un objetivismo que confunde lo humano con el mundo de las cosas.

América Latina no es ajena a ese drama existencial, como tampoco a la guerra y a la destrucción, o a las lucubraciones del pensamiento contemporáneo. Muchos de los novelistas urbanos, Onetti, Sabato, Cortázar, Donoso, Vallejos, han reflejado asimismo el mundo en crisis. Otros narradores van más allá; su intuición profética les ha permitido avizorar los signos del génesis en medio del caos. Ofrecen, pues, ante la crisis, una respuesta de sentido afirmativo y religioso, tal como hemos podido leerla en obras de Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Leopoldo Marechal, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos, quienes han llevado adelante un proceso de recuperación profunda del ser histórico-cultural de sus pueblos.

No se trata ya de pintoresquismo americanista –aunque no debe desconocerse el avance de los románticos, de los llamados “costumbristas” o “gauchescos”, y luego de los modernistas, en el proceso de comprensión y revelación de América– sino de una plena conciencia del valor fundacional que el continente está predestinado a alcanzar. Crisol de pueblos y culturas, América Latina aparece como el ámbito de los *Buendía*, que vienen a fundar una etapa nueva para la humanidad. Octavio Paz y el profético Juan Larrea vienen a coincidir profundamente en esta visión.

Se hace evidente la importancia que asume este corpus de obras literarias –novelas, poemas, dramas, ensayos– si se tiene en cuenta que la creación poética es expresión en que se aúnan vivencia, emoción y concepto, y si se advierte, también, que es en el ámbito de la palabra donde alcanza a manifestarse un sentido superior a lo individual. No olvidemos que el escritor expresa, más allá de su simbología personal, la simbólica cultural e histórica del contexto social al que alcanza manifestar a veces por encima de su propia

opción ideológica. No hemos visto una continuidad de aquellas grandes novelas, poemas y obras teatrales en lo que va del nuevo siglo, aunque se sigue extendiendo esa preocupación por el destino americano en encuentros y centros filosóficos.

MITOS INDÍGENAS Y UTOPIA EN EL AMERICANISMO LITERARIO

Se hace evidente a todo estudioso de la tradición literaria hispanoamericana, la importancia de una corriente filosófica y cultural que puede ser comprendida bajo la denominación de “americanismo”, y que arraiga en los mitos autóctonos del continente –paulatinamente asimilados por escritores del pasado y del presente– así como en la utopía europea, reformulada a partir del debatido Descubrimiento de América.

Si se acepta que el mito constituye una fuerza espiritual conformadora del lenguaje, así como de la literatura y de la historia misma –al impregnar la fantasía, la esfera afectiva y la voluntad fáctica– se deberá reconocer cuánto debe el americanismo a mitos indígenas soterradamente conservados, transcriptos y transmitidos durante varios siglos.

Esos mitos encierran cierto profetismo escatológico, cierta convicción transhistórica que se expresa en las imágenes finalistas del Quinto Sol,¹ los Hombres de Maíz o la Tierra sin Mal, en coincidencia al menos parcial con el mito griego, más volcado a mostrar esa realización en el pasado o en un lugar fuera del tiempo que a tensionar a éste para su cumplimiento, o con el mito judío que coloca el acento en el *esjatos*. El país de los Feacios, frecuentado por Odiseo en su aventura, constituye una de las imágenes más pregnantes y atractivas que

1. El Quinto Sol, que sigue a cuatro edades sucesivamente destruidas en la mitología azteca, sólo se hace posible por el sacrificio de Quetzalcóatl. La analogía con el mito cristiano se hace evidente, Cfr, Lahourcade, Nydia. *La creación del hombre en las grandes religiones de América precolombina*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1970.

ofrece la literatura occidental en cuanto a proponer una comunidad justa y armónica construida por hombres éticos. También acuñan los griegos las imágenes de una Atlántida espléndida y destruida, como de un vago *Finis Terrae* más allá de las columnas de Hércules, señuelo de navegantes audaces.

Resonancias de tales figuraciones asoman también en los textos bíblicos, tal la ciudad de Tarsis en el Libro de Jonás, y aparecen en leyendas populares medievales como las de la isla de San Brandán, las tribus perdidas, o las tierras del Preste Juan. Sabido es que el judaísmo, y el cristianismo luego, se centra en un mesianismo transformador que hace vigente la profecía y comprensible el concepto de historicidad. La Ciudad Celeste, el Templo Restaurado, son formas de configurar el término de una historia que sólo se hace inteligible por ese *telos* culminante; para los cristianos, es la segunda venida de Cristo. El Mundo nuevo o Mundo Tercero anunciado por el cisterciense Joaquín de Fiore. Las utopías de Moro, Bacon y Campanella son nuevos ejemplos de esa perduración, que también impregna, con otros matices, el pensamiento de Hobbes, Hegel, Comte y Marx.

Si el mito es generador de la Historia, cabe anotar asimismo que en los momentos importantes del devenir humano asistimos al proceso inverso; el hecho histórico regenera el mito, activando su fuerza arquetípica. Tal parece haber ocurrido en los ámbitos intelectuales de Europa durante los siglos XVI y XVII, en gran medida como consecuencia de las noticias, fantasías, mitos y realidades provenientes del Mundo Nuevo, tenso de misterio y futuridad. Nace allí el mito de América, la encarnación de la utopía y el sueño de Occidente.

La visión de Colón, como la de Hernán Cortés, sobre las tierras alcanzadas, se halla traspasada por el contenido escatológico del Antiguo y del Nuevo Testamento. En sus *Cartas*² aparece la visión de Moisés así como la idea del Diluvio Universal, los temas de Isaías y Job, la imagen evangélica del Espíritu Santo en forma de paloma, la visión del Paraíso Terrenal suscitada por una naturaleza pródiga, y un sentido mesiánico de la Historia. La alegoría de Isaías, ubicada en la Tercera Carta –nos señala la profesora Virginia Boullosa– se hace central en el pensamiento de Colón, fusionando el proyecto

2. Véase el prolijo estudio de la profesora Virginia Roullosa “La aventura bíblica de España a través de las obras escritas de Colón y Cortés”, en *Estudios sobre la expresión alegórica en España y América*, Dpto. de Humanidades Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1983 (Edición mimeografiada).

ecuménico cristiano con el anuncio del profeta judío, que anticipaba la incorporación de tierras lejanas al monoteísmo de su pueblo.³

También para Cortés las tierras encontradas son las del Génesis, tierras que han de ser redimidas por los “caballeros andantes”. La concreta y actuante relación entre la historia y el mito fecundará las epopeyas de la época. Los llanos, las ciudades, los sembradíos, aparecen ante los ojos maravillados de Cortés y de otros conquistadores con el halo de lo legendario. La realidad se diluye en lo mítico; el mito viene a encarnar en la realidad.

En este proceso mitificador –no desde luego mixtificador– intervienen, quizás más de lo que hasta ahora se ha pensado, los mitos autóctonos, transmitidos a los primeros españoles que aprendieron las lenguas de los indígenas, del mismo modo que éstos asimilaban paulatinamente la tradición hispánica cristiana. La investigación antropológica acepta hoy la conformación de un real mestizaje americano, en el cual han predominado estructuralmente las formas del idioma y la cultura hispánica, sin anular el aporte lento y penetrante de las tradiciones, creencias y modos expresivos del aborígen.

Pese al anatema inquisitorial contra las religiones indígenas, éstas fueron difundidas entre los cristianos de estas tierras, los que experimentaron sucesiva o alternativamente horror, curiosidad o comprensión por la cultura de los naturales. Tampoco fue oído el anatema de la Inquisición contra el humanismo helenizante-arábigo-judío de los renacentistas, sobreviviente en las formas herméticas y encubiertas de la novela cervantina; tanto Cervantes como las novelas de caballerías –no menos herméticas– se difundieron moderadamente en América, como lo prueban los catálogos y menciones de la época.

La analogía intrínseca de los mitos universales, hoy aceptada por antropólogos y estudiosos de las religiones, hizo posible el sincretismo americano, que dio lugar a nuevas floraciones míticas, El árbol de la vida, símbolo universal, es un ejemplo de ello; el cristianismo

3. Cfr, Boullosa, op. cit. Párrafos enteros revelan el paralelismo establecido por Colón entre su travesía y la de Moisés así como entre su destino y el de Job. La Cuarta Carta marcaría, según la estudiosa, el clímax de la obra escrita por el Almirante. En el Testamento escrito en Sevilla en 1498, Colón despliega la relación pueblo-Dios; en una 2a. redacción, de 1506, ordena la construcción de una Iglesia en la Isla Española, donde una piedra-mármol será símbolo de la unidad de los cristianos.

fusiona el antiguo símbolo del árbol, eje cósmico, con la cruz de Cristo: él vuelve a encarnarse en América en la palmera “moriche”, el palo santo y otros árboles que son centro de la vida familiar y comunitaria, a la vez que símbolos de la escala espiritual. La tierra nueva se puebla de engendros mítico-reales como el manatí, las sirenas, la tortuga gigante, el carbunclo o *agnapitán* –mencionado por Centenera– la salamandra, etcétera.⁴

Actualmente cobra cuerpo la profundización de las relaciones entre Europa y América desde un ángulo nuevo, que revela la mutua influencia cultural o histórica a la par que el notable proceso introspectivo despertado en Europa por las noticias y documentos de las tierras conquistadas. América es el gran mito vivo que impregna la vida europea de los siglos XVI y XVII.⁵ La imagen del “buen salvaje” americano, presente en los primeros adelantados y estimulada luego por los franceses, enemigos de la Corona española, inspira el movimiento revisionista y crítico de las Utopías, como asimismo las obras posteriores de iluministas y románticos.

La *Utopía* de Tomás Moro se genera en 1516, y consigna el encuentro del autor con un marino acompañante de Vespucio; es completada luego con una Primera Parte que conlleva ásperas críticas a la sociedad europea de ese tiempo. Platón, redescubierto por los humanistas en el siglo XV, imponía con fuerza la idea utópica ante la novedad histórica de sociedades existentes al otro lado del océano. Rafael, que tal es el nombre del marinero, dice esta frase: “Si hubieses estado conmigo en Utopía, y conocido personalmente sus costumbres e instituciones –como yo lo hice, que viví allí más de cinco años y que nunca me hubiera marchado a no ser por mi deseo de dar a conocer aquel nuevo mundo– confesarías abiertamente que jamás y en ninguna parte habías visto pueblo mejor ordenado que aquél”.⁶

De manera análoga Francis Bacon, en 1622, y el dominico italiano Campanella en 1623, traen en sus obras referencias concretas a las

4. Véase sobre este aspecto Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos y leyendas de la Conquista Americana*, Buenos Aires, 1946; y Alberto M. Salas, *Para un bestiario de Indias*, Buenos Aires; 1968.

5. Mencionaremos algunas obras dentro de una ya cuantiosa corriente: M. Aguirre, *¿Un santo socialista? La utopía de Tomás Moro*. Madrid, 1938; Colegio de España: *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937; Universidad de México.-*Tomás Moro y la utopía realizada*, México, 1972.

6. Tomás Moro, *Utopía*, en Eugenio Imaz (Ed). *Utopías del Renacimiento*, Fondo de cultura Económica, México, 1941, p. 73.

tierras americanas, donde se verifica una suerte de regeneración de la humanidad después del diluvio que ha asolado a la Atlántida (Bacon) o se detalla la vida de pueblos éticos que viven al sur del Ecuador. La utopía no se limita a presentar un paisaje eglógico; proyecta con fuerza historicizante la idea social. Así América-Jerusalén empieza a contraponer su imagen a Europa-Babilonia.

El nuevo continente venía a encarnar asimismo, para la mente popular, el remoto país de Cucaña de la imaginería medieval. En ámbitos filosóficos y religiosos la idea era impulsada por noticias concretas como las recogidas por el padre Joseph de Acosta en la *Historia natural y moral de las Indias*, de 1590, acerca de la bondad natural de los hombres en estas “tierras de comunidad”.

No todos los testimonios de la Conquista coinciden en esta imagen, que el Padre Mariana llevó a teoría ético política. Sí podemos aceptar que existe una apreciable comente, a la que se incorpora el Inca Garcilaso de la Vega, humanista y por lo tanto impulsor del proyecto utópico religioso. Es llamativo el hecho de que el escritor peruano, mestizo y de doble ascendencia espiritual por venir de la familia real sacerdotal incásica y de grandes ingenios españoles, haya sido traductor de una de las grandes obras del humanismo europeo, los *Diálogos de Amor* del judío arabizante León Hebreo (Judas Abrabanel). Los Diálogos de Filón y Sofía transcritos por el Inca, fundan tradición literaria en esta América al constituirse en modelos de una corriente que tiene entre sus seguidores a autores de tan alta envergadura como Darío, Carpentier y Marechal.

Es esta corriente filosófico religiosa una prolongación de la antigua “filosofía del amor”, expuesta en los diálogos platónicos, pero anterior a Platón en la medida en que pertenece a la tradición universal. No es extraño, pues, que en las culturas indígenas, claramente valorizadas por el Inca Garcilaso, se hallaran vestigios de esta tendencia humanizante, traicionada u olvidada por clérigos intransigentes. El amor es para esta corriente la vía principal del perfeccionamiento humano, el modo por el cual la pareja alcanza su perfección individual y total. Alcanzan también el aspecto cognoscitivo del amor, aún hoy negado por mentalidades científicas: *sólo el “intelecto de amor” puede alcanzar la esencia de las cosas*. ¿No era ya un modo de fenomenología?

Discípulo de León Hebreo, como de Pico della Mirándola y Marsilio Ficino es Garcilaso, y lo son asimismo el mexicano Vasco de Quiroga y nuestro cordobés Luis José de Tejeda. Garcilaso escribió

uno de los primeros trabajos antropológicos sobre la cultura americana, dejando sentado en el Proemio de sus *Comentarios Reales* que estaba en contra de aquéllos que hablaron sobre México y Perú sin ser naturales de estas repúblicas. “Forzado del amor natural de la patria –dice– me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios”. Pretende con ellos rectificar errores de interpretación, servir de guía para comprender a esos pueblos, ser útil en suma a la “República Cristiana”. Tiene clara Garcilaso la noción de que como cristiano debe contribuir a resolver la antítesis español/indio en una síntesis comprensiva; la clave se la ofrece la doctrina del humanismo, de antigua extracción, que el cristianismo reconoce como esencia de su mensaje.

Muchos otros rasgos resaltan con valor de novedad en una lectura actual del Inca Garcilaso. Así la comprensión, profunda y reveladora, de que la historia real es la más acabada novela; sin haber conocido –que sepamos– a Cervantes, conoció a sus maestros, entre ellos Ariosto, tras de cuyo ejemplo se dio a escribir la *Relación de la conquista del Perú*, planeada como segunda parte de los *Comentarios Reales*. Tal vez esta crónica pueda ser leída como una de nuestras primeras novelas, narrada por un testigo de nuestra historia fundacional.

Es de sello judío y cristiano la noción de la Historia como proceso en que interviene la Providencia divina. Tal noción, encarnada en la mente medieval, afirmada por el Renacimiento, y nuevamente recordada en pleno Iluminismo por Vico, se hace presente con toda fuerza en las crónicas americanas. Garcilaso mismo nos cuenta cómo dos imágenes acompañaron a los soldados españoles en su avance por estas tierras: el Apóstol Santiago y la Virgen. Una se constituía en símbolo de la guerra santa; la otra, de reconciliación. Pero lo interesante en alto grado es el doble papel que juegan las apariciones de la Virgen: por un lado produce un vuelco en el ánimo de los españoles; por otro, al aparecer ante los ojos de los indígenas, los incita también a la aceptación de un proceso sobrenatural.

Veamos un fragmento del Libro Segundo de la *Relación*, cap. XXV:

Estando ya los indios para arremeter contra los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora con el Niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante de ellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como

arena, ya como rocío, con que se los quitó la vista de sus ojos que no sabían dónde estaban. Tuvieron por bien el volverse a su alojamiento antes que los españoles salieran a ellos. Quedaron tan amedrentados que en muchos días no osaron salir de sus cuarteles.⁷

Son las primeras muestras de ese tan mentado “realismo mágico americano” que luego prosperará desde luego con otros matices, pero que sería inexplicable sin ese fondo mítico-religioso en el que arraiga. De allí se siguió, según Garcilaso, que los naturales adquiriesen una más honda devoción a la Virgen que los españoles mismos “no contentos con oír a los sacerdotes nombres y renombres que dan a la Virgen en lengua latina y en la castellana, han procurado traducirlos en su lengua general y añadir los que han posado por hablarle y llamarle en la propia y no en la extranjera cuando la adorasen y pidiesen más favores y mercedes”.

De los nombres pondremos algunos para que se vea su traducción y la interpretación de los indios:

Dicen: Mamanchic, que es señora y madre nuestra. Coya, reina, Ñusta, Princesa de sangre real, Zapay, única. Yurac amancay, azucena blanca. Chanca, lucero del alba, Citocoyllor, estrella resplandeciente. Huarcarpaña, sin mancilla. Huc hanac, sin pecado. Mana chancasca, no tocada, que es lo mismo que inviolata. Tazque, virgen pura. Diospa maman, madre de Dios.⁸

En obras como la de Garcilaso se hace presente el “mito de América” que es uno de los ejes temáticos de la literatura continental. Una larga serie de pensadores, historiógrafos y poetas han integrado lo que Edmundo O’Gorman llama “Invención de América”⁹ es decir la afirmación de “un nuevo ente histórico que al irse constituyendo en su ser opera como disolvente de la vieja estructura y se convierte

7. Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Ver Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales e Historia General del Perú*. Prólogo, edición y cronología por Aurelio Miro Quesada. Peuser: Lima-Buenos Aires, 1959.

8. Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Ver Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales e Historia general del Perú*. Prólogo, edición y cronología por Aurelio Miro Quesada. Peuser: Lima-Buenos Aires, 1959.

9. Cfr. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 1958,

al mismo tiempo en el catalítico que provoca una nueva concepción del mundo, más amplia y generosa”.¹⁰

La creencia o el mito asumido en forma implícita o explícita, transforman la dura realidad americana imantándola con el aura de la posibilidad histórica y de la virtualidad sobrenatural. El *novus orbis*, así llamado por Pedro Mártir de Anglería, será estímulo estético, señuelo de aventureros e inmigrantes, campo ofrecido a las utopías y reformas sociales de toda índole.

La noción de lo “real maravilloso americano”, que tanto irrita a críticos de mentalidad positivista, no ha sostenido únicamente las aventuras de la poesía o la filosofía, sino asimismo la historia americana, desde las andanzas de un Carvajal o un Hernando de Soto y los buscadores del Dorado y de la Ciudad de los Césares hasta los movimientos políticos de orden mesiánico de diversa envergadura producidos en el continente. Es la peculiar relación vida-poesía, historia-mito, la que funda un modo de ser americano que sólo tiene parangón en ciertos momentos de la historia europea, en ciertas figuras de su pensamiento, o en el ancho sueño de hombres populares, que se lanzarán a cruzar el océano en impar aventura no justificable por una simple mejora económica.

Mientras Europa va relegando al mito a una condición de extranjería, proyectándolo más allá de sus confines, América lo vive como dramático signo propio, casi inalcanzable dada la realidad de su condición social. La confrontación civilización-primitivismo (luego expresada como civilización-barbarie con un acento peyorativo en este último término) fue presentada por Rousseau de una manera profunda y acusatoria sobre la Europa iluminista y progresista. Chateaubriand renegó a su turno de la civilización corrupta europea un tiempo antes de que Sarmiento, en esta orilla, luchara por trasplantar con énfasis los efectos del progresismo. Bien es cierto que en el americano, más allá de su innegable racismo, alienta un impulso joven y realizador que no repite a Europa ni se propone incorporar su cansancio.

La Emancipación reactivó el mito americano haciendo coincidir los arquetipos arcádicos de la literatura neoclásica con el mito de la sociedad libre y justa. No es extraño por ello recoger en los hombres

10. Norman Cortés Larrieu; “Idea de América en la narrativa de Alejo Carpentier”. En C. Goic y otros, *La novela hispanoamericana. Descubrimiento o invención de América*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1973.

públicos de la época la apelación a ancestros ilustres como los Reyes Incas o los repúblicos romanos. El héroe literario refleja sin embargo el avance del conflicto cultural inherente a nuestra América: los nuevos ideales portados por personajes de cuño netamente europeo, versus la tradición representada por el paisano, el gaucho o el caudillo de provincias. Tan románticos unos como otros, estos personajes representan un conflicto característico que aún no ha desaparecido.

El “mundonovismo” conoce una nueva instancia con los hombres de finales del siglo XIX, en los que se insinúa una síntesis. Los escritores de las incipientes repúblicas organizadas a partir de 1880 según el modelo liberal, volvían a cantar el paisaje americano con los tonos del mito edénico, sin perder de vista el ideal político de la América libre y justiciera. Darío es el máximo ejemplo de esa actividad, enfatizada por el sentimiento antiimperialista que cunde entre los hombres de su generación.

Si Sarmiento había tenido por modelo republicano a la sociedad del Norte, los hombres de fines de siglo se distancian de él movidos por nuevos impulsos filosóficos y por la conciencia de su expansionismo agresor sobre la América hispana. Tal la convicción de Martí, Darío, Lugones, Ugarte, Rodó. José Enrique Rodó mitifica al continente confundéndolo con Ariel, genio del aire, que se contrapone a Calibán. En igual dirección de pensamiento se ubican Gavidia, Masferrer, Chocano, Nervo, González Prada.

La revisión posterior del arielismo hace evidente los peligros de un idealismo estereotipado, pero no anula a nuestro juicio su fuerza mesiánica, que será retomada por la “nueva novela”.

En los años 60 Aimé Césaire traduce y recrea *La tempestad*, atribuyendo a América Latina el signo del mestizaje. El cubano Roberto Fernández Retamar invierte el mito de la América arielina en su ensayo *Calibán*, publicado en 1971. Según Emir Rodríguez Monegal nada queda de la utopía modernista.¹¹

11. Según Rodríguez Monegal, Rodó se habría inspirado más en Renán que en Shakespeare (“*Caliban*” esbozo dramático, 1878, y “*L'eau de Jouvence: Caliban*”, 1989.) al acusar a Buenos Aires-Cartago de traicionar la herencia luminosa de Rivadavia y Sarmiento. Sin ignorar el cruce ideológico que se cumple en esta generación, nos inclinamos a ver en Darío el auténtico continuador del mito mundonovista; Monegal afirma: “Su visión del pasado americano es tan selectiva y decadente como su visión del erotismo poético y del frisson religioso” - Cfr. Rodríguez Monegal; “La utopía modernista: El mito del Nuevo y Viejo Mundo en Darío y Rodó”. *Revista Iberoamericana*, N° 112-113, 1980.

Disentimos de tal aserto. Por el contrario, lo más representativo de la creación latinoamericana, lo más logrado estéticamente –como lo asegura su perduración en el interés de los lectores y el renovado interés que suscita en la crítica– sigue ubicándose en la dirección del mito mundonovista con diversas matizaciones. Desde la llamada novela de la tierra hasta las obras de los años 30 y 40 afirmadas en una estética del mito –Asturias, Uslar Pietri, Carpentier– llegando a los grandes creadores de los años 50 en adelante –Lezama Lima, Marechal, Yáñez, Rulfo, Scorza, Fuentes, Roa Bastos, García Márquez– en un panorama que podría ser ampliado hacia otros géneros, América vuelve a afirmarse como identidad cultural singular y como mundo en hacerse, convulsionado por duelos y presiones pero igualmente tensionado hacia un sentido de futuro. Esa tensión no nace, sin duda, de sus conflictivas realidades socio-políticas, sino del componente irracional, mítico, que permanentemente reformula creencias arraigadas o modelos arquetípicos ya asumidos.

La validez del mito, su vigencia, sólo puede afirmarla la receptividad estética, la viviente recreación cultural, que escapa a la descalificación decretada por el crítico. La aceptación masiva de *Cien años de soledad* o de *El otoño del Patriarca* revalidó la vigencia del mito americano, así como de sus difusores. Darío es glosado y revalorizado por García Márquez, en una corriente ininterrumpida que transita asimismo los carriles del folletín, el canto popular y otras manifestaciones de la cultura. Lo mismo podríamos constatar en el ciclo de la llamada “nueva novela histórica” que remitifica –demitificándolos a un tiempo– a Cristóbal Colón, Alvar Núñez, Magallanes o Eva Perón.

LA EXPRESIÓN INDÍGENA COMO LITERATURA

Parece difícil aplicar categorías teóricas modernas a expresiones de pueblos que han permanecido no ajenos pero sí distantes de la Modernidad. La universalidad de lo humano lo permite hasta cierto punto, como lo muestran algunos trabajos actuales. En Venezuela es Fray Cesáreo de Armellada (*Literaturas indígenas venezolanas*, 1974) quien ha encabezado este tipo de aproximaciones, que siguen necesitando de un marco antropológico propio, sobre la base de estudios realizados en el siglo XVIII.¹

Lyll Barceló, en su obra *Pemontón Wanamarí*,² estudió la cultura de una de las “naciones” indígenas venezolanas, los *Pemontón*, a partir de bases lingüísticas dadas por testimonios literarios. Se retoma así el *valor antropológico de la palabra*, en la línea de Humboldt y Herder, como lo destaca Fernando Arellano, mentor de la tesis y prologuista del libro.

Pemontón Wanamarí significa el *espejo de los Pemontón: are Kunas, taurepanes y Kamarakotos*, pertenecientes a la familia caribe. La autora reivindica ese sustrato como fundante del *mestizaje americano*.

Antes de analizar los textos, Lyll Barceló presenta una visión de “el hábitat y el habitante”; “el concepto de hombre”; y “otros elementos de la cultura *pemón*”, conformando así un rico estudio antropológico que precede al estudio de la “literatura” de este pueblo.

1. Armellada y su discípula Lyll Barceló mencionan trabajos del siglo XVIII como los del jesuita Felipe Salvador Gily, que ha realizado la primera catalogación de las lenguas indígenas habladas en Venezuela.

2. Lyll Barceló Cifuentes, *Pemontón Wanamarí*, Monte Ávila, Caracas, 1982.

Al abordar los textos los clasifica en géneros mayores, cuentos, leyendas, invocaciones mágicas, “narraciones verdaderas”, cantares. Y géneros menores, refranes, interpretación de los sueños, adivinaciones, tabúes, advertencias y consejos. Todos los géneros son definidos y analizados a partir de ejemplos concretos, y su ilustración enriquece al volumen con una interesante selección textual.

La primera catalogación seria de las lenguas indígenas venezolanas la realiza, según la autora, el jesuita Felipe Salvador Gily en su *Saggio di Storia Americana* (4 vols.). Estudian el tema José Riveo, S.J., José Gumilla y Antonio Caulín en el S. XVIII. Fray Césareo de Armellada (*Literaturas indígenas venezolanas*, 1974) es el maestro directo que reconoce Lyll Barceló.

El hábitat de los *pemón* es la Gran Sabana, tierra selvática con agua en abundancia. Destaca la estudiosa el peso y la fuerza de la naturaleza en la cultura *pemón*. *Pemón* (como sucede en los nombres de otros pueblos) significa hombre - plural: *pemontón*.

A pesar de los aspectos salvajes de la naturaleza, la relación del hombre con ella es armónica. Se señala la importancia de la procreación, de la familia y de la vida, la alimentación a base de yuca, las casas cónicas de base circular.

En cuanto a su visión del mundo, se basa en una añoranza de tiempos mejores, cultivan la magia, la curación por los espíritus, la continua comunicación con seres o fuerzas sobrenaturales.

El *piasán* (médico, curador) es un iniciado (p.28). Es también adivino y obra milagros.

Un espíritu temido es *Kamaima*, cuyas manifestaciones son terribles en la sabana. Se incluye en esta parte la *Leyenda de Maichak*, héroe cultural pemón (pag.47).

Es interesante el concepto de hombre. Los pemontón piensan al hombre integrado por un cuerpo y un alma. El alma puede salir por momentos del cuerpo, y éste es un concepto de enfermedad. El alma, inmortal, transita en la muerte hacia otras regiones. También hace viajes y regresa.

En la cultura pemón, nos informa la estudiosa, tiene fuerza el arquetipo del Centro o Montaña Sagrada. Lo que acontece en el presente es repetición del Tiempo Primordial. Reconocen distintos mundos o esferas: la inferior, la terrenal, la zona de arriba con sus distintos planos.

Según la autora no poseen una religión estructurada pero sí un reconocimiento de las fuerzas naturales. Esta observación revela

cierto prejuicio occidentalista, que tiende a asimilar las religiones al modo del hombre europeo.

El Universo es como una isla con 4 rumbos y cuadrantes, en una visión similar a la de los nahuas.

Oriente	blanco
Noche	negro
Poniente	rojo
Sur	azul

Las medidas de tiempo son los fenómenos naturales: el Sol, la Luna y la Lluvia se convierten en medidas de tiempo. Según el Sol, se divide el día en amanecer, mediodía, anochecer. La Luna es medida más amplia, usada para los viajes y otros esfuerzos. La lluvia separa 2 épocas del año. También hay otros elementos que marcan el tiempo: los vientos (agosto), el maíz; los truenos (tiempo del verano en que se queman las pajas).

La autora establece comparaciones con los calendarios maya y azteca, que revelan analogías de base.

Señala la concepción mitológica del número. La educación de los pemontón es patriarcal; el niño debe imitar a los padres. Entre ellos asume importancia el desarrollo musical, pero sin duda este catálogo de costumbres y creencias se amplía y sustenta al examinarse los testimonios literarios de los pemontón.

LA EXPRESIÓN “LITERARIA”

La expresión de los pemontón conforma una literatura oral, que fue transcrita por los estudiosos de la lengua indígena.

Afirma la autora que “la literatura de este continente no se inicia con el Diario de Colón, con las ‘visiones’ de los viajeros o con los ‘testimonios’ de los cronistas. Nuestros literatos, y su auténtica expresión, se encuentran allí, ante nosotros; en las Literaturas Indígenas del continente, base sólida y verdadera de nuestra América” (p.82).

Partiendo de la clasificación genérica del P. Césareo de Armellada (*Literaturas indígenas venezolanas*) la estudiosa pasa a analizar los géneros mayores y menores de la literatura pemontón.

1. *Panton*. Se llaman así los cuentos y leyendas.

Rasgos tipificadores del género:

- Los cuentos se enlazan entre sí por un hilo conductor o tema reiterativo.
- Los temas son nacionales (hablan del origen de la comunidad) y universales.
- Denotan una actividad arcaizante y a la vez dinámica, que incorpora nuevas situaciones.
- Los cuentos son narrados en lenguaje llano.
- Aparecen seres cotidianos ascendidos al nivel arquetípico.
- El narrador unifica vivencias tradicionales, sin explicación racional.
- El Tiempo mítico entrecruza el Tiempo Cósmico y el Tiempo Cronológico.
- Protagonismo de elementos naturales.
- Transformación de una especie en otra, de hombres en elementos, etcétera.
- Explicación del origen de los seres.
- Finalidad didáctica.
- Cosmología.
- Explicación de muchos fenómenos circunscribiéndolos al hombre.
- Etimología.
- Influencias culturales (literatura de fronteras).
- Semejanzas con otros pueblos, por ejemplo los mayas.

Interpretación de los textos. La autora aplica en este terreno un criterio sociológico. La primera gran leyenda de la nación pemón es la de los *Makunaimá*.

Los orígenes son inciertos. La historiografía americana –señala la autora– se nutre de la leyenda. Los “hacedores de historia” dan fundamento a la épica. Así el Pemón recibe su tradición de los abuelos, sin preocuparse por la certificación de lo muy anterior. La literatura se mezcla con lo histórico. El tiempo fluctúa entre lo próximo y lo legendario, la Edad Áurea o *Illud Tempus*. Halla aplicación el esquema del eterno retorno.

El cuento evidencia las relaciones sociales del grupo, sus valores culturales, su relación con la naturaleza. Ejemplo: “Las lágrimas de la luna”, (p.117).

2. *Los ensalmos o invocaciones, “tarén”,* se recitan en voz baja, nos introducen en el mundo teúrgico y mágico de los indígenas. Se

relacionan con la leyenda y el canto, y tienen de ambos. El *tarén* de- tiene un maleficio, celebra un acontecimiento, previene males, invoca a los espíritus. El mundo del *píasán* es el de la oración, la curación. La base de esto es el *poder de la palabra*, y la creencia en la posesión, la magia, la imitación analógica, la influencia sobre los cuerpos.

La autora hace un cotejo con la cultura nahua (p.126). Analiza los *tarén* siguiendo a Todorov y Barthes. Descubre una estructura circular. El héroe es atacado, toma venganza. El alma que ha dejado el cuerpo vuelve a encarnarse; se exalta la palabra, el rezo, la oración. Formalmente hallamos una introducción sobre el hecho de contar; lo contado; y la vuelta a la acción de contar. O sea, *fábula* y *discurso*. También se puede aplicar el análisis de los predicados de base del relato: deseo, comunicación, participación.

En el nivel accional encontramos los personajes “actuantes” que participan de tres ejes semánticos.

-deseo	sujeto-objeto
-comunicación	dador-destinatario
-prueba	ayudante-opositor

En el nivel de la narración la autora distingue dos niveles: el narrador que emite la historia, y un narrador que observa a los personajes. Es problemático tal desdoblamiento en el seno de la cultura indígena.

Quien echa o sopla el *tarén* es un intermediario entre el cielo y la tierra.

El análisis aplicado por la autora parece un tanto insuficiente para abarcar el acto supraracional del *píasán*.

Examina la palabra en la tradición hebrea, egipcia, cristiana, nahua. En el Primer Relato de la Creación, libro del Génesis I, 3: *Dijo Dios haya luz, y hubo luz. Dios llamó a la luz Día, y a las tinieblas noche...* (Todo nace de la palabra de Dios). Luego, al darle al hombre una compañera “formó de la tierra, todos los animales... y *los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre*. Y cada ser viviente había de llamarse como el hombre lo había llamado”.

En otras mitologías también se halla la divinización y el poder de la palabra. Entre los antiguos egipcios Thot era el señor de las palabras y tutor de la escritura. Se lo consideraba autor de un “Libro de la Creación”. Fue identificado con Hermes, tres veces grande y también con Ra, la suprema divinidad.

Los griegos tomaron la figura de Hermes. Desarrollaron una teoría del Logos, similar a la de San Juan.

*En el principio era el Verbo
y el Verbo estaba junto a Dios
y el Verbo era Dios.*³

En el *Popol Vuh*, están los Creadores, y luego aparece la palabra. Los poetas nahuas desarrollan esa “palabra verdadera” para penetrar en los misterios del más allá. La nota 42 (p. 144) llama señalando la convergencia con Virgilio y otras culturas.

Sobre las *invocaciones* y referencias al acto mismo de cantar y relatar, hay una nota que relaciona esta modalidad con la épica homérica, el *Cantar del Mio Cid*, *Nibelungos*, etcétera (pág.145).⁴

3. Como tercer ejemplo de los géneros mayores, Lyll Barceló habla de las “narraciones verdaderas”, los *ekaré* (pág. 149) algo así como “confesiones”.

Es interesante a nuestro juicio este género por su relación con la novela. En este tipo de relato se produce la introducción de los símbolos del viaje y de la guerra, “los *ekaré* se nos ofrecen como el testimonio verdadero, objetivo, de los hechos, donde el creador (a veces narrador: emisor) logra un proceso continuo, un diálogo entre el presente y el pasado, porque ilumina con el conocimiento de estos hechos el problema del presente” (pág. 150).

El pasado (mito), al ser el fundamento de la vida, es el elemento clave para comprender el presente.

T > t

De aquí parte una afirmación interesante, la mezcla de géneros, y la conversión de uno en otro, lo cual es similar a lo que ocurre en la cultura moderna.

3. Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM: México, 1993.

4. Hemos hallado pobre la definición de mito tomada de R. Barthes (pág.147). Sin embargo la autora acepta que los hombres son fabulizados por la naturaleza como propone Alejo Carpentier, sin advertir la distancia que separa a Barthes-Greimas de la perspectiva mítica e irracionalista que asume el maestro cubano.

sagas —> historias antiguas —> relatos verdaderos

Al analizar uno de estos relatos verdaderos (p.151) señala la autora *que la imitación y la relación de semejanzas están en la base de todo género literario*. Distintos relatos se apoyan en un mismo mito. Falta una profundización hermenéutica del símbolo, que la autora no se ha propuesto. Como en el *tarén*, distingue tres momentos: la acción de contar –lo contado – la vuelta a la acción de contar. Se analizan los predicados de base, el nivel accional, etcétera, en la línea de Greimas, Barthes, Todorov.

Es el capítulo con mayor detalle en el análisis. Lyll Barceló plantea los ejes del espacio y el tiempo. Todo ello verifica la fusión de la historia y el mito.

Remite la autora a Rafael Girard: *Esoterismo en el Popol Vuh*.⁵

	Plano mítico	- No posee palabra
Hombre de barro		- Desobediente
	Plano histórico	- Fracaso y destrucción
	Plano mítico	- No posee palabra
Hombre de madera		- Desobediente
	Plano histórico	- Fracaso y destrucción
	Plano mítico	- Sangre - savia palabra
Hombre de maíz		
	Plano histórico	- Dominio de la agricultura.

Como ilustración del tema, presenta el *Relato de Seremadá, habitante del Roraima*. (Pág. 202).

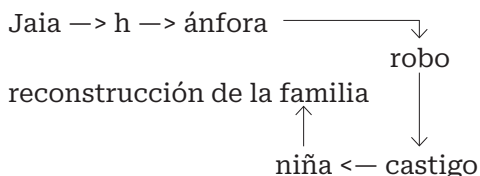
Ampliando el espectro de su trabajo, Lyll Barceló se refiere a escritores modernos como Darío y García Márquez. Considera que el escritor moderno asume el mito sólo como postura estética (p.175).

5. Rafael Girard, *Esoterismo en el Popol Vuh*. Editores mexicanos unidos, México, 1948.

No advierte la continuidad aunque concede cierto engarce de lo histórico en lo legendario (advertimos en este punto cierta dubitación).

La leyenda sobre el origen del mar (p. 187) es un ejemplo de este mundo expresivo que la autora compara con García Márquez y Salvador Garmendia. Señala la imbricación de dos ejes, histórico y mítico, como raíz del efecto del “realismo mágico” (Ver pp. 177-179). Los motivos míticos son:

- La sal, símbolo de vida y de sabiduría – el hijo muerto – la aurora – el agua salada – los peces.
 - Los cuatro hermanos.
 - El robo de la tinaja.
 - El agua se derrama inundando el llano.
 - Huida de los hermanos.
 - Uno de ellos es castigado. Del cuerpo de éste nace una niña. De esa mujer nace una nueva estirpe.
- Se observa la circularidad del relato:



4. Los *eremuk*. Cantares. Es el cuarto de los géneros mayores estudiados. Son sus características:

- Tienen ritmo y no rima.
- Abarcan varios temas para ser cantados o recitados, a solas o en coros, con o sin acompañamiento de instrumentos.
- Son generalmente breves.
- No se consigna autor.
- Frase de cierre o estribillo.
- Muchos son parte de grandes poemas cósmicos.
- Su lengua es arcaica. Sus *fórmulas melódicas* se mantienen por estar solidificadas. Por eso tienen diferencias con el habla corriente.
- Significación espiritual y moral difícil de captar.
- No existe el contrapunto ni apela al juego de ingenio.

La autora nos informa sobre cantares corales que alternan el canto de las mujeres y los hombres; cantares de niños; obras que acompañan los trabajos.

Hay cantares interpolados a los *tarén* y *eremuk*, cantares de *curación*, cantares acompañados de danza y representación. Hace una descripción de la *fiesta* (p.211); Pintura del rostro en colores rojos, blanco, azul-negro; *Máscara*, Adornos; Bailes en círculos concéntricos. Señala la solemnidad ritual del baile. Los *Remedios*.

El cantar se hace *invocación* (nombrar) *relato* (contar) y *conjuro* (exorcizar). El indígena reza bailando y baila rezando. En su canto se expresan *sueños* y *visiones*. Se nota un sincretismo sobre la base religiosa: elementos de las misiones inglesas (p.216). Lyll Barceló incluye un detalle sobre el *movimiento sincretista de San Miguel*, originado el día de la Inmaculada, 8 de diciembre de 1971, cuando una india taurepán, Mamá Lucenda, vio una imagen que identificó con San Miguel Arcángel con anuncios del fin del mundo. Rezos cantados y bailados mezclan los ritos indígenas con la simbólica cristiana (p.217). En esta dirección se han escrito libros de Apocalipsis.

La autora extiende su comentario a la *relación de los pemontón con incas y nahuas*. (Ver pp. 220 y ss). En unos y otros *la poesía es filosofía, religión, saber*. Prevalece el verso suelto, el ritmo, el acompañamiento musical: el *atabal* de los nahuas, el violín de tres cuerdas de los pemontón, etcétera.

Existe una diversidad de géneros en todos esos pueblos.

Entre los *Quechuas*: *arawi* de tema amoroso; *wawaki* poemas cantados en diálogos; *quashwa* cantos de alegría del pueblo; *araway* humorísticos, *wanca* canto alegre. Los *incas* usaron estribillos. También los *nahuas*. Entre los *aztecas* la poesía tiene autores, conocidos, los príncipes.

La autora no omite confesar su emoción participativa frente al material que estudia (p.225 y nuevamente en 260). Señala *constantes*: la literatura pemón es fuente inagotable para conocer la vida de esta nación indígena: El tiempo pasado. Reiteración de temas y estribillos. Paralelismos. Onomatopeyas. Personajes en diálogo. Enmarcamiento del cantor. *Armonía con la naturaleza* (p.231): la naturaleza se convierte en “colaboradora de la cosmovisión de este hombre” (p.231), provee un espectro de metáforas de valor simbólico. Esa relación conforma y determina el material social.

La autora penetra en el seno de la cultura indígena, pese a las citas de Eco y Miller, no acordes con la comprensión del mundo simbólico. Ubica en el texto palabras-clave; palabras-testigos.

El origen del *tukui* está ligado al *piasán* y a su facultad de producir visiones mediante ciertas infusiones. Se comunica con los *mawaritón*, dueños del cantar del *tukin*.

Los adivinadores milagrosos conforman las constelaciones. Se produce una identificación del *cantor* y el *dios*. El vegetal *kumi* está ligado a esa experiencia shamánica.

La autora analiza el *Cantar del Aiján* (p.234 y ss). El relato se halla en p. 296. Aplica un análisis estructural semiológico, al relato “homológico” por asumir y traducir los usos de esa nación. Cita a Todorov. Notamos cierta inseguridad filosófica. El lenguaje, ¿es un fenómeno estadístico? (p.241) Hay una visión estructural de la lengua pemón y un vocabulario. Atraviesa en el análisis del poema: 1) una etapa de determinación formal-estadística, 2) otra de investigación de unidades en sus relaciones, y finalmente 3) una etapa interpretativa que alcanza una cuarta etapa 4) de comparación con otros textos.

Los *mawaritón*, espíritus de las montañas (p.259) presentan la transculturación de un tema africano (ciclo del Conejo y el Tigre, p.261). Debería insistirse más en la identidad básica de las culturas.

La autora va incorporando, eclécticamente, distintas perspectivas de análisis. Aborda niveles pragmáticos, semánticos y sintácticos (Maldavsky).

5. Finalmente estudia los “géneros menores”, refranes, proverbios, adivinanzas, anécdotas, presagios, interpretación de sueños, tabúes: *panamatok* o discursos educativos.

En nota 2 en el capítulo final, trae ejemplos de metáforas indígenas recogidas por el P. Armellada.

El rocío es saliva de estrellas.

Las orillas del río son sus labios.

Las orillas del camino son sus orejas.

Los botones de la ropa son sus ojos.

Los aviones son las canoas de los zamuros.

Las pistolas son hijos de las escopetas.

Las lomas, hombros de la tierra.

Los zapatos, fundas de los pies.

Reírse es desgranarse.

La ceniza es corazón de moscas.

La cara es el lugar de los ojos.

*Las borlas, flores del vestido.
La caña dulce, piña de pierna larga.*

Termina el libro con amplia bibliografía de fuentes y obras de consulta que incluye una ordenada bibliografía de Césareo de Armellada.

A pesar de algunas observaciones anotadas, estimo que se trata de una obra de gran interés antropológico y literario. Más allá de algunas inseguridades filosóficas, y de un enfoque un tanto inadecuado a su objeto (hubiera sido fructífero un enfoque desde una fenomenología de la expresión, y una hermenéutica, a la cual la autora apenas se asoma) es innegable que esta obra nos acerca el espejo de los *pemontón*, es decir su perfil cultural, modo de expresión y original manera de vivir en el mundo americano.

REDESCUBRIMIENTO DE LA PALABRA EN LA COSMOLOGÍA GUARANÍ: EL POETA CORRENTINO JORGE SÁNCHEZ AGUILAR

En las grandes crisis de la cultura moderna ha correspondido al escritor la tarea de redescubrir el sentido de la vida y el valor de los mitos, compensando las tendencias alienantes y el exceso crítico de la modernidad.

La cultura moderna se ha caracterizado por su extrema movilidad y diversidad. En ella ha coexistido una creciente mecanización de la vida con una tendencia hipercrítica y demitificante. La búsqueda continua de sentido ha comportado una revalorización del mito y del lenguaje. El poeta, pese a su participación activa en toda aventura de la mente o de la historia, siempre está atento a ese suelo que se ha llamado de la pre-comprensión, impidiendo las demasías racionalistas así como los desbordes de un irracionalismo absoluto. Esto es al menos lo que podemos constatar al examinar el panorama de la creación poética en nuestro continente.

Nuestros poetas han sustentado un modernismo romántico, una vanguardia en gran medida utópica y penetrada –como en Huidobro– del sentido adámico mundonovista, y distintos momentos nunca del todo acordes con sus análogos europeos, más aún, en muchos casos no encasillables en la lineal historia literaria en la cual se quiso hacerlos figurar.

Plantear las relaciones del creador latinoamericano con las corrientes de la modernidad y la llamada pos-modernidad del hemisferio Norte nos descubre siempre la peculiar manera de ser de un continente (o subcontinente) que no se cierra sobre sí mismo pero tampoco renuncia a su ritmo y estilo propio, así como a la conciencia de saberse hombres e integrantes de una cultura. Tal conciencia origina los cursos y recursos de nuestra historia,

legitimada filosóficamente en los pensadores y escritores más notables del siglo.

Dentro de este americanismo integral, no meramente folklórico ni decorativo, cabe ubicar la obra del creador correntino Jorge Sánchez Aguilar. Su libro, *Los sueños del colibrí lanza-relámpagos*, como el anterior, *Tierra sin mal*, y los que han seguido, revelan una actividad poética, filosófica e intracultural profunda, que alcanza la expresión plena de un lenguaje musical y afinado en sus matices, el que capta y comunica la atmósfera del mito guaraní.

Hemos podido apreciar en Corrientes una singular vitalidad cultural que se manifiesta especialmente en la música y el canto. Cultura popular y elaborada, muestran una continuidad saludable, alentada por algunos trabajos e investigaciones del medio cultural, entre las cuales conocimos el estudio del psicólogo Alfredo Vara, *Construcción guaraní de la realidad*.¹ Ciertamente, la base indígena no se mantiene en forma intacta ni absoluta, sino amasada en una mestización criolla de notable fuerza y equilibrio que la historia correntina ha sabido valorar por la conservación y el estudio del guaraní como lengua propia, y por el cultivo de sus tradiciones.

Ni indigenismo ni un folklorismo estático gravitan en la mente del hombre actual, incorporado a las incitaciones y rumbos de la vida moderna. Ello nos dice que cuando el poeta recobra el mito guaraní –o los mitos de los pueblos que le son próximos, como los mbyá, los paí-caiwá– no lo hace con la ingenuidad del primitivo sino con la sabiduría y el conocimiento del hermeneuta que explora una realidad humana y se hace consciente de su legítima universalidad. Popular por su impulso y erudita por su información, la poesía de Sánchez Aguilar es mitopoiesis, creación y reinterpretación de su cultura propia, afirmación de un sujeto ético y sensible, defensa humanista sin regresiones.

Los sueños del colibrí lanza-relámpagos es un breve libro integrado por diez cantos líricos y acompañado con anotaciones antropológicas y críticas que revelan a un estudioso de la cultura. Sánchez Aguilar dinamiza el mundo simbólico propio de la región paraguayo-mesopotámica sin incurrir en lo arqueológico, por el

1. Alfredo Vara, *Construcción guaraní de la realidad*. Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica: Asunción, 1984.

contrario, afirmando su participación personal y vivencial en el mismo, y a la vez el acto de comprensión interpretativa que le permite su plena valoración filosófica. Tal percepción e interpretación profunda del sustrato mítico permite la fusión de elementos oriundos de distintas tradiciones en un suelo cultural sincrético, el del mestizaje americano.

Octavio Paz llamó al poeta el “operador universal”, precisamente por esta posibilidad de captar y expresar sin condicionamientos ideológicos la realidad universal de las culturas.

Todo el libro gira alrededor de una noción sagrada del lenguaje, que aproxima y fusiona la idea judeocristiana del *Verbo* con la noción guaraní de la *palabra-alma*, en un verdadero tratado sobre la poesía y el poeta. Se impone en él un valor activo y actuante de la palabra que nos conduce a las elucubraciones de filósofos modernos como Wheelwright y Heidegger. El colibrí, imagen del poeta mismo, absorbe el néctar de la sabiduría y alimenta al propio Ñamandú; es el poeta-filósofo, despierto a los relámpagos de la eternidad pero también a los reclamos de la historia. Vivo en el “espacio del asombro”, el poeta es el “deslumbrado”, el “ángel pontonero tenso entre dos orillas”, el “celebrante del silencio”.

Sánchez Aguilar despliega una antropología y una poética de la contemplación activa, de la memoria que es fuente del sentido. En actitud de escucha e intérprete, se inclina reverentemente ante los poetas de la selva, esos que todavía tienen el don de comunicarse con los misterios karaí; aborígenes –fieles ab origine– ellos se presentan como la contracara de la vida trivial y mecanizada. El impulso que conduce al poeta correntino hacia esa simiente cultural oculta evoca el célebre viaje del museólogo en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, o las alegorías de *La cabra de plata* de nuestro gran creador Draghi Lucero. No es la mirada de la ingenuidad sino el rechazo al vaciamiento y al sin-sentido el que lleva al americano a redescubrir su cultura en lo que tiene de más original e intransferible.

El poeta, solicitado por sucesos dramáticos recientes, está lejos de dar la espalda a los suyos. Su palabra es vara ritual, tacuara llameante que busca restablecer la conexión del cielo y la tierra; es asimismo expresión de una conciencia ética, una responsabilidad histórica, una razón ardiente e irrenunciable que no se confunde con el ruido, con los lenguajes o pseudolenguajes de la alienación. Como el héroe de los grandes relatos, vuelve a los suyos con el elixir de la sabiduría.

Esta obra es un signo que debe ser atendido. Revela la vitalidad de una cultura nacional que se rehace silenciosamente, al margen de la escena que ocupa la publicidad, los discursos políticos, los ídolos del consumo. Ella nos dice que en muchos lugares del país y de América los poetas zurcen las redes de una deshilachada memoria que nos mantiene vivos.

JUAN LARREA, PROFETA DEL NUEVO MUNDO

La sociedad contemporánea no es excesivamente comprensiva ni piadosa con los hombres de espíritu, especialmente cuando ellos se erigen en su conciencia lúcida y profética, con su inevitable carga admonitoria. Tal es el caso de los grandes poetas contemporáneos. Tiresias, el Vidente, es desplazado e ignorado; su mensaje, cuando alcanza a hacerse oír en medio del fragor y el sinsentido babélico, es recibido como “literatura” sin fuerza de verdad. Todo ello es coherente con el signo de la época.

No obstante, hay quienes están dispuestos a escuchar y lo reclaman, movidos por la urgente necesidad de volver a orientar la vida y refundar el mundo. Para ellos es este recuerdo de nuestro gran maestro y amigo Juan Larrea, cuya palabra ha sido decisiva en la generación de un auténtico “mundonovismo” americano. Él fue quien supo comprender la originalidad y sentido histórico del Nuevo Continente, no meramente nuevo por serlo para Europa sino por estarle reservada la creación de una nueva cultura, ya prefigurada y encauzada por su pueblo, sus creadores, sus filósofos.

Larrea comprendió –desde la hondura de su visión poética y la sabia erudición de su exégesis bíblica y literaria– el sentido creador del mestizaje americano destinado a fundar la Edad del Espíritu, haciendo viviente realidad el mito que para los pensadores europeos fue utopía, construcción intelectual, a veces tangencial y operante en la realidad americana.

El pensamiento de Larrea, expuesto en una serie de magníficas y enjundiosas obras, aborda niveles que la mente no acostumbrada al ejercicio metafísico tenderá a rechazar. El lenguaje simbólico –propio para la expresión de realidades espirituales– le es connatural y

específico. Cuando nos habla, por lo tanto, de una Edad del Espíritu, de un Paraíso por venir, va mucho más allá de la “sociedad ideal” o el “mundo pacífico” que algunos pueden concebir bajo tales términos, para referirse a otro orden de realidades.

“Culturalmente hablando –nos decía hace años en una de sus cartas– el concepto de Paraíso es en realidad metafísico sin condescendencias. Significa el estado de conciencia no escindida que engloba al Ser Creador del Universo y al Hombre-Tierra, aunque pueda aplicarse a otros niveles subsidiarios. En virtud de las abstracciones de la Edad Media, la visión cósmica de Dante está en ese aspecto más cerca de la realidad, claro que simbólicamente. Pero ambas, asistidas por otros fenómenos significativos, como la aparición en América de Rosa de Lima, verdadero símbolo viviente, invitan a interpretarse en el sentido de que el Estado de Espíritu correspondiente a la Cultura Nueva y Universal que ha de establecerse en el planeta, conocerá su punto de aparición y fijación inicial en este territorio neomúndico. Mi experiencia anterior, absolutamente ajena a cualquier pensamiento de esta especie, y corroborada por las elaboraciones y acontecimientos progresivos a que empezó a dar lugar, me conduce perentoriamente al mismo resultado. Todo ello forma parte de la Revelación Cultural o demostración del Verbo, que se circunstancia. Lo auténtico es que sólo ese Estado de Espíritu correspondiente al escenario mítico del Génesis –cuando el espíritu del Hombre genérico no se había seccionado de Yhwh Elohim, ni de la Vida– es el que puede dar nacimiento a la Cultura Universal que históricamente se nos está viniendo encima”.¹

Graves palabras, sin duda, difíciles de desentrañar plenamente pero aún más difíciles de ser asumidas desde nuestra acostumbrada actitud inteligente, crítica, pragmática. Larrea apoyó su propia lectura simbólica de la Historia en la palabra intuitiva y visionaria de los poetas del Viejo Mundo; de ella vio emerger la gran profecía de América como Nueva Jerusalén, como Paraíso finalmente recobrado por la gracia divina.

Anunciado por Darío y Lugones, sufrido en su difícil alumbramiento por Vallejos, plasmado por Carpentier, ese Paraíso no era una creación puramente literaria sino una anticipación real, histórica y transhistórica. A Larrea solía indignarlo la facilidad con que ciertos

1. Carta (inérita) de Juan Larrea a Graciela Maturo, Córdoba, I-VIII-1971

críticos saludan alborozados los hallazgos poéticos y desvirtúan el vaticinio “recluyéndolo en los claustros de la santa madre Literatura”.²

El suyo, en cambio, tuvo interlocutores de muy alto nivel, y no es posible desdeñar el peso de sus imágenes y símbolos en la configuración de una corriente novelística que vendría a afirmar el Descubrimiento de América como realidad nueva. Al ser preguntado específicamente al respecto, decía en otra de sus cartas: “A propósito de Carpentier, de quien me habla, le contaré que hemos sido amigos desde París. Sé que leyó y se interesó por *Rendición de Espíritu* y por mi *Surrealismo entre el Viejo y Nuevo Mundo*, pues de ello se conversó bastante en compañía de Pierre Mabille, inclusive en mi casa, cuando Alejo estuvo en México hasta 1945.

Se trataba del mito inmenso del Nuevo Mundo frente al antiguo. No sé si le servirá para corroborar algunas de sus ideas la dedicatoria con que me envió *Los Pasos Perdidos*, cuya representación del Nuevo Mundo en el nivel de la naturaleza, se llama como Ud. bien sabe Rosario: ‘Para Juan Larrea, este relato de un verídico viaje a través del tiempo, donde hallará –a partir del cap. VII– muchas de las ideas que compartimos. Con mi amistad y mi admiración, Alejo Carpentier, Caracas, enero de 1954’”.³

Las visiones de Juan de Patmos se hacen realidad inminente y próxima en el pensamiento de Juan Larrea, pensamiento poético, videncial, analógico, pero asimismo no negado al análisis, la demostración y la causalidad. Está allí para atestiguarlo su ingente labor que espera ser estudiada, decantada y desplegada por las jóvenes generaciones. Si la palabra del poeta es algo más que ejercicio lúcido, si es en ella donde asoman –como lo piensa Heidegger– los destellos del Logos trascendente, es digno de toda atención el mensaje de un creador videncial como Juan Larrea, quien alcanzó a leer no solamente en el libro de la Naturaleza en que lee Charles Baudelaire, sino en el libro de la Historia, en que leyeron los profetas antiguos.

2. Carta (inédita) de Juan Larrea a Graciela Maturo, Córdoba, 6-VII-1971.

3. Juan Larrea, *Intensidad del Canto Errante*, Universidad Nacional de Córdoba, 1972.

ORIGINALIDAD DE LAS CRÓNICAS

Incorporar a nuestra historia literaria los testimonios, crónicas, historias y relatos de la Conquista –ese variado material unificado a veces genéricamente como “crónicas”– significa reafirmar una historia global, tener conciencia de una identidad que funda tradición en América. Significa, a la vez, ampliar el concepto de la literatura, teniendo en cuenta la real especificidad de su despliegue en este continente.

Las crónicas son aceptadas hoy como las fuentes de la historiografía latinoamericana, y también como la etapa fundante de nuestra literatura. En ella son recobrados los rasgos expresivos, el lenguaje, la actitud literaria, los motivos, figuras y mitos más importantes de nuestro acervo literario y de nuestro imaginario social.

Por cierto, las raíces de ese imaginario quedan también más atrás de la venida de los españoles, y en el continuo intercambio de culturas que caracteriza a la vida latinoamericana. Pero no se puede negar que uno de los ejes de la literatura, el del lenguaje, aparece en ese momento histórico; también comienza a funcionar la expresión escrita, que hace posible la complejidad y desarrollo de la literatura.

Nuestra literatura tendrá desde entonces los rasgos típicos de la crónica que la funda; el protagonismo personal, el compromiso, la escritura como alegato o autodefensa, la evaluación ética o jurídica, la decisión política, el fondo religioso. Como lo observa con justicia y suficiente probanza el profesor Iber Verdugo,¹ nuestra literatura

1. Iber Verdugo, *El Carácter de la literatura hispanoamericana y la novelística de Miguel Ángel Asturias*. op.cit.

no se concreta sobre el eje de la gratuidad esteticista sino sobre el eje de una historicidad y compromiso ético. Ello es expresión de un estilo cultural, de una identidad que se afirma y acrecienta en la tradición propia.

Desde luego, varía el punto de vista, la perspectiva histórica, el juicio moral de quien escribe, porque varían también quienes escriben; el conquistador, el predicador muchas veces contrario a aquél, el mestizo, el indio al aprender la escritura; más tarde, el escritor moderno, que a menudo supera las parcialidades. El propio trabajo simbólico, ya advertible en el cronista como una forma del comprender narrando, encierra cargas significativas que exceden la explicación lineal, y avanzan una interpretación que hoy bien podríamos considerar –a la luz de las categorías bajtinianas– como progresivamente dialógica y polifónica.

La lectura de nuestros textos liminares, hoy emprendida por los escritores, estudiosos de las letras e historiadores de la literatura, y ya no solamente por los historiadores, se constituye en desafío y puesta a prueba de las valoraciones personales, que el lector a veces hace explícitas y a veces no, pero que gravita sin duda en una nueva versión de la escritura, y de la historia misma.

Mientras el crítico prejuiciado practica una “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur) tendiente a revelar los propósitos casi siempre espurios de los cronistas para justificar un acto aberrante, la Conquista; mientras otros lectores más rutinarios siguen leyendo sin matices una escritura compleja, y viendo en ella meramente el texto épico que acompaña el avance “legítimo” del conquistador; el escritor nos da el ejemplo de una hermenéutica simbólica, que poniéndose a cubierto de interpretar el texto y la historia misma desde la intencionalidad parcial de los individuos, advierte la esencia histórica como conjunción de opuestos y accede al difícil espacio de la irracionalidad para extraer de allí nuevas simbolizaciones no ajenas al trabajo interpretativo. Un trabajo interpretativo que desde luego no clausura la riqueza del símbolo en el lenguaje o en la historia misma.

Es esta vía de una hermenéutica asentada en el encuentro que la palabra propicia, y efectuada en el seno de una tradición, la que proponemos transitar, siguiendo el ejemplo de nuestros escritores. Ellos han captado con fuerza la novedad del hecho histórico del mestizaje que permite surgir en América una cultura nueva. Han percibido también las limitaciones del hispanismo a ultranza, así como las del indigenismo reivindicador frente a una historia que

–como todo proceso colectivo cargado de significación– excede la voluntad de sus actores. Son sus proyecciones reales, sus resultados, los que permiten apreciar el carácter histórico de la Conquista, y no meramente la intencionalidad individual de cada protagonista.

Por otra parte, día a día avanza la seria investigación que avala un hecho sorprendente: la contraposición, y luego la conjunción – por cierto no simple ni inmediata– de patrones culturales distintos, hace surgir en América un perfil ético, jurídico y religioso distinto al europeo, y permite la emergencia de una catolicidad que sólo es aspiración para Europa, y que España ha adelantado en el camino de su singularidad.

Este tema, que puede conciliarse con lo que Juan Larrea enunció como “destino misional de España”, sobrepasa la discusión sobre los alcances mercantiles de la Conquista y sobre los reales propósitos de Colón.

Frailles y soldados vieron en América la posibilidad real de albergar una nueva etapa de la civilización.

De hecho, América constituye hoy la sede vital de la Cristiandad; una Cristiandad nueva, con un sentido de lo humano asentado en el mestizaje, ese hecho escandaloso para la ley antigua, endogámica. Más allá de la teología rígida, o de las teorías contestatarias, América ha dado el ejemplo vivo de una comunidad universalista, original, que se ve impedida de extender su propio proyecto civilizatorio al ser permanentemente dominada por el poder del Viejo Mundo.

La idea de Mundo Nuevo se revitaliza, pues, en el conocimiento de los testimonios del pasado y en su relectura interpretativa a la luz del presente. No todo fue dominio ni todo fue entrega. El logos cristiano español reformula en las nuevas tierras un concepto de la justicia, luego de haber avanzado con codicia y espíritu de dominio sobre pueblos técnicamente muy distantes, casi infantiles. El europeo venía y viene naturalmente a la “periferia” del mundo a enseñar, clarificar, difundir su ciencia; también a poseer y explotar. Pero es curioso que muchos de los lectores de las crónicas vean en ellas sólo la expresión de esta última actitud, y no de la primera, que ha sido connatural a toda la historia de Europa. Lo notable, y lo que queremos destacar, es la temprana conmoción de la conciencia hispánica, removida por la presencia del *ethos* cristiano.

En efecto, sus expresiones se problematizan, se vuelven no lineales, rara vez condenan sin apelaciones a los naturales, pese a sospechar de ellos como pertenecientes a un mundo no cristiano,

no evangélico. Saben que es su misión enseñarles una profecía nueva, pero a la vez esa profecía pone en juego su espíritu de justicia. Cuando son atacados por las flechas y el hambre no dejan de verlo como castigo celeste a su codicia y desmesura.

También está el aprendizaje del español, ya sea ante la naturaleza nueva, desmesurada, que impone respeto y por lo tanto freno a toda aventura faústica; como a la forma de vida del indígena, que Colón ve como vida arcádica y envidiable. Se empieza a cuestionar el naciente estilo de vida de la Europa renacentista, de la burguesía rica de las ciudades italianas o españolas, y se lo contraponen a esta vida nueva, en contacto con la naturaleza, cerca de ríos y plantas, de frutos de la tierra. Está en germen el romanticismo que Europa aprende de América, el reverso de la conciencia culposa del *homo faber*.

También cabe señalar otra circunstancia, más general, inherente a los procesos históricos. Los pueblos más avanzados en su desarrollo técnico e intelectual han invadido constantemente a otros más pobres, limitados o de estructura de supervivencia. Pero no es habitual que se hayan mestizado con ellos, ni que hayan aprendido de su modo de vida formas vitales diferentes, o que pusieran en cuestión su propio rumbo. América de hecho genera un estilo cultural no antagónico a Europa pero tampoco idéntico a ella. Hoy en un constante proceso de recuperación de la identidad americana surge nítidamente esta verdad: sin negar nuestro discipulado de Europa, somos un mundo diferente.

EL MISTERIO DE LA ESCRITURA DE COLÓN

La figura del Almirante, una de las más ricas y sugerentes que provee la historia universal, se ha vuelto en nuestros días una figura clave que se impone a creadores y estudiosos de la historia americana, concertando valoraciones disímiles sobre el proceso de la Conquista. La historia misma hizo de él un personaje de novela; sus textos son documentos y a la vez, innegablemente, parte de una literatura cuyos límites se amplían hoy hacia la tradición vernácula, en franca revaloración de las crónicas y testimonios hispánicos nacidos al calor de la gesta vivida.

Es propio de nuestro tiempo, por excelencia hermenéutico y reflexivo, el volverse a la revisión de los orígenes, releyendo a nueva luz los testimonios del pasado, los textos fundacionales de una tradición histórica y literaria. Este movimiento, muy fuerte en México y en algunos otros países de América Latina, ha quedado apenas insinuado en la Argentina, donde sin embargo contó con muy buenos exponentes en décadas anteriores.

Los textos de Cristóbal Colón no forman un corpus uniforme.¹ En parte nos han llegado, como se sabe, refundidos por otra mano, como es el caso de su *Diario de Viaje*, reproducido parcialmente, resumido y comentado por Fray Bartolomé de las Casas. El total de sus escritos abarca distintos géneros dentro de un común denominador testimonial: *Diario*, *Memorial*, *Cartas* y *Testamento*, este último en dos versiones sucesivas.

1. Utilizamos la edición de Consuelo Varela, *Textos y documentos completos / Cristóbal Colón*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Esos textos, periódicamente revisados y estudiados desde distintos ángulos, interesan a los críticos e historiadores de las letras hispanoamericanas, que descubren en ellos una primera versión literaria de nuestro mundo. La lectura de los textos de Colón se vuelve, inevitablemente, una lectura de España y de la Conquista que compromete los valores y perspectivas del lector.

COLÓN Y LA EMPRESA MERCANTIL DE ESPAÑA

A modo de ejemplo, Noé Jitrik lee los textos del Almirante desde una perspectiva foucaultiana que identifica escritura y poder.² Para Jitrik el hecho de la escritura es la última vuelta de tuerca que certifica la apropiación del Nuevo Mundo, el sometimiento de su gente, su geografía, su cultura, dentro de un esquema de poder que sería propio de la estructura burguesa o pre-burguesa renacentista vehiculizada por el mercader Cristóbal Colón.

En razón de esta apreciación global, se entiende la asimilación del testimonio escrito de Colón al diario del comerciante, o a la escritura de apropiación jurídica. En la escritura de Colón interactúan según Jitrik numerosas determinaciones: “Cierta cultura personal (lecturas bíblicas o sagradas), cierta cultura de la época (cortesana europea), ciertas experiencias (náuticas o científicas realizadas o conocidas), cierta lengua (un castellano apenas consolidado de portuguesesismos), ciertas circunstancias (políticas y de fluencia social), ciertas mitologías (el Paraíso terrenal), etcétera.” (p.21). Al ser interpretación y no mera descripción, esa escritura estaría mostrando a la vez la estrechez de los modelos previos y la instancia de un referente nuevo no abarcable por lo dado. De allí vendría el doble registro de una escritura que refrena y abre aquellos moldes.

La constancia en el ejercicio de escribir, abierto con sus viajes, es señalada por el crítico, quien subraya dos rasgos: adhesión de Colón a los mandantes, y su entusiasmo por la naturaleza. Si la escritura es ante todo una manera de situarse frente al espacio, habría en Colón una evolución, que parte del efecto del mundo descubierto y se

2. Noé Jitrik, *Los dos ejes de la cruz. La escritura de apropiación en el Diario, el Memorial, las Cartas y el Testamento del enviado real Cristóbal Colón*. Puebla, México: Editorial universitaria, 1983.

canaliza hacia la racionalización interesada de su empresa. Señala el crítico las carencias con que tropieza la lectura: falta de un conocimiento directo de la relación habla-lengua escrita; falta de un adecuado conocimiento del contexto lingüístico cultural. ¿Desde dónde abordar el texto? Elige hacerlo desde su propio horizonte ideológico.

Algunas consideraciones previas nos orientan hacia la España de la unificación, vertebrada por la oposición frontal a los moros; la relación Castilla-mundo árabe sería la matriz de la relación Colón-mundo indígena. En ambas primaría la incompreensión, el rechazo, cuando no la utilización y apropiación del vencido.

La Conquista se presenta pues como un choque no resuelto de valores antagónicos, un “encuentro” agresivo y negador (pág. 53) que Colón da por evidente, afirmado como está en la superioridad europea indiscutible. Por otra parte, destaca el autor en los escritos de Colón la institución de un intercambio de objetos que sería la base de una concepción mercantilista generalizada. La obsesiva mención del oro, las consideraciones sobre la ayuda que merece y le es negada, transformarían esa estructura del trueque en empresa mercantil que Colón ofrece a la Corona en expansión.

Su origen genovés, su asimilación mental de la atmósfera de su tiempo, abierta al goce y el lucro, harían aceptable esta conjetura, que Jitrik prefiere demostrar con el apoyo de los textos: “Ninguna de estas líneas resulta de una conjetura nuestra o de la descripción estructural de un conjunto, en el cual las partes se van necesitando y complementariamente los razonamientos. Colón las expresa, y en ese sentido se nos aparece como burgués clarividente, no sólo por la idea de la riqueza sino porque, a falta de ella, encuentra sus sustitutos metodológicos de inmediato” (p.59). Según Jitrik, Colón instauro en el continente americano un sistema guiado por el “tomar” y el “recibir”; es su escritura la que lo legitima y despliega.

Sin duda, no es Colón un escritor, ni delata plenamente la dimensión humanista de su época así como tampoco la certidumbre medieval (p.63); escribe para ciertos lectores: ante todo para sí, para guardar memoria de sus hechos; después, para los Reyes, sus destinatarios naturales, directos e indirectos; finalmente para sus herederos.

La lectura de Jitrik aborda aspectos más técnicos, cuando distingue los modos de la explicación y la descripción en el discurso de Colón. La explicación adquiere visos de declaración, confidencia, ofrecimiento, sumisión, movimiento apologetico y fantasía bíblica. El navegante hace jugar las normas a su favor, y asume el compromiso

expreso de lo escrito. Su objetivo es lograr la confianza de los Reyes para la concreción de una empresa económica que se le revela cada vez con mayor necesidad.

Al estudiar los procedimientos por los que se afirma este discurso explicativo, y descriptivo, destaca Jitrik a la metáfora, “procedimiento escriturario de carácter estructurante”, señalando cómo todo el discurso es invadido por una fuerza metaforizante que quedaría subordinada al trueque, intercambio comercial omnipresente entre lo conocido y lo desconocido. Colón pretendería implícitamente refutar un saber anterior por medio de diversas tácticas discursivas. Apoyándose en Foucault, habla Jitrik de una ruptura epistemológica que Europa habría tardado mucho tiempo en absorber.

Colón, hombre de cruce de dos épocas, se revela entonces como medieval, apoyado en autoridades como Aristóteles y los Padres de la Iglesia, la Sagrada Escritura, y a la vez como hombre moderno, atento a nuevos hechos. Buscaría, en efecto, cierta relación entre aquellas autoridades y las realidades nuevas que le toca experimentar. En esta dirección podría abrirse una lectura que Jitrik deja apenas indicada: la verdad del *factum* histórico viene en el Evangelio a confirmar las profecías antiguas. El cristiano halla el goce de lo tradicional y lo nuevo.

Se señala por otra parte, la condición social de Colón, que lo ubica como típico representante de la sociedad en cambio, del estrato intermedio que busca ser reconocido por sus obras, sociedad “pre-renacentista” que, según el autor, busca el cielo en la tierra misma.

Quedan indicados los sucesivos lectores o lecturas de los textos colombinos. En primer término los Reyes, cuya lectura determinaría una política. Tanto los viajes mismos, como los textos del Almirante, inspiraron políticas de las que éste fue instigador, y más a menudo víctima que beneficiario. Otra lectura que destaca el autor es, obviamente, la de Las Casas. Luego, la del hijo Fernando, que glosó textos de su padre al componer su biografía. También admite Jitrik, con otros autores actuales, la irradiación de los escritos de Colón en los escritores europeos de “utopías”, quienes vieron reactivada la tradición por las menciones de la historia viviente.

A su turno el comentarista asume la responsabilidad de formular preguntas al texto. ¿En dónde y desde dónde escribe Colón; cuál es el “lugar” de “producción” del texto? Responde: Colón escribe desde su posición de italiano, letrado, con ejercicio del comercio, hecho que significa una particular experiencia de la escritura; desde la situación de haber vivido en Portugal y de haberse casado con la hija de

un navegante cuyos diarios y cartas de navegación conoció; desde su adopción del castellano como lengua propia, y como lengua de su dimensión histórica. En el discurso de Colón se daría un retorno a la fuente latina.

Recoge asimismo observaciones dispersas sobre la lengua, tanto propia como de los indígenas; ésta es “toda una” para el Almirante. La española se liga a la fe cristiana. Jitrik admite en Colón un razonamiento teológico e incluso místico, pero le aplica una “hermenéutica de la sospecha” al atribuirle el cálculo de eludir a la Iglesia –tal vez converso– o el de atraer voluntades. Presentar a los indios como sujetos de conversión sería, a su turno, una manera de ofrecer mayor atractivo a su empresa para los Reyes. Aplica a éstos asimismo la voluntad de construir una nueva Roma sobre la unificación lingüística, racial y religiosa de España, la formulación de una gramática y la construcción de la leyenda de la “misión española”. Colón, más allá de sus propósitos comerciales, podría haber participado de este proyecto imperial, que impuso a los indígenas un papel puramente receptivo.

A la pregunta sobre dónde escribe Colón, responde el autor “en un barco”, o bien “en lo desconocido: mar y tierra”. Esta tierra de nadie debe ser poseída, y para ello debe ser nombrada. El espacio se reparte por medio de la escritura, y la escritura es escritura de apropiación, en el sentido notarial, concluye el autor. El barco sería lo previo, el no-lugar desde el cual se lanza la aventura de la posesión, respaldada por las Escrituras, y confirmada por la escritura; los nombres son como sellos de propiedad de la tierra. Hace luego disquisiciones semiológicas sobre la desnudez y el trueque que impresionaron a Colón.

Ambos rasgos habrían sido insumidos por la voracidad de una explotación económica que a su vez revirtió la desnudez en vestidura. La percepción del indígena como objeto lo habría librado de la culpa y habría permitido al mismo tiempo la puesta en marcha de un formidable aparato de colonización. Vestir al indio, enseñarle otra lengua, son dos maneras análogas de dominación dirigidas a la obtención de una mercancía jerarquizada para competir adecuadamente con Francia e Inglaterra (p. 109). No hubo, pues, tentativa de entender al otro, sino simplemente de darse a entender para dominar. Ello habría dictado que las lenguas indígenas no fueran reconocidas como tales.

En el discurso de Colón –cuya prudencia tentativa resalta en el enmarcamiento lascasiano– destaca Jitrik tres vías fundamentales:

la enumeración disolvente, la generalización y la designación novedosa. En el primer caso apela a un conocimiento previo para englobar una serie de términos; en el segundo, incluye casos particulares en otros más amplios, intentando definir una totalidad. El tercero, más específicamente literario, apela a la metáfora.

En esas páginas se apunta a describir los procedimientos discursivos del Almirante: cómo traduce voces indígenas, mediando entre dos lenguas, aunque re-articulando el sentido de lo traducido a la medida de sus destinatarios; cómo recoge otras voces, sin traducirlas, así *cacique* y *ñame*, realizando un enriquecimiento de su lengua. Subraya descripciones de innegable fondo economicista, que podrían justificar la cita de José Luis Romero: “Fue el descubrimiento de las inesperadas riquezas metalíferas de América lo que cambió sustancialmente la estructura financiera de Europa en las primeras décadas del siglo XVI”.

Hablar del oro da lugar a diversos procedimientos evaluativos y especulativos que Jitrik ha seguido con atención. Finalmente describe un sistema de inversiones de signo que sólo puede ser caracterizado desde una inscripción económica: esa inversión comportaría la progresiva preponderancia del individuo contra el Estado cuya razón objetiva lo abarca en su primera fase de ascenso social.

Reserva el autor el último capítulo a la designación novedosa, metafórica. La toponimia católica instituida por Colón, y por otros navegantes, carece para Jitrik de novedad semántica; al ignorar la vinculación simbólica como otorgadora de un sentido pleno, le parece sólo procedimiento reiterativo. Valora en cambio las comparaciones como tensión activa entre realidades nuevas y otras ya conocidas. Kristevianamente afirma que la metáfora “produce desde las condiciones de su mecánica propia” al relacionar lo cotidiano y lo prestigioso proveniente de otros contextos.

La cruz ha sido elegida como cierre del libro, y como clave interpretativa. Pero no se trata de la cruz como símbolo óptico-histórico, coincidente con la figura de Cristo, sino de la cruz interpretada como signo de apropiación por la violencia y la escritura. El signo de la cruz sería el comienzo de otras escrituras, de otras metáforas, en el cruce del discurso literario y el horizonte histórico.

Los españoles, dueños de la metáfora, dominaron, concluye el autor; los aborígenes, incapaces de metaforizar, fueron víctimas de éstos a los que creyeron sus “primos hermanos conocidos”, cuando eran en realidad, “desconocidos ajenos” (p. 129).

Como puede apreciarse a través de esta síntesis, Jitrik ofrece una visión de la Conquista totalmente adversa al proceso de la Evangelización; su interpretación de Colón y de la Conquista llevan la marca de un concepto economicista y reductivo del hecho cultural, y de una actitud teórica de negación ante la complejidad de procesos culturales integradores, aunque deba admitirse algún acierto parcial en su lectura.

CRISTÓBAL COLÓN EN LA NUEVA NOVELA HISTÓRICA

La literatura hispanoamericana del último siglo se ha visto desde los comienzos visiblemente tocada por un creciente interés en la historia del continente. Ello forma parte de un amplio impulso de afirmación de la propia identidad, que ha profundizado la valoración romántica del paisaje, el rescate de la propia cultura en todas sus manifestaciones, la recreación del cancionero y el *folklore*. Desde las primeras décadas de la última centuria se fue perfilando el interés de los novelistas por la historia continental, tanto la inicial y fundante como lo más reciente, e incluso la historia contemporánea. A ese movimiento de búsqueda y reinterpretación pertenecen novelas como *La gloria de Don Ramiro* (1908), de Enrique Larreta; *El camino del Dorado* (1947) de Arturo Uslar Pietri; *El reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier; *Zama* (1956), de Antonio Di Benedetto; *Maladrón* (1969) de Miguel Ángel Asturias.

En las décadas posteriores, movidos por una de las efemérides más convocantes de los últimos tiempos, los Quinientos años de América, los novelistas latinoamericanos se dieron afanosamente a releer y reescribir la historia de la Conquista, acompañados por una amplia corriente de historiadores, antropólogos, lingüistas e intérpretes culturales, que en su conjunto han producido una voluminosa bibliografía sobre el tema. Ese ha sido, a nuestro juicio, el mayor evento cultural de la segunda mitad del siglo XX.

La sola mención de algunas de estas creaciones, sin pretensión de exhaustividad, puede darnos una idea de la vigencia que ha tenido el fenómeno de la reinterpretación y novelización histórica a que hacemos referencia: *Concierto Barroco* de Alejo Carpentier (1974); *El arpa y la sombra* del mismo autor (1968); *La isla de Robinson* de Arturo

Uslar Pietri (1981); *El mundo alucinante* de Reinaldo Arenas (1982); *Los perros del paraíso* de Abel Posse (1983); *1492, vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* de Homero Aridjis (1985); *Río de las congijas* de Libertad Demitropulos; *Cavernícolas* de Héctor Libertella; *Maluco* de Napoleón Baccino Ponce de León (1989); *Vigilia del Almirante* de Augusto Roa Bastos (1992); *El largo atardecer del caminante* de Abel Posse (1992). Seymour Menton ha provisto un amplio catálogo de más de trescientas novelas históricas.

Es notable en esta corriente la diversidad de perspectivas y formas dentro de ciertas constantes: la reivindicación de la libre imaginación como modo legítimo de novelar e historiar; el interés por los textos escritos, que a menudo se constituyen en fuente y modelo del escribir; la afirmación de una actitud crítica que demitifica los clichés, las figuras, las tradiciones cristalizadas, pero a la vez remitifica profundamente los hechos y personajes, descubriendo su significación. La novela de los años 80-90 se ubica en el quiasmo del deconstruccionismo europeo, con su fragmentación y diseminación de los símbolos, y la “vuelta” americana, que no es sólo una efectivización de las indicaciones de Nietzsche y Heidegger, sino la puesta en marcha de profundas tendencias culturales. América se inicia en la historia como una *vuelta de los tiempos*.

El novelista no podía quedar al margen de la poderosa atracción simbólica que ejercen figuras como la nave, la selva, la ciudad, la guerra, el canto, la escritura, el choque cultural, el mestizaje. Todo ello hizo de las primeras crónicas testimoniales y novelas escritas en el continente, un corpus singularmente novedoso, original, reflexivo y polémico, en el que asoman profundas intuiciones de comprensión y críticas demoledoras, destinadas a la paulatina rectificación del rumbo histórico de la Conquista.

Dentro de esa misma tradición, los novelistas contemporáneos se han asomado a las fuentes históricas para redescubrirlas, comprenderlas, volver a crearlas, expandirlas. El modo específico de la verdad poética, vuelve a hacerse presente en la novelización de estas aventuras y episodios fabulados, en el discurso escrito de los héroes históricos y en el discurso oral que se les atribuye, más allá de los documentos. La perspectiva novelesca se amplía, diversifica o invierte. Quien cuenta es a veces el héroe histórico, dejándonos ver la trastienda confesional de sus crímenes, ambiciones y secretos; otras veces son los personajes secundarios, la amante, el bufón, el escudero, el soldado oscuro, quienes adquieren voz y capacidad reveladora.

La novela viene pues a cumplir con aquel mandato histórico-cultural que le atribuyó Mikhail Mikhailovich Bajtín, cuando habló de su capacidad para recoger lo no dicho, lo no oficialmente establecido, lo no escritural, notarial, o mercantil de la historia. Recoge más bien los imponderables, los sobreentendidos, los silencios, las miradas, los cuchicheos. Revela el contraste abrupto entre el indígena totalmente mítico, pronto a la simbolización de nuevas y dolorosas situaciones, y el europeo provisto de mapas, brújulas, armas, vidrios y atuendos; ese europeo hispánico ya abierto a la modernidad, a la afirmación de sí y de sus obras, a la expansión planetaria, a la codicia y el afán de dominio. Descubre lo aparentemente imposible: el diálogo, el intercambio lingüístico, la fractura de ambas partes en la incipiente construcción de algo insólitamente nuevo; o en la progresiva deconstrucción de lo viejo.

Tres grandes novelas, disímiles en su factura, estilo e intencionalidad, han novelado la figura de Colón. No son las únicas, pero las destacamos dada su importancia. Son ellas: *El arpa y la sombra* (1978) de Alejo Carpentier, *Los perros del Paraíso* (1983) de Abel Posse y *Vigilia del Almirante* (1992) de Augusto Roa Bastos. Algunos años las separan, y efectivamente son el producto de atmósferas distintas.

En *El arpa y la sombra* el novelista cubano nos ofreció la exteriorización de la conciencia del Almirante moribundo, que reflexiona y revisa los actos de su vida en el momento de la muerte. Este monólogo a la vera de la tumba hace el centro de una novela dividida en tres partes. La primera, más propiamente narrativa, cuenta el viaje de quien sería Pío IX a Chile y la Argentina, y nos anoticia del proceso de beatificación de Colón, que el futuro Papa inició en el siglo XIX. La segunda, como hemos dicho, nos acerca a la conciencia lúcida del moribundo que revisa sus actos. La tercera, de factura netamente barroca, es a nuestro entender un “sainete a lo divino” en el que se produce el juicio transhistórico a Colón, con participación de grandes personajes históricos, filosóficos y literarios. El juicio a Colón pone al descubierto todas sus falencias y errores juntamente con su misterio, potencialidad, significación y proyección. El lector es conmovido por la intensidad de la visión, la fuerza del alegato y la veracidad convincente de las voces.

Los perros del Paraíso continúa esa línea esperpéntica y supra-real, capaz de remitificar a través de una aguda demitificación. Colón comunica a los Reyes Católicos, cuyo proyecto es el fruto de una alianza erótica y una común voluntad de dominio, que ha descubierto

el Paraíso. A través de una postura farsesca, Posse sabe comunicar el sentido trágico y creador de la historia latinoamericana. Por mi parte no veo en su novelización un intento destructivo, como lo señalan críticos formados en la escuela de Foucault y Derrida, sino un impulso americanista, soterradamente esperanzado.

Roa Bastos escribe a su turno *Vigilia del Almirante*, creación que vuelve a desnudar la intrahistoria descubriendo aspectos contradictorios y genesíacos de la gesta del Descubrimiento. La intuición imaginaria es un instrumento revelador cuando se pone al servicio de la comprensión histórica y de su continuidad en la construcción de la realidad americana. Los novelistas justifican aquella declaración de Charles Baudelaire: *La imaginación es la más científica de las facultades*.

FIGURAS DEL MESTIZAJE: LA CAUTIVA

El tema del cautiverio es de larga prosapia, y su relación con las confrontaciones culturales de los pueblos sería un tema apasionante de indagación, que no nos proponemos desplegar aquí. Baste recordar por ahora que la figura de la mujer cautiva es un motivo literario reiterado en toda la literatura hispanoamericana, y en particular en la argentina. Como toda figura simbólica ofrece interpretaciones diversas, y se conecta a su turno con otras simbolizaciones que la explican o complementan.

Esa figura aparece en nuestras letras con la llamada *Argentina manuscrita* de Ruy Díaz de Guzmán.

Algunas lecturas próximas nos han dado pie para retomar su atrayente estructura simbólica, entre ellas la de Cristina Iglesia, que presta especial atención al episodio de Lucía Miranda, luego recreado o aludido por Lozano, Techo y Lavardén. La lectura de Iglesia, fuertemente prejuiciada contra la Conquista, aplica reductivamente el esquema marxista dominador-dominado: las crónicas serían un testimonio inapelable para desnudar la ideología del dominador. En el caso del historiador mestizo Ruy Díaz de Guzmán, se estaría en presencia de una actitud vergonzante ante su origen y de una abierta legitimación del dominio del blanco, llevada a la sacralización de sus mártires.

La metáfora sexual aparece como conductora en el discurso de Cristina Iglesia, pero se omite la riqueza genesiaca que podría alcanzar esa metáfora. El conquistador avanza y entra en la tierra como en una mujer: ocupar el espacio es poseer la tierra, violarla. El indio, botín del encomendero, es presentado como infiel, y la cultura indígena es demoniaca sin apelaciones. Los españoles tienen como principal botín, a falta del oro inexistente, a las mujeres.

Detengámonos con la autora en el episodio de Lucía Miranda, que aparece en el Libro I Capítulo VIII de *La Argentina*.¹ En efecto, su estructura ficcional y simbólica hace de este episodio un elemento específicamente literario, que reclama su interpretación. La autora destaca cómo el escritor, mestizo, nieto de Irala y de la india Leonor, omite este aspecto negando por lo tanto su condición mestiza. Su crónica sería una justificación de la Conquista, que invierte su sentido al presentar al indígena como agresor, transformando a los españoles en mártires, y llegando a su sacralización.

Contrariamente, pensamos que en el episodio referido la relación amorosa en sí es superadora de la relación bélica entre indios y blancos, y éste es el aspecto que determina el robo de Lucía; ella, fiel a su esposo –Sebastián Hurtado– se niega a cohabitar con el indígena. Hurtado, al intentar la recuperación de Lucía, es invitado a tomar por esposa a la mujer del indio. Al no aceptar los esposos este canje son condenados a morir, Lucía por el fuego, Sebastián por las flechas, hecho que convoca a los santos homónimos, mártires cristianos: Santa Lucía y San Sebastián. Esa analogía obedecería al intento de “consagrar” al blanco.

Tal lectura nos parece simbólicamente pobre y reductiva con relación al episodio mismo, y ajena a su ineludible relación con un episodio paralelo que sin duda lo complementa y enriquece; también se muestra lejos del contexto histórico-cultural en que la obra se inscribe.

Veamos una perspectiva del lado del indígena. Éste, al enamorarse de la blanca, supera la condición de “salvaje” mostrando sentimientos hacia una mujer de otra cultura; su ofrecimiento de entregar a su propia mujer es muestra de un estilo que puede ser ajeno pero no por ello debemos desconocer como determinante de ciertas actitudes de los españoles; en cuanto al machismo, actitud imputada siempre al español, vemos que el indígena la comparte. El ofrecimiento de mujeres equivale al ofrecimiento de bienes.

Del lado del español, es imposible ignorar la impregnación de la cultura cristiana que llevó a su límite en España los valores de la virginidad y la fidelidad de la mujer en el matrimonio. La vida de los

1. La autora de estas páginas debe consignar que su tesis doctoral sobre “Ruy Díaz de Guzmán, defensor del mestizaje americano” (presentada en el año 2006 a la Universidad del Salvador y hasta el momento inédita) profundiza precisamente en la índole simbólica y encubierta de los episodios narrativos que han hecho su fama.

fundadores de Asunción, que vinieron sin mujeres, y la actitud de los indios “amigos” proclives al mestizaje, determinó un modo de vida que subyace a todo el relato de Ruy Díaz. El propio relator es fruto de ese modo de vida, al ser su madre una de las hijas de Irala y de su sierva Leonor. Sin construir un alegato declarado en favor de la mestización, Ruy Díaz fabula su problematización desde dos aspectos: el amor del indio a la mujer blanca, que viola los tabúes de la gente hispánica pero a la vez legítima al cacique como persona; y la negativa de Lucía y Hurtado, dictada por su condición de esposos cristianos.

El episodio se complementa y enriquece con otro paralelo, el de “la Maldonada”, que la comentarista menciona sin detenerse en él. Lucía y la Maldonada son dos figuras paralelas y contrapuestas; una, fiel a su ley, muere a manos de los indígenas; la otra, llevada por la necesidad y la naturaleza a unirse a ellos –hecho totalmente impensable en Lucía, ligada a fuertes prejuicios– es condenada por su propia gente; sólo las fieras la alimentan y comprenden, en arcaica figura retomada por Díaz de Guzmán.

Evidentemente podemos leer este episodio como amplificación del simbolismo de la cautiva y como su rectificación. Queda implícita, aunque reconocible para toda lectura desprejuiciada, la defensa de la legitimidad del mestizaje, con el consiguiente reclamo de la flexibilización de la ley y la costumbre.

Esto pide ser leído a la luz de la contextualidad histórica. No olvidemos que cuando Ruy Díaz escribe está candente la crítica de Alvar Núñez y otros enviados reales al *Paraíso de Mahoma* instaurado por Domingo de Irala y sus capitanes. Recordemos también que la venida tardía de mujeres destinada a compensar de algún modo el “desfasaje” producido en ese modo de vida, había venido a plantear de hecho la no reversibilidad de las relaciones entre español e “india” por una relación análoga entre “indio” y española. Está de por medio no ya solamente una cuestión racial, parcialmente superada en el caso de los conquistadores, sino una cierta consideración de la mujer que la coloca en condición de botín del más poderoso, tanto en el caso del indígena como, más veladamente, en el caso del español. Entregar la mujer, hubiera sido colocarse a merced del indígena.

La riqueza de los episodios novelescos en la Argentina se abre en muchas direcciones. No falta entre ellas el haber otorgado a la Maldonada la posibilidad de elegir por sí misma, desafiando a su ley y a su cultura, su opción “por la naturaleza”. En la Maldonada vive un germen romántico extraordinario y típicamente americano.

Pero miremos también, así sea pasajera, el tema del mestizaje desde el contexto del cristianismo. Más allá de las rigideces que la cultura hispánica pudiera ejercer de modo explícito o no, el Evangelio no es reacio a la mestización de los pueblos. Más aún, la favorece y la hace posible –España es buen ejemplo– al superar los nacionalismos cerrados y fundar su idea de comunidad en el espíritu, no en la sangre. Tal noción, totalmente revolucionaria con respecto a las culturas de la Antigüedad, se pone en práctica durante la rica Edad Media que fusiona a los pueblos en el espacio europeo, y se hace consciente plenamente en el pensamiento del humanismo, que reinterpreta el mito griego a la luz del Evangelio. Diálogo y lectura de unas culturas por otras, tal el movimiento propiciado por los humanistas, en abierto rechazo del Tribunal de la Inquisición.

Es preciso aceptar que América viene a desplegar el humanismo, la libertad de interpretar, el diálogo de razas, el diálogo de culturas, contrariamente a la tesis inquisitorial que cierra el dogma, las interpretaciones, la legalidad. Se ofrece en la historia una paradoja: los pueblos que heredan el espíritu reformista serán puritanos y ajenos al mestizaje, mientras aquellos que acogen la semilla del humanismo practican y de algún modo alientan el ideal universalista. La catolicidad es unión de lo distinto, ampliación de la ley a favor del amor. Tal es la tesis oculta que nos inclinamos a leer en el texto de Ruy Díaz, como en el de Garcilaso Inca, discípulo de León Hebreo.

En sus figuras se hacen presentes las convenciones sociales de su tiempo pero también otros elementos que amplían y flexibilizan ese espectro, como siempre ocurre en el campo literario. El rapto es figura simbólica de inagotable sugestión; también lo es la muerte por el fuego, la muerte por el martirio. La endogamia no es tesis evangélica, aunque pueda haber sido parcialmente defendida por autoridades civiles y eclesiásticas. Hemos sostenido que si el español trata a la mujer indígena como concubina no lo hace sólo en una relación de señor-esclava, aunque esa relación no queda excluida: tiene con ella hijos, los reconoce, crea con ellos el mestizaje originario de las nuevas naciones, el modelo cultural de las mismas. Tesis difícil de aceptar, aun en nuestro tiempo.

La transgresión a la costumbre establecida se vuelve fecunda y generadora. A diferencia del estilo puritano que prevalece en la conquista del Norte, el español se abre a una rectificación progresiva del derecho europeo. Funda una progenie nueva cuya originalidad cultural, filosófica y política se hace presente a los americanos y al mundo.

LA NOVELA COMO ALÉTHEIA DE LA IDENTIDAD

Al proponer una hermenéutica de la novela que retoma su carácter de discurso simbólico y su despliegue como totalidad significativa, estamos buceando en un ámbito muy particular, más profundo y expresivo que los sistemas ideológicos o aun filosóficos conceptuales. Se trata de reconocer a la literatura misma, y en especial a la novela, como un discurso filosófico peculiar y revelador.

Es el creador –el poeta, el novelista, y con más amplitud todo artista– quien configura simbólicamente líneas de sentido que todo hombre vive y desarrolla como interacción profunda con su medio y su tradición; quien da cuenta de lo oculto o no expresado de su propia cultura; quien, especialmente al abordar una ficción narrativa, lee o interpreta el acontecer tornándolo inteligible; quien en fin, penetra hondamente por vía de su introspección y de su comprensión del otro, de los otros, en la divergencia de las opciones humanas, permitiendo así una conciencia ampliada que despliega el crecimiento de la identidad por la inclusión de la diferencia que también la constituye.

Para comprender más a fondo estas premisas, recordaremos algunos conceptos teóricos que ha suscitado la actividad del novelista en nuestro tiempo, conceptos que tienen su raíz en la estética romántica. En efecto, aunque la novela no surge con el romanticismo sino trescientos años atrás, con el inicio de la modernidad, bien puede decirse que es la novela el género romántico por excelencia, y más aún, que la actitud romántica es innegablemente uno de los componentes de esa conciencia moderna que vemos asomar claramente con Cervantes. Conciencia de la iniciación de una etapa nueva en la historia humana; conciencia de la fragmentación de la cultura, que

cuestiona la tradición mítica, y asimismo de un trabajo profundo que comporta una muerte y un renacimiento.

En las expresiones de Víctor Hugo, Novalis o Dostoievski, hallamos la raíz de una concepción humanista de la novela que luego vemos desarrollada por Lukács, Bajtín, Buytendijk y otros teóricos del género, sin excluir al propio novelista, ya sea Thomas Mann o Roa Bastos.

Lukács estudió a Tolstoi, Balzac, Stendhal; Bajtín y Buytendijk a Dostoievski, por dar solamente algunos ejemplos. También los propios novelistas, llámense Henry James, Gide, Cortázar o Sabato, sin olvidar al agudo Macedonio Fernández, han teorizado sobre la novedad del trabajo novelístico reconociéndolo como labor de índole filosófica que comporta riesgo, compromiso y vocación orientadora.

El examen de las más significativas –estética e históricamente– entre las creaciones literarias de los últimos siglos nos revela llamativas coincidencias en la apelación al lenguaje mítico-simbólico, así como en la compleja y análoga estructura de las obras mismas. Hemos observado la común reactualización del trasfondo mítico-cultural latinoamericano en que aparecen elementos de extracción judeo-cristiana y helénica que han integrado la cultura europea, así como símbolos de procedencia indígena.

La visión de América-Paraíso, presente en las utopías renacentistas, en las crónicas de los conquistadores y en la literatura barroca y romántica americana, vuelve a imponerse con fuerza en la novela del siglo XX. No se trata de una imagen estereotipada ni que trasunte una propuesta de retorno al pasado. En coincidencia con las imágenes poéticas debidas a Darío, Lugones, Neruda, Octavio Paz y Ernesto Cardenal, los novelistas de final de siglo proyectan la imagen de una América-Paraíso como arquetipo mítico esencial que representa el ser latinoamericano regido por el Espíritu, y contrapuesto a la América sajona, desacralizada y pragmática.

Las formas simbólicas de “la ciudad”, “el país”, “la casa”, etcétera, aluden constantemente a ese espacio sagrado que, más allá de la familia y la nación, abarca a la América Latina. Por otra parte, la imagen paradisíaca se erige como una incitación histórica de valor moral, ligada a las transformaciones sociales. De allí su íntima ligazón con el proceso evolutivo que, en distinta medida, se cumple en los pueblos latinoamericanos.

A través de esas obras, América Latina surge como continente de la posibilidad. Se presenta el final de la historia (o de un proceso

histórico de vasto alcance), como conjunción y síntesis de sus líneas profundas, y al mismo tiempo como apertura a la realización plena de lo humano. Los escritores latinoamericanos conforman, de hecho, un espectro cultural y filosófico cuyos rasgos más importantes son, de acuerdo con el resultado de nuestra investigación:

- Entronque profundo con el sustrato cultural de sus respectivos pueblos, y consiguiente revitalización de sus mitologías y símbolos.

- Propuesta de una remodelación de sentido moral y religioso (en su más amplia acepción) dentro de un pluralismo que se contrapone a toda sectarización de pueblo, credo o raza.

- Confluencia del pensamiento crítico con la conciencia mágica conducente a una ampliación del concepto de realidad, y de las fronteras del conocimiento.

- Enfatización del amor en la vida del hombre, ya sea en la relación de la pareja como en la relación comunitaria.

- Propuesta de un cambio para los países latinoamericanos, bajo el signo de una nueva moral, y de una existencia que rompa con la alienación y devuelva al hombre la libertad interior.

- Este cambio exige, a la vez, la abolición de los privilegios y opresiones, la instauración de la justicia social, y la libre determinación del pueblo, en una atmósfera de diálogo universal.

Se trata, pues, de una condenación de las formas alienantes de la vida, lo cual supone un rechazo de la deshumanización tecnocrática y del cientificismo y una reformulación de la cultura sobre sus principios humanistas.

Los escritores latinoamericanos crean el grotesco de la burguesía (*Los Premios*), del militarismo dictatorial (*Hombres de a caballo*, *El Señor Presidente*), de la sociedad del consumo (*Autopsia de Crespo*, *Poema de Robot*, *El acoso*), de la sociedad en proceso de autodestrucción (*La mala hora*), del racionalismo autosuficiente (*Rayuela*), de la revolución ideológica (*El Siglo de los Luces*). Frente a ello surgen los arquetipos del Hombre Nuevo, el coronel-Quijote de García Márquez, el Viajero que emprende rumbo a las fuentes en la obra de Carpentier.

Las incitaciones para este desnudamiento y revitalización del hombre provienen de muy diversas fuentes, ya sea el primitivismo ingenuo de las poblaciones indígenas (Vallejo, José María Arguedas), la religiosidad del mundo afrocubano (Carpentier), o bien las tradiciones arcaicas hispánicas que se conservan, con genuino matiz americano, en los pueblos campesinos (García Márquez). No se trata de un “retorno al primitivismo” sino de la recuperación de fuerzas

originales que permitan una auténtica inserción en la historia y una toma de conciencia de la responsabilidad individual.

En *Megafón*, el libro de publicación póstuma a la muerte de Marechal, éste nos propone el mito crístico bajo la forma helénica de un Dionisos despedazado y repartido entre su pueblo como símbolo de reconocimiento y nueva vida. El protagonista de *Los pasos perdidos* remonta el tiempo para redescubrir el origen y sentido de la existencia. Cortázar, por su parte, entrecruza el irónico criticismo que lo caracteriza con una fuerte presencia de los símbolos, tanto en *Los Premios* como en *Rayuela*. *Cien años de soledad* ofrece una totalizadora visión del mundo y de la historia en que vemos cumplirse, dentro del periplo de la humanidad, el individual periplo del hombre. Todos ellos condenan la explotación y la alienación y critican sin atenuantes las lacras del mundo “moderno”, como lo han hecho también Juan Rulfo y Carlos Fuentes en México, Miguel Ángel Asturias en Guatemala, Mario Vargas Llosa y José María Arguedas en el Perú, Manuel Rojas, José Donoso y Carlos Droguett en Chile, Juan Carlos Onetti en Uruguay, Augusto Roa Bastos en Paraguay, Joao Guimarães Rosa en Brasil.

En síntesis, puede verse en las obras latinoamericanas más importantes del último siglo transcurrido la continuidad y coherencia de una cosmovisión, un proyecto de vida, una propuesta social. Estimamos que esas obras, lealmente analizadas e interpretadas, sientan las bases de un humanismo latinoamericano. El valor estético de tales creaciones que una crítica superficial ha considerado “experimentales”, se pone al servicio de un mensaje que adquiere todo su sentido dentro de su propio contexto histórico.

Entendemos que la crítica y la investigación literaria aplicadas a este campo no tienen aún suficiente desarrollo, y que en parte adolecen de graves fallas de orientación filosófica. En este sentido, nuestro trabajo nos ha permitido ejercer cierta actitud teórica y echar las bases de una orientación diferente de la que aún predomina en nuestros claustros. Fortalecer y fundamentar esa orientación crítica, a la par que aplicarla a nuevas áreas de trabajo, son las incitaciones inmediatas que surgen de la labor realizada.

EL PROBLEMA DE LA REFORMULACIÓN HISTÓRICA DE LAS LETRAS HISPANOAMERICANAS

Dentro del amplio proceso de autoconciencia cultural e histórica que hemos tratado de esbozar en sus líneas generales, adquiere importancia el planteo de la reformulación de una historia de nuestras letras. Este problema se ha venido planteando desde el tiempo de la emancipación, mereciendo distintas respuestas; desde aquéllas que se asientan en un voluntarismo político cerceador del pasado histórico, e intentan fijar el origen de la literatura nacional o hispanoamericana en la independencia política, hasta aquellas otras que proceden a una revalorización de las raíces culturales, movimiento que tuvo sucesivas y aun opuestas características, ya apuntara al rescate hispánico o a la revalorización indigenista.

Pero la puesta en cuestión actual de la historia literaria hispanoamericana o con mayor amplitud latinoamericana proviene en gran medida de los años 70, década de gran actividad filosófica que reactiva el examen de la cultura y la historia propia. Desde América impulsaban a ello los sucesos políticos de la liberación continental; desde Europa, los instrumentos teóricos elaborados por diversas disciplinas coincidían en esa problemática, al llamarnos hacia la legitimación antropológica de las culturas periféricas, la revalidación epistemológica del mito, la consideración ampliada del fenómeno histórico. Ninguno de esos elementos teóricos hubiera pasado, a nuestro juicio, de una discusión filosófica, si nuestra propia y acuciante realidad factual no nos hubiera puesto una vez más ante la cuestión urgente de defender una identidad y una cultura.

Se debatió el tema de la historia literaria, se accedió a algunos planteos del historiador Ferdinand Braudel, reclamando una nueva consideración de nuestra periodización literaria. R. Gutiérrez

Girardot postuló la vuelta a los conceptos que expuso Henríquez Ureña en su libro *Corrientes literarias en la América Hispánica*, en 1945; reconocía que Henríquez Ureña había hecho “Historia de la literatura” y no mera acumulación de datos históricos, al elegir y jerarquizar autores y obras. Se destacaba implícitamente la tarea filosófica del historiador como intérprete, como hermeneuta.

Sin embargo se observa en el trabajo de Gutiérrez Girardot, y en aquellos trabajos debatidos en posterior congreso de la Universidad de Campinas (1983), cierta insuficiencia teórica que proviene de no haberse aclarado satisfactoriamente la relación de la literatura y la historia con el mito, dato que se impone en la concepción de Henríquez Ureña, y que la teorización marxista elude profundizar.

El mito de América revalidado por el dominicano, en consonancia con la tradición rubeniana, romántica, colonial, humanista, no es conjugado con el fundamento de la filosofía materialista, ni revisado a la luz de las causales económicas que ésta revalida. En razón de ello, esta teorización cabalga sobre una indefinición teórica que hace su endeblez, pese a portar observaciones parciales muy interesantes. Esta constatación no nos impide reconocer el importante paso dado por cierto sector de la crítica marxista hacia el reconocimiento de categorías culturales que exceden una visión materialista de la historia. Tal ha ocurrido con trabajos de Ángel Rama.

Se plantea hoy el reconocimiento de una historia global, por superación del prejuicio político liberal que mutilaba la aceptación de una tradición hispánica, indígena, o de otros hechos culturales no recogidos. Quiero señalar ante todo, que ha sido (nuevamente) el escritor mismo, quien ha encabezado ese movimiento de re-historificación de la cultura, de la literatura. El reconocimiento de lo anterior, la reactivación de una memoria histórica hizo posible la prolongación de sus líneas de fuerza, y la afirmación de la identidad americana.

Esa reanudación adquiere fuerza historificante en las obras de Darío, Lugones, Larreta, Rivera, Gallegos, Rojas, Uslar Pietri, Asturias, Carpentier, Posse, por sólo consignar algunos nombres que abarcan todo el siglo. 1930 es sin duda una fecha clave en la incrementación de una conciencia histórica americana y en el despliegue del americanismo filosófico, que empieza a ser formulado en los ensayos de José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, Picón Salas, Arciniegas, Vasconcelos, antes de alcanzar su madurez filosófica en Rodolfo Kusch, Félix Schwartzman, Ernesto Mayz Vallenilla, Leopoldo Zea y otros pensadores.

La lectura reinterpretativa del mito maya por Asturias –pongamos un ejemplo– adquiere el valor de una indagación antropológica pero también de una incorporación hermenéutica, una historicación plural de lo americano. Lo mismo cabe observar con relación a otros mundos mítico culturales que conforman nuestra mestización: el guaraní, el quechua, el azteca, el aymara.

Esta asimilación es historicante, como lo es asimismo la lectura del pasado histórico (y al decir histórico digo como ya observé hispánico, por ser hispánica y no indígena la categoría de lo histórico en el sentido de modificación activa y acelerada de la naturaleza y la sociedad, tal como lo han entendido los pueblos modernos) ejercida a través de los textos del pasado.

Uslar Pietri reinterpretó la historia de los caudillos; Carpentier explora momentos del devenir caribeño, que constituye paradigmas de la historia americana, y de toda historia. Ciertos momentos fuertes del acontecer colectivo se han mostrado henchidos de significación, tanto para sus coetáneos y primeros cronistas como para sus intérpretes posteriores: Fuentes, Baccino, Aridjis.

Entre tales acontecimientos adquiere relevancia el Descubrimiento, como encuentro conflictivo de culturas y como instancia histórica que genera la problemática moderna americana.

No es extraño pues que en las últimas décadas del siglo XX una verdadera legión de escritores y estudiosos hayan fijado su atención en las llamadas crónicas de la Conquista. Se trata de un gesto plenamente hermenéutico, reinterpretativo, que al valorizar textos fundacionales de nuestra expresión, incorpora plenamente un pasado, extiende y afirma la memoria histórica, se abre a la plural evaluación de nuestros orígenes.

Esta necesidad de comprender el pasado para comprender el presente, comporta asimismo una valoración literaria e histórica de aquellos materiales, y trae consigo el tema de la reformulación de lo literario a partir de nuestra propia cultura.

En efecto, se hace historia al apropiarse literalmente tan valioso caudal, y se amplía la teoría al defenderse la condición literaria del testimonio histórico, por su carácter épico, mítico, maravilloso, testimonial y estético.

Así, aplicando aquella noción de Lezama Lima sobre la importancia de la imagen en la definición de cada era, de cada ciclo histórico, las imágenes literarias de los tiempos de la Conquista plasman y configuran el tiempo inicial de la América mestiza, nutriendo la imaginación de sus intérpretes posteriores.

Son las obras literarias las que, al recoger esas imágenes, al reinterpretarlas, permiten que los pueblos se reconozcan en ellas; al ver plasmados sus arquetipos, sus modelos culturales –incluso modelos de antítesis cultural– pueden afirmar su propia identidad, tomar conciencia de sus conflictos, adquirir una visión reflexiva de ellos.

La literatura hace pues su propia historia, al reafirmar, eligiéndolos como material de trabajo, textos literarios anteriores. Estamos lejos de afirmar con ello la noción, cara a los formalistas y a la corriente deconstruccionista kristeviana, de una literatura recreada a partir de la literatura, en un quehacer inmanente y esteticista. La gran literatura de América Latina se halla lejos de esa vertiente, a no ser en casos marginales; por el contrario, el retomar la lectura e interpretación de las fuentes, se ha transformado en un proceso de conciencia histórico-cultural que revierte agudamente sobre el presente latinoamericano.

En las primeras décadas del Nuevo Milenio, esa corriente mítico-histórica parece relegada, pero indudablemente se mantiene como reserva cultural para los años futuros.

ALFONSO REYES Y EL HUMANISMO TEÁNDRICO

América ha vivido, desde el rico particularismo de su mestizaje indohispánico, sucesivas etapas de liberalización cultural, progresismo político y modernización técnica incorporándose en cierta medida a las tendencias dominantes en la vida económica y social contemporánea. Sin embargo, lo más original de su cultura es su carácter humanista, reinterpretado por sus creadores, pensadores, maestros. Alfonso Reyes ocupa entre ellos un destacado lugar, más estimable aún desde la perspectiva de la crisis presente.

El humanismo americano, al que acudimos en busca de identidad cultural y sustento axiológico que nos permitan reencauzar nuestro devenir, no es ajeno al humanismo europeo y universal que lo ha precedido en etapas anteriores y que –como supo verlo Alfonso Reyes desde muy temprano– hizo de América una suerte de apuesta histórica. Ha sido en Grecia donde la humana razón, ejercitada por la mayéutica y el diálogo, empieza a construir ese prodigioso edificio que culmina en la modernidad. Nace allí el humanismo que la tradición cristiana reconduce y alienta generando fecundas etapas de equilibrio entre mito y razón, entre cultura popular y conocimiento intelectual.

Cabe hoy aceptar, con una rica corriente de trabajo, que el humanismo de círculos intelectuales que reinterpretaron la cultura popular cristiana del Medioevo y el Renacimiento tuvo cabal protagonismo en el proceso de la mestización cultural hispanoamericana. Esa unidad de intelecto y pueblo que dio fuerza a la cultura de los pueblos hispánicos, se quiebra en la Europa moderna dando lugar al desvío cientificista, el filosofar analítico, la tecnificación mecánica.

No es ocioso tener presente este marco cultural cuando se trata de recordar a Alfonso Reyes. Él ha sido un ejemplo del humanismo criollo que amplía universalmente en estas tierras el humanismo español, sincretizando en su seno a las culturas autóctonas y aun a la cultura del africano que por histórica paradoja enriqueció en símbolos, color y musicalidad a quienes fueron sus captores y mandantes. Es la filosofía humanista la que puede dar cuenta de ese escándalo de la mestización; es su proclividad a la tolerancia y el diálogo quien la posibilita y estimula; es su virtualidad interpretativa la que abre realmente la incorporación simbólica de otros *logoi* culturales que, paralelamente, rechazaba en el Norte el anglosajón, próximo del purismo eurocéntrico.

Ya se ha desarrollado suficientemente entre nosotros una adecuada valoración de ese humanismo a veces marginal pero en definitiva preponderante en la colonización hispánica, que estimuló asimismo la traducción y puesta en escritura de las narraciones y cantares indígenas haciendo posible su incorporación a la naciente literatura hispanoamericana. Traducir, no lo olvidemos, fue una bandera del humanismo; con la traducción se fortalece la tarea interpretativa, nace la hermenéutica.

Filólogo, traductor, creador, hermeneuta, ha sido Alfonso Reyes, como lo fue el amigo y corresponsal con quien departiera tantos años –en la epístola que es forma típica del diálogo humanista– el dominicano Henríquez Ureña. Envíos, citas y referencias son propios de un estilo filosófico y literario que si recurre continuamente al peso de la tradición, y a su vitalización por el acervo popular, no se niega por ello al libre examen y al vivo ejercicio de una razón que sabe dar cuenta de sus propias aporías. Es la prolongación del impulso renacentista hispánico que halló en el contexto sacral americano un nuevo desafío, nueva materia para una reflexión original que fue conformando la singular modernidad de América, la *transmodernidad* humanista.

Ese ciclo –que la propagación de ciertas corrientes contemporáneas relegó o dio por terminado a partir del 60– enlaza en un mismo rasgo expresivo al Inca Garcilaso, a Sor Juana, Luis de Tejada y Vasco de Quiroga, con Andrés Bello, Francisco Gavidia, Rubén Darío, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Arturo Marasso y José Lezama Lima, por elegir algunos nombres importantes dentro de una amplia y extendida corriente. La generación poética del ‘40, el ciclo de la “nueva novela”, la llamada “filosofía latinoamericana”, e

incluso la crítica y la teoría latinoamericana que algunos de nosotros hemos impulsado forman parte también de esa tradición que no es sólo académica o intelectual, sino que se afirma como expresión artística y conciencia filosófica creciente de la viva tradición de nuestros pueblos.

Criollismo, regionalismo, nacionalismo americano, continentalismo, hispanismo, indigenismo, americanismo, modernismo, son facetas parciales o sucesivos momentos de la conciencia humanista americana que halla en la generación literaria de Alfonso Reyes un alto grado de autoconciencia y justificación intelectual, un nivel de erudición y una proyección universalista sólo comparables a los alcanzados –de acuerdo a su tiempo– por los humanistas del período colonial.

Un común rechazo del positivismo filosófico y del pesimismo racista de Sarmiento y Ramos Mejía, así como cierta superación del liberalismo afrancesado de Rodó, vuelca a la pléyade humanista de las primeras décadas del siglo a una revaloración de las fuentes de su cultura. Su criollismo es reconocimiento de una identidad propia que es abierta y universalizante, pero no por ello desvaída o desmemoriada.

Desde las páginas de *Atenea política. Cuestiones estéticas, El deslinde, La experiencia literaria, Visión de Anahuac, Ifigenia cruel* y otras obras de creación y reflexión que nos ha dado la infatigable pluma de Alfonso Reyes, irradia la plenitud de una conciencia hecha de lucidez interpretante, capacidad de interrogación crítica y hondura mitopoiética, cualidad ésta ausente en los teóricos científicistas de la cultura y de las artes, o en el crítico ajeno a la atmósfera de la creación.

Reyes ha recordado en hermosas páginas los días del Ateneo de la Juventud que reunió en 1909 a Antonio Caso, José Vasconcelos, Diego Rivera y Martín Guzmán, contando con su presencia y la de Henríquez Ureña. Estos intelectuales, en cierto modo mentores de la Revolución Mexicana, no pudieron impedir el rumbo positivista del *Porfiriato*, pero desarrollaron, a la par de un fuerte sentimiento continental, los elementos teóricos de una doctrina americanista que revalidaba tramos anteriores y proponía, sin duda, una ulterior profundización y desarrollo.

Reyes se perfilaba entre ellos como un ingenio singularmente universal, al margen de la tentación indigenista o del idealismo arielista de otros de sus contemporáneos. Asentado en una temprana

valoración de las fuentes griegas y bíblicas, así como en un vasto conocimiento de las letras europeas y americanas, Reyes cultiva el ensayo, la poesía, el drama y la crítica; se preocupa por las manifestaciones lingüísticas y folklóricas de América, recoge el particularismo de la cultura y lo valoriza dentro del ancho río de una tradición universal. Para él, como para sus ilustres antecesores, escribir es conversar, dialogar, anotar al margen, urdir una rica intertextualidad cultural, entretejer la experiencia vital con la lectura, redescubrir el mundo clásico, eludir las especializaciones, abrirse al desafío de lo nuevo desde su propia identidad cultural.

Tuvo Alfonso Reyes una clara conciencia filológica y crítica; conoció los problemas que plantea el tratamiento del texto, la exégesis, la traducción; avanzó hacia una estética de la recepción y una hermenéutica literaria que sólo serían desplegadas abiertamente en décadas posteriores. Entendió la crítica como incorporación personal, pero supo establecer con firmeza las exigencias del rigor y la objetividad. La teorización literaria –punto en el que quisiéramos fijar la atención en estas reflexiones– se halla lejos de ser puramente accidental en su pensamiento, ya que es central en el humanismo ese reconocimiento de la literatura como un modo del vivir y el situarse en el mundo.

Una similar revaloración venía germinando en filósofos modernos –algunos contemporáneos de Reyes y otros posteriores a él– que reclamaron la prioridad del discurso poético, y la necesidad de su interpretación como lenguaje pleno y revelador. Más aún, verían en la actitud del escritor un modo de conocimiento, una escuela de transformación y aprendizaje, y un acceso a niveles no ordinarios de conciencia, así como un campo virtual de elecciones y decisiones que hacen a la conducta individual y comunitaria. Vino así a ser revalidado como conjunción ética, estética y política, aquel clásico discurso “de las armas y de las letras” que dirigió Don Quijote en la venta.

Espíritu de finura y espíritu de geometría se comunican por mil vasos subterráneos, afirmó Reyes, sentando una poética consciente muy típica del espíritu hispánico y americano. Dalí, Machado y Larrea entre los españoles, como Carpentier, Fuentes y Marechal entre los americanos, nos han señalado el camino de una conciencia lúcida que no es adicta a las técnicas de relojería pero tampoco fácil al vagido surreal. El arte, al que llamó *combate de Jacob con el Ángel*, era para Reyes *una continua victoria de la conciencia sobre el caos de las realidades exteriores*.

Como creador supo penetrar a fondo en el misterio suprarracional de la vida. Como teórico dio cuenta sin arredrarse del hecho de la expresión en su total complejidad y hondura revelatoria. Como crítico dio pasos seguros en la dirección de una lectura receptiva e interpretativa que es parte del ejercicio vital de esas humanidades tan menospreciadas, o vaciadas por el exceso iluminista o su contrario, la explosión paródica deconstructiva.

Una página suya muy interesante es la que dedica, en *La experiencia literaria*, a la “historia secreta” de los libros de un escritor, historia que en muchos casos ha sido producida por el autor mismo. Las resonancias que conectan entre sí las obras de distintos momentos de creación, los lazos que certifican su relacionamiento con la literatura de su tiempo y de otros tiempos, hallan su ejemplificación magistral en el esolío de “La evocación de la lluvia”, perteneciente a su obra *El suicida*.

Reyes persigue las relaciones intertextuales, intratextuales, contextuales, brindando principios ineludibles de la hermenéutica como lo son la inserción del párrafo –el capítulo, la obra– en conjuntos más amplios que aseguran su legibilidad; la ubicación en su tiempo-espacio genético; la indagación de un campo de lecturas que enriquece su fondo semántico. De paso nos proporciona muy sabrosos datos sobre su propia formación e intereses, amor por Grecia, inclinación al estudio de los mitos y devociones duraderas. “Estas lecturas, y los Estudios griegos de Walter Pater que por entonces me traducía Pedro Henríquez Ureña, me tenían preocupado con cuestiones de psicología mitológica, con los estudios sobre la magia en los antiguos cultos agrícolas”. “Desde 1906 cuando menos –prosigue– los temas helénicos andan en mis poemas. Y el mismo año de 1908 en que creo haber escrito ‘La evocación de la lluvia’, el afán por desentrañar la continuidad pagana que corre del mito antiguo al cristianismo nos llevó a celebrar una íntima fiesta literaria la noche de Navidad, fecha coincidente con la que se ha atribuido al nacimiento de Dionisos”.

De lo macro a lo micro, de lo translingüístico a la contextura literal del texto, Reyes nos da una lección de análisis literario, lectura, exégesis y erudición filológica.

La tradición hispanoamericana ha reanudado en la última década sus fueros propios al homenajear a figuras como Henríquez Ureña, Alfonso Reyes o María Zambrano. Todo homenaje, sin embargo, lleva en sí el riesgo de constituirse en cristalización hueca si no son

verdaderamente retomados los ejes culturales dinámicos que conforman una tradición. El humanismo puede también convertirse en academicismo estéril, alimentar capillas de vanidades, cultivar un alejamiento del pueblo que sería precisamente opuesto a su enriquecedora direccionalidad.

Sólo podemos creer que se rinde homenaje a nuestros maestros cuando se continúa su pensamiento en nuevas etapas de desarrollo, en nuevos debates y contrastaciones e incluso en un accionar acorde con sus enseñanzas, ya que una tradición no se despliega única y principalmente por su eslabonamiento intelectual o la perduración de un estilo literario, sino por la continua vivificación de sus fuentes y el crecimiento progresivo de una autoconciencia cultural.

América Latina vive tiempos de lucha y agonía; son “los tiempos del cólera” de que habló, con acento apocalíptico, García Márquez. Sin embargo, en la expresión y la acción siguen mostrándose los rasgos de un perfil cultural reconocible que nos permite cierto optimismo hacia el futuro. Si persistimos, si sobrevivimos, será porque hemos sabido rescatar ese perfil originario que ofrece al mundo un nuevo modelo humano; un hombre-mujer con sentido de su dignidad personal y su pertenencia comunitaria; que es señor y no esclavo de sus instrumentos; un hombre en suma que no sólo pregunta, duda y analiza sino que intuye el misterio real y se siente ligado a él por lazos ineludibles de pertenencia y salud. Nuestra incógnita se abre en estos momentos de duras transiciones hacia la posibilidad de hacer efectivo el sueño humanista.

LA LITERATURA COMO EXPRESIÓN DE LA CULTURA INDO-AFRO-LATINOAMERICANA

La preocupación por la propia identidad se manifiesta reiteradamente en el hombre latinoamericano, hispanoamericano, constituyendo uno de los temas constantes de su problemática intelectual y, a la vez, una característica de esa identidad tan buscada. En efecto, cabe observar que los hispanoamericanos son fundamentalmente hombres de carácter introspectivo y reflexivo, no conformes con el mero vivir en la dimensión del trabajo o en la proyección de una existencia hedonista.

El quehacer intelectual desnuda esa preocupación por el origen, la esencia, el destino o la finalidad de la vida en este continente a la luz de sus propias condiciones físicas, culturales e históricas. Coherentemente con ello, una hermenéutica de la cultura hispanoamericana en la amplitud de su conformación, manifestaciones y evolución, pone en evidencia tendencias filosóficas y epistemológicas que reconocen su arraigo en el suelo cultural propio sin impedir por ello el continuo relacionamiento y diálogo con todo elemento cultural, filosófico o científico aportado por otros pueblos. Esta evidencia permite avanzar cierta hipótesis de continuidad de un *ethos* hispanoamericano, dentro de cuyo marco serían continuamente reformulados los parámetros teóricos que poseen virtualidad generadora hacia un futuro desarrollo universal.

La indagación antropológica y filosófica, ejemplarmente realizada en el continente por Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Félix Schwartzmann, Rodolfo Kusch y otros estudiosos, científicos, escritores, pensadores, muestra la permanencia de ciertas características americanas, tales como la prioridad de un sentimiento de pertenencia al suelo sobre el sentimiento de desarraigo y fuga; una vivencia

religiosa profunda dando sentido al paisaje, la vida comunitaria y el destino común sobre las tendencias al criticismo, el aislamiento y el individualismo.

Un fuerte sentimiento de la naturaleza enmarca en América las aventuras técnicas y asegura el sentido de la pertenencia cósmica, la valoración positiva del trabajo, la conformación de un *ethos* solidario. Ritos, fiestas, manifestaciones históricas, modos de la vida familiar o colectiva respaldan ese fondo social y cultural que emerge asimismo configurado estéticamente en nuestras grandes novelas, poemas, dramas y relatos, y se hace reflexión en una ya apreciable corriente de trabajo filosófico y crítico.

Surge así como evidencia cultural una inclusión del tema de la negación, enfatizado actualmente por la corriente posmoderna europea y norteamericana, como elemento propio de la cultura del continente, señalándose el hecho de su superación dentro de una dinámica creadora que exorciza continuamente lo negativo al no exiliarlo de la vida y de la historia. La inclusión de la ausencia no destruye en la cultura popular hispanoamericana, ni tampoco en las manifestaciones de una cultura reflexiva o ilustrada, la primacía de la presencia, la afirmación de un vínculo irreductible entre hombre y mundo y en suma el compromiso humanista. Éste comporta valores como la dignidad de la persona humana, la justicia, la libertad, la solidaridad, los cuales, aun en situaciones de carencia o debilitamiento, constituyen el innegable basamento de la sociedad hispanoamericana.

Se empezó a hablar en la década del 70 de una *filosofía latinoamericana* y ello es legítimo en la medida en que se ha producido un desnudamiento del acto de pensar y una recuperación del valor del sujeto histórico y cultural del pensamiento como base para una reanudación del filosofar en su sentido último y fundante. Con análoga legitimidad se abre la posibilidad de constituir una teoría literaria, y desde luego un enfoque crítico que haga suya esa relación de pertenencia instauradora de sentido y esa recuperación del sujeto cognoscente dentro de su historicidad y marco cultural propios.

En esta dirección hemos recordado a lo largo de nuestros trabajos que el lenguaje mismo, lejos de constituir un sistema o repositorio signico, es visión del mundo plena de significaciones, imágenes y valores que se asientan y realizan en la totalidad de la vida social de un pueblo, de un conjunto de pueblos; si bien ese lenguaje, como la vida social misma, se halla abierto a modificaciones e innovaciones,

no por ello pierde su vertebración axiológica, aquellas características ligadas a un conjunto de valores, a un modo de ser en el mundo y de configurar la vida, práctica o espiritual. Es por un reconocimiento de los lazos que vinculan lengua y cultura que hemos dado importancia, en nuestras tentativas teóricas y críticas, al sujeto y el mundo, al mito, al horizonte simbólico, al sentido.

Tal orientación de trabajo exige, al mismo tiempo, un reconocimiento de pasos anteriores que implícitamente han esclarecido la existencia de un logos cultural, lo han expuesto o indagado. Hemos postulado la creación de una teoría y una crítica literatura asumidas desde América Latina, pero tal postulación quedaría como un mero gesto o bien como encerramiento ideológico si no fuese acompañada por la legitimación que puede ofrecer una comprensión fenomenológica de la realidad, expresión, lenguaje, formas estéticas, símbolos, mitos y otras manifestaciones de la cultura.

El método fenomenológico ofrece garantías de superación de todo marco ideológico y se presenta asimismo como más próximo a la natural disposición contemplativa e intuitiva del hombre americano. Restituimos asimismo –en seguimiento de Ricoeur y Gadamer– su valor completivo y resignificante a una hermenéutica, que nos pone a salvo de los excesos irracionalistas y deshumanizantes en boga en ciertas corrientes que se autodenominaron post-estructuralistas y posmodernas. Nuestro método y orientación se han apoyado en filósofos como Husserl, Gadamer, Marcel, Ricoeur, Kusch, Schwartzmann pero fundamentalmente en el humanismo cristiano que es el sustrato de aquellas elaboraciones, y el fondo innegable de nuestro propio *ethos* cultural.

Al revisar la cadena que relaciona los distintos momentos e instancias del humanismo filosófico nos encontramos con la permanente revalidación del acto poético y, más atrás, del conocimiento místico como nivel último del conocer. He ahí lo más medular de una cultura que se rehúsa permanentemente a entrar en los cauces del irracionalismo o a entregarse a las sucesivas tentaciones del empirismo, el positivismo, el logicismo y la pragmática. No creemos equivocarnos al afirmar que ha sido la literatura, esa filosofía no dogmática que instaura un modo expresivo propio e incluso llega en ciertos momentos a producir desvíos de traición a su origen, la que ha expresado en el transcurso de los siglos modernos más hondamente las aspiraciones de la cultura, su modo de vivir lo mundano y lo transmundano.

El acto poético, reivindicado por el artista como acto demiúrgico y reconocido por el pensador como *alétheia* del Ser, es para nosotros el primer eslabón de una cadena que incluye momentos teóricos y hermenéuticos al reconocer reflexivamente su propia constitución y novedad, devolviendo la *poiesis* a un proceso de significaciones históricas. He aquí que todo acto genuino de pensar se aproxima también a esa *poiesis*, cuyo grado último reclama su expresión por la vía simbólica, es decir estética o más particularmente “literaria”. Pensar, intuir, teorizar desde la fuente genuina de nuestra condición humana es lo propio de una creación auténticamente gestada desde América. No se confunda esta postulación con los ideologismos políticos y sectoriales que a menudo proponen un aprovechamiento interesado de ese “pensar genuino”.

Poesía y filosofía tienen su arraigo último en el puro asombro de existir, reconociendo una correlación entre el sujeto que conoce y el mundo que lo acoge y moldea. Juntamente con esta correlación de pertenencia también fructifica en la cultura la vocación de soledad y desarraigo. Presencia y ausencia, sentimiento de hogar y necesidad de fuga, *eros* y *thanatos* se entretajan en el desarrollo de lo humano. El humanismo cristiano equilibra estos polos, hace posible la realización del hombre en el mundo sin cerrarlo a él; es en su seno donde nuestros pueblos vienen recreando y entretajando sus esencias, mitos y tradiciones. Es también en su fuente vivificante donde hemos hallado fuerza y estímulo a nuestro pensamiento, y elementos novedosos para responder a las tendencias deshumanizantes de esta hora de crisis.

La disolución cultural de nuestro tiempo hace más vívida la necesidad de reformular un concepto humanista de la expresión literaria, y aún de revitalizar las ciencias de la cultura a partir de una respuesta legítima al entorno real. En efecto, tales disciplinas se ocupan de lo más esencial y propio del hombre, implicándolo como protagonista de la cultura y de la historia, y reclamando de él un compromiso con valores de hominización y supervivencia. Tal el mensaje profundo y renovador que nos fue dado escuchar –a esta autora, en tanto estudiante de Letras– de un grupo de maestros europeos y americanos que se congregaron o enviaron su mensaje al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en abril de 1949.

Entre aquellos maestros se hallaba Hans-Georg Gadamer, cuya magna obra *Verdad y Método* vino a ser traducida a nuestro idioma

en 1977 y nos trajo la plena confirmación de la necesidad del rumbo asumido en pos de los creadores y pensadores americanos que han prolongado en estas tierras la lección humanista. Esa tradición parecía quebrada en los años '60, y para algunos estaba destinada a desaparecer avasallada por los sucesivos embates del cientismo formal-estructuralista, el sociologismo ideológico o el irracionalismo pragmático. Pero he ahí que los creadores mismos nos han dado el ejemplo de la restauración y recreación de ese humanismo perenne que sostiene nuestra cultura desde sus niveles populares hasta los más elaborados e ilustrados de la creación artística y la reflexión filosófica.

El arte, nos dice Gadamer, es encuentro del hombre consigo mismo en la naturaleza, en el mundo social e histórico. Los genios del arte, al crear desde la originalidad de una experiencia inédita, crean modelos para la cultura y engendran mundos simbólicos propicios a la reflexión.

Restituida a su carácter de expresión humana, la literatura revela su continuidad con la vida, la sociedad y la historia, su condición de espejo interior, su función de nexo entre planos diferentes. Marcada por su gravidez simbólica, engendra formas desde una instancia preformal, estimulando la libre proliferación del impulso y el juego entre polaridades aparentemente inconciliables como mito y razón, fe y ciencia. Entra así en un vasto campo no colonizado por dogma alguno, aunque siempre cuidado por la vigilia de una conciencia que por ser creadora y activa es también hominizante, fiel a valores. Así el mito se expone a ser recreado, diversificado y aún negado o fragmentado en un proceso creador que finalmente adviene a la recreación y reconocimiento de verdades fundantes. Todo gran escritor nos ha dado ejemplos de la culminación de este periplo, que no es sólo un periplo estético sino, y antes que él, un recorrido vital.

El poetizar es aventura perceptivo-afectiva, intuitiva, imaginaria, intelectual y estética: pero es también acción moral y volitiva, como bien lo señalara Wilhelm Dilthey.¹ Desde la percepción a la volición se abre un amplio espectro conducido por la emoción, que incluye el despertar interior desencadenante de la necesidad ex-

1. Wilhelm Dilthey, *Poética: la imaginación del poeta, las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*. Traducción castellana de Elsa Tabernig. Losada: Buenos Aires, 1945.

presiva. Se trata de un estado preartístico, acaso la mousiké de que habló Platón, la armonía del alma de que hablaron los pitagóricos o el caos musical al que se refirió el vanguardista Marechal. Decía Luis de León, siguiendo a sus maestros, que el alma está compuesta por números concordes; ese estado musical desordena la racionalidad del lenguaje y vuelve a ordenarlo según los ritmos internos apelando a imágenes concatenadas en una nueva inteligencia del mundo.

Miguel Ángel Asturias descubrió, como otros de nuestros escritores, que no era privativo del mundo griego ese sentido iniciático del arte. Era, por el contrario, universal herencia de un humanismo que la tradición occidental reelaboró y desplegó, pero sus fuentes podían ser halladas en otras tradiciones americanas. Él mismo se confundió con el cantor-shamán, lengua de su pueblo, el que profetiza, canta y cuenta los mitos de los suyos, y habló desde culturas antiguas de América a las que supo reconocer con criterios actuales.

Los quinientos años de la mestización y desarrollo de esta región del mundo son los años en que las etnias aborígenes –en vano añoradas en su ser virginal– accedieron, con la violencia cruenta de la historia, al ciclo de la modernidad, el más ambicioso proyecto de Occidente. Pero ha sido también el tiempo en que la Europa fáustica y avasallante hallaba un nuevo rumbo para diversificar una historia lineal. Se abría la singular modernidad de América, esa *transmodernidad* signada por la presencia del humanismo, que sería su espejo y a la vez su memoria en los tiempos de crisis y dispersión de los valores.

Por cierto, Europa ha albergado en la modernidad las dos caras de su proyecto modernizador. Vio crecer simultáneamente la voluntad de dominio y la conciencia moral que la enjuiciaba, el proyecto tecno-científico y las artes. Sin embargo, su destino pareció privilegiar siempre lo fáustico, el dominio y el conocimiento, sobre la presencia de los valores, la formación del hombre, la fidelidad a un origen espiritual.

América, la América hispánica, conforma su mestización original sobre el humanismo cristiano desplazado de la República europea. Don Quijote es así el fruto de una gesta amarga y al mismo tiempo fecunda, que hace del hidalgo ridículo y castigado el prototipo del americano. Postergado, crucificado, el americano es hombre en espera que sabe dónde cae el peso de la Justicia, y dónde la iniquidad del mundo. La gran literatura hispanoamericana recrea continuamente a los héroes del valor, del *ethos* castigado y sufriente: son Juan Preciado, Diego de Zama, el coronel Buendía, o incluso un Simón

Bolívar marchando hacia la muerte con el peso de la iniquidad sobre sus hombros.

O bien ese humanismo es una herencia muerta, o bien aceptamos que es legítima su reivindicación ética, filosófica, histórica, estética y aun política.

Pertenecemos a la Cristiandad americana, surgida en la crisis de los tiempos modernos y como conjunción de mundos disímiles. Llevamos en nuestro acervo cultural lo arcaico y lo nuevo: la ciencia griega, el historicismo judío, el mito indígena, la música africana, que se han encontrado en América para producir una nueva etapa de la cultura.

La teorización literaria, el desarrollo de un enfoque nuevo de la literatura y de su crítica, son parte de esa gran tarea de autoconciencia cultural que alentamos.

ÍNDICE

PRÓLOGO. LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA, HUMANISMO Y MESTIZAJE	5
<i>Santiago Cafiero</i>	

PRESENTACIÓN. HUMANISMO TEÁNDRICO Y EUTOPIÍA PARA EL SIGLO XXI	7
<i>Humberto Podetti</i>	

El fascinante viaje americano de Graciela Maturó	11
<i>Abel Posse</i>	

Palabras de la autora	13
-----------------------------	----

PRIMERA PARTE HISTORIA Y CULTURA

La identidad mestiza de América Latina	19
América como eutopía cristiana	21
La expansión de la Iglesia, proyecto del 1400.....	25
Mitos, historia y escatología	29
El mito de América	35
Misión de España	39
Mito y naturaleza en la cultura popular	43
Acerca de la tradición nacional.....	47
Utopía y dolorosa realidad de América	53
Del humanismo americano a la crisis posmoderna	59

Cultura y modernización	67
La tradición de los pueblos hispanoamericanos.....	69
Transmodernidad: fusión de Oriente y Occidente en el Mundo Nuevo	75
Identidad e ipseidad.....	81
Humanismo y tecnología.....	89
Integración por la cultura.....	93
Identidades nacionales e integración latinoamericana	97
Autoconciencia cultural y filosófica de América Latina	103

SEGUNDA PARTE LITERATURA

La literatura latinoamericana como factor de integración.....	109
América Latina y la razón imaginaria	117
La literatura como emergente histórico y cultural	121
La naturaleza en la literatura hispanoamericana.....	125
El sentimiento mítico	131
Mitos indígenas y utopía en el americanismo literario.....	135
La expresión indígena como literatura.....	145
Redescubrimiento de la palabra en la cosmología guaraní: el poeta correntino Jorge Sánchez Aguilar	157
Juan Larrea, profeta del Nuevo Mundo.....	161
Originalidad de las crónicas.....	165
El misterio de la escritura de Colón	169
Cristóbal Colón en la nueva novela histórica	177
Figuras del mestizaje: <i>la cautiva</i>	181
La novela como <i>alétehia</i> de la identidad	185
El problema de la reformulación histórica de las letras hispanoamericanas.....	189
Alfonso Reyes y el humanismo teándrico	193
La literatura como expresión de la cultura indo-afro-latinoamericana.....	199

