

DOCUMENTO

OCTAVIO PAZ Y LA PLAZA PÚBLICA

Roberto Hozven

INTRODUCCIÓN

Biografía, poesía y política

Octavio Paz, premio Nobel de Literatura 1990, nace en México el año 1914. Año fatídico: inicio de la Primera Guerra Mundial y climax de la Revolución mexicana. Ésta termina con la dictadura positivista-feudal de Porfirio Díaz e instaura en el poder a una burocracia política cuyo mérito civil será substituir la lucha de facciones y el despotismo de un caudillo por la tutela oficial y paternalista de un partido único hechura del Estado. Desde 1929, este partido único (en sus inicios el Partido Nacional Revolucionario, hoy transformado en el Partido Revolucionario Institucional) ha garantizado hegemoníicamente la paz y gobierna a México "entre la amenaza del control y el premio del subsidio". [Todas las citas no atribuidas pertenecen a la obra de Octavio Paz.] Alumbrado entonces en plena revolución, el infante Paz crece escuchando los balazos y disturbios de la guerra civil más allá de los

ROBERTO HOZVEN. Profesor titular de Literatura Hispanoamericana en el Instituto de Letras de la Universidad Católica de Chile. Profesor titular en el Departamento de Español de la Universidad de California, Riverside (EE.UU.). Autor del *El estructuralismo literario francés* (Universidad de Chile, 1979) y *Octavio Paz, viajero del presente* (El Colegio Nacional de México, 1994).

Estudios Públicos, 63 (invierno 1996).

muros protectores de la casa del abuelo, Ireneo Paz, viejo líder y publicista liberal, quien los amparó a él y a su madre cuando su padre los deja para irse a incorporar al movimiento agrarista de Emiliano Zapata. En "Intermitencias del Oeste (2)" (*Ladera Este*), Paz testimonia reveladoramente: "Mi abuelo, al tomar el café,/ me hablaba de Juárez y de Porfirio, /.../ y el mantel olía a pólvora./ Mi padre, al tomar la copa,/ me hablaba de Zapata y de Villa, /.../ y el mantel olía a pólvora./ Yo me quedo callado:/ ¿de quién podría hablar?"

Pero no calla por mucho tiempo, frente al olor de la pólvora y las convulsiones del militarismo, desde los quince años, Paz comienza a escribir contra la presencia terrible de la guerra. La poesía y el ensayo serán las formas de su diálogo con el mundo, con el lector y consigo mismo. Escuchando al mundo, pronto Paz descubre su vocación más profunda después del quehacer poético: la crítica de la razón y sinrazones políticas desde una racionalidad superior a ellas. Ésta se rige por los preceptos de una moral democrática y por una visión de la cultura sentida como un vasto tejido de signos regido por la analogía. Desde ambas, con la misma energía del abuelo y del padre, Paz exorciza la presencia constante de la guerra asumiendo una pasión conjuntiva: unir la pasión al concepto, reconciliar la exaltación revolucionaria con la pasión reflexiva capaz de encauzarla y explicarla, pensar el entonces candente nacionalismo artístico y político mexicano (una de sus máscaras políticas más repudiadas) y, en fin, encontrar la razón de los continuos cambios y agitaciones de la historia en una escritura que integra la sensibilidad estética con un riguroso análisis intelectual conforme a la doble tendencia de su temperamento, a la vez poético y reflexivo. Recordemos que Paz nunca encontró oposición entre la poesía y la revolución, entre la imaginación y la comunión con los asuntos de la plaza pública porque, aun en sus más altos momentos, "el entusiasmo debe reflexionar, contemplarse y contemplar el mundo que lo rodea".

Desde sus primeras letras, el poema y la reflexión histórico-política fueron para él "dos facetas del mismo movimiento", "dos alas de la misma pasión", de su oficio de escritor. A través de las dos alas de esta "misma pasión", Paz hace una crítica poético-política del Poder, de sus instituciones mediadoras y de sus agentes distorsionadores con la que ha desenmascarado, principalmente, esos dos males de la modernidad que han sido y son la ortodoxia totalitaria comunista y las aberraciones de las sociedades capitalistas democráticas. Para curar estos dos males, Paz enfatiza la función esencial que desempeña la crítica, en la actividad literaria y pública, entendida como revelación de las relaciones ocultas entre las cosas, de las afinidades y repulsiones secretas que vuelven visible lo invisible y que muestran

"la faz escondida del lenguaje, de las cosas y del pasado". Paz asume la crítica como una pasión desenmascaradora, pero también reconciliadora, transformando así la inmediatez convulsa que pueda asumir el acontecimiento político, cuando nos desgarran con sus tensiones ciegas y sorpresivas, en una fase de un proceso solucionable mediatizado por una inteligencia generosa que conversa con nosotros las múltiples vías posibles para encontrarle una solución concertada. La inteligencia sensible y dialogadora de Paz opera como un aceite derramado sobre las aguas agitadas de la tormenta, restablece el diálogo, si no la paz, en los extremos violentos a que nos puede llevar la pasión, si no la ceguera política. Esto hace de él un poeta reflexivo que ama las ideas al mismo tiempo que un intelectual sensible a las correspondencias entre las acciones de los hombres y los hechos del mundo. Paz percibe al mundo como ritmo, como tejido de signos vivo, del que el intelectual nos ayudará a comprender el orden y el poeta traducirá en poemas. Proceder que después documenta en el neoplatonismo renacentista, en las corrientes herméticas y ocultistas de los siglos XVI y XVII y que reencuentra en nuestros días en los textos de los simbolistas, surrealistas y vanguardistas. Es la *analogía*: "la visión del universo como un sistema de correspondencias y la visión del lenguaje como el doble del universo". Visión comunicada de la emoción con el pensamiento, de la generación democrática del poder político con la moral superior que lo inspira. Las relaciones fluidas entre las dos alas de esta misma pasión explican la factura reflexiva de sus poemas y ensayos.

Con respecto al entronizamiento de la moral como una razón superior a la razón política: ¿qué es lo que le confiere ese estatuto superior? ¿qué razón válida a la moral para orientar a los actos políticos?, Según Paz, la moral rige a los asuntos públicos, primero, cuando nos instila respeto por la libertad ajena, permitiéndonos aceptar que los otros disientan de nuestra opinión sin verlos como enemigos, cuando la democracia es asumida como una guía de convivencia civilizada. Segundo: la moral dirige a la razón política cuando nos ayuda a interpelar a los partidos e instituciones oficiales desde una posición independiente y no desde la Casa de Gobierno o desde "las certidumbres de una ideología con pretensiones enciclopédicas". El requisito moral legitimador es la distancia del interpelante con respecto a las instituciones e ideologías oficiales mediadoras del Poder. Esta es la condición y fuente de su eficacia crítica y moral. Cuando el escritor o intelectual "no habla desde el Palacio Nacional, la tribuna popular o las oficinas del Comité Central: habla desde su cuarto"; cuando el escritor "no habla en nombre de la nación, los partidos... Ni siquiera en nombre de sí mismo". En suma, la moral guía a la política cuando la compele a autocriticarse al

mismo tiempo que le exige el respeto por la libertad del otro. En este sentido, la petición de la moral a la política es "amorosa", si estamos de acuerdo con Paz que "El amor es esa apuesta insentada por la libertad. No la mía, la ajena".

Por las razones antes señaladas, en su poesía, Paz substituirá el poema de inspiración espontánea, de proveniencia nerudiana y de factura metafórica, en favor de un poema más bien autorreflexivo y crítico, construido mediante dinamismos estructurales y combinaciones lúdicas que ponen al descubierto los estereotipos mentales y sociales al testimoniarlos en las mediaciones conceptuales que arman y desarman al poema. Su apuesta es escribir un poema al mismo tiempo que mostrarnos su sistema de claves, invitando así al lector a rehacer juntos el camino de su creación. En este sentido, el poema paciano incita al lector a asumir su libertad de interpretación a partir de cómo desorganice y reorganice (más que sólo leer) un texto que se le ofrece como "una parvada de signos en búsqueda de la otredad". El caso límite de este tipo de poesía, en lengua española, es *Blanco* (1967), el poema largo más ambicioso, si no el más importante, de Paz. Dentro de este contexto, bien podría aplicarse a esta poesía de las ideas a la búsqueda de su otredad lo que el mismo Paz observó una vez sobre la obra de Borges: "se puede invertir la censura [de que su obra no es hispanoamericana] y decir que la obra de Borges [y de Paz], por su transparente perfección y por su nítida arquitectura, es un reproche vivo a la dispersión, la violencia y el desorden del continente latinoamericano".

Hacia mediados de siglo, en el dominio antropológico, estético, histórico-social y literario (1950: *El laberinto de la soledad*; 1956: *El arco y la lira. La revelación poética. Poesía e historia*), su prosa de análisis poético-político hace de él una de las figuras intelectuales más influyentes, respetadas y controversiales de las letras contemporáneas en lengua española, en cuanto, desde Andrés Bello o José Martí, no se habían vuelto a conciliar, en una sola persona, el alto poeta con un intelectual capaz de comprender y desmontar los problemas de las dos Américas (la hispana y la sajona), y de la actualidad mundial, bajo una visión a la vez global e interdisciplinaria. Global, primero, porque el diálogo de su obra con las tensiones de nuestro mundo abarca desde sus crónicas sobre nuestra actualidad histórica y política local, continental, norteamericana y europeas (1979: *El ogro filantrópico*; 1983: *Tiempo nublado*; y 1990: *Pequeña crónica de grandes días*) hasta su exploración cultural y política de la India y el Lejano Oriente (1995: *Vislumbres de la India*). Al diálogo tradicional que la literatura hispanoamericana mantiene con los EE.UU. y Europa, Paz incorpora otro interlocutor: el "cercano" Oriente, nuestro vecino de la otra orilla del Pacífico.

Visión interdisciplinaria, enseguida, por cuanto, como el gurú oriental capaz de percibir la diversidad del mundo en un grano de arena, los escritos poético-políticos de Paz refractan la unidad del tema examinado en el sistema fluido de vasos comunicantes que lo irrigan, provenientes de fuentes diversas, pero sin que su análisis coincida con ninguno de ellos. Si las fuentes se revelan diversas, el análisis efectuado, en cambio, es singular, se alimenta de diversas disciplinas pero para crear un objeto nuevo.

He reiterado que la aproximación analítica de Paz a los asuntos antropológicos, culturales, estéticos o históricos de las sociedades es dual, simultáneamente poético-política con guión, porque la poesía y la política —además de ser las dos alas pasionales de su oficio de escritor— convergen por la naturaleza de su decir y por la interrogación que las funda a ambas. Por su decir, la poesía, ante todo "idioma en su forma más pura y clara", reencuentra a la política, al asunto público por excelencia, cuando asume a la crítica como "única brújula moral[,] lo mismo en la vida privada que en la pública", para el conocimiento de la conciencia del país y de nuestra identidad espiritual. La poesía "crítica" se revela como un "trozo de tiempo" que, "por más íntimo y personal que sea, es asimismo un tiempo histórico y social" en la medida que "abre, descubre, pone a la vista lo escondido —las pasiones ocultas, la vertiente nocturna de las cosas, el reverso de los signos". En consecuencia, la poesía crítica no sólo refleja el cambio social o el momento político, también lo puede profetizar, preparar o repudiar. A la inversa, la política converge con la poesía cuando la política se torna ansia de fraternidad, comunión con los demás hombres, en lugar de voluntad de poder o de su manipulación. De vuelta, la poesía moderna radicaliza su carácter crítico cuando hace de la negación de los contenidos del poema el tema mismo del poema. En poemas como *Un lance de dados...*, de S. Mallarmé; *Altazor*, de V. Huidobro; *Espacio*, de J. R. Jiménez, o *Blanco*, de Paz, los significados también mueren, es decir, las palabras conjuran la imposibilidad de la comunicación poniéndola en escena mediante un simulacro que nos la hace entender, simultáneamente, como un fantasma y una promesa. A partir de estos poemas, la crítica del lenguaje desemboca, inevitablemente, en una exploración crítica de las circunstancias históricas, políticas y sociales del sentido de la palabra colectiva. Este carácter poético-político, crítico, del poema moderno, inseparable de su forma material, no tiene nada que ver con la doctrina del arte como compromiso social tan pregonada entre los años 1940 -1970. Por el contrario, la dictadura sobre el arte que conocimos como arte oficial y compromiso social al servicio de una causa, de un partido o de una capilla literaria concluyeron, invariablemente, en literatura de propaganda que redujo al poema y sometió al artista bajo el traje de plomo de una

ideología, de una moral doctrinaria o abyecta que, al confiscarle su libertad creadora, le arrebató con ella la trascendencia de su obra y su eficacia moral. Fue el caso de los poetas que, al cantarles a los déspotas con charreteras, fueron luego humillados por su misma poesía.

Ahora llegamos al vaso comunicante recóndito por donde la poesía redescubre la cara bienhechora, y no ya convulsa, de la política. Ocurre cuando ambas coinciden en una misma finalidad moral: la defensa de la libertad humana frente al destino y sus máscaras. Paz entiende por destino esa fuerza de subyugación o fascinación que no se puede discutir ni replicar. Dios sin rostro" cuyas máscaras variarán: la Inquisición para Sor Juan Inés de la Cruz, el Gulaj para los disidentes soviéticos, la Conquista para los nativos americanos, la Independencia con sus decretos liberales para los criollos de hábitos cerriles: "Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sièyes no se desestanca la sangre cuajada de la raza india" (escribe José Martí). Poesía y política convergen cuando ambas alimentan una misma práctica cívica, la elección de la libertad: "la posibilidad de decir No al poder, obreros que se declaran en huelga, un hombre que denuncia una injusticia. No se define, se ejerce. Es momentánea, parcial, movimiento frente, contra o hacia esto o aquello. Posibilidad de realizar la justicia y fraternidad, aquí y ahora. No es una idea sino un acto. Su elemento natural es la democracia".

La poesía y la política también se vinculan en los escritos de Paz por el origen común de la interrogación que las hace emerger. *El laberinto de la soledad*, de 1950, es un ensayo de interrogación sobre la identidad nacional y las relaciones del mexicano con el Poder. Su punto de partida es la pregunta ¿qué significa ser mexicano dentro de la sociedad moderna examinada en sus dos versiones, la capitalista y la totalitaria? *El arco y la lira. La revelación poética. Poesía e historia*, de 1956, *Los hijos del limo. (Del romanticismo a la vanguardia)*, de 1974, y *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, de 1990, son los tres ensayos poético-políticos mayores donde Paz reflexiona sobre la naturaleza de la poesía en nuestro tiempo y sobre su función mayor: ¿cómo devolverle al hombre actual el rostro humano que le han arrebatado el egoísmo del mercado y las burocracias totalitarias del Gulaj?, ¿por qué y para qué escribir poemas?, ¿no sería mejor transformar la vida en poesía que hacer poesía con la vida? "Los escribí [explica Paz] por una necesidad a un tiempo intelectual y vital; quise dilucidar, para mí y para otros, la naturaleza de la vocación poética y la función de la poesía en las sociedades." Ahora bien, ¿cómo se explica la vinculación postulada entre la interrogación sobre la identidad nacional y la interrogación sobre la identidad del poema? ¿Cuál es el terreno común que vincula a ambas interrogran-

tes, el que justifica que la resolución de la una implique simultáneamente el cumplimiento de la otra?

Creo que el terreno común de ambas interrogantes y que subyace a toda la obra de Paz, tanto a su poesía como a su prosa, reside en que para Paz las palabras son formas cristalizadas de la realidad, es decir, son formas que contienen y ocultan el saber tácito que preestructura las formas de nuestra práctica histórico-social. El trabajo con la palabra en el poema o en el ensayo es ideación, conversión de la idea en hecho de experiencia, en asunto público, por la manera como el escritor se sirve de ella en el campo donde ocurren. Añadir, substraer, trastocar, substituir letras y sílabas en la palabra, palabras en la sentencia, sentencias en un párrafo, es simultáneamente inhibir o potenciar, desconocer o reconocer, reducir o diversificar, replicar o confirmar significados en la mente correlativamente a los cambios que esos significados operarán en la realidad del mundo. A esto se refiere Paz cuando escribe, epigramáticamente, que "el ejercicio de la crítica como exploración del lenguaje" desemboca, necesariamente, en "el ejercicio del lenguaje como exploración de la realidad". Ahora bien, según Paz, ¿cuáles son los requisitos imprescindibles para que haya crítica? Primero: la crítica no se funda sobre un absoluto, por el contrario, su primer objeto crítico... es ella misma. Segundo, al enfatizar el carácter histórico de la palabra y de los acontecimientos, es decir, mutable, la crítica introduce una distancia no supersticiosa entre sujeto y objeto: nos hace vernos como otros supeditados al cambio y a la muerte. Nos invita a practicar la compasión y no la soberbia de quien se cree representando los principios inmutables de un orden absoluto. En suma, la crítica nos convierte de cruzados acaudillados en trincheras de ideas en demócratas dispuestos a concertar un entendimiento viable con el enemigo que habla nuestra propia lengua. Así las palabras pueden dejar de ser balazos para transformarse en la casa del diálogo donde los hispanoamericanos podamos coexistir y discutir críticamente nuestras diferencias.

Viajero de nuestro presente político

En alguna parte Paz observa que la poesía es, en el fondo, un diario elusivo y sublimado de las circunstancias exteriores e interiores y, el ensayo, sus anotaciones. Voy a sintetizar aquí los hitos principales de su itinerario político tal como se trasuntan de su diario vivido y de sus anotaciones reflexionadas. Estas características se sintetizan en el *viaje*, salida del lugar donde se vive, que es el modelo expositivo adoptado por el mismo Paz

cuando agrupa y prologa sus ensayos histórico-políticos, en dos volúmenes, para la edición de sus *Obras completas* (1990-1990) realizada por el Círculo de Lectores, Barcelona, conjuntamente con el Fondo de Cultura Económica, México (Tomo 8: *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, y tomo 9: *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, dedicado a historia y política extranjeras). El viaje puede ser el imaginario de la lectura, cuando es un puente entre el mundo prosaico de la persona que sostiene el libro y el mundo desconocido del lector, o el real, cuando el viajero es sacudido en su cuerpo por las experiencias desconocidas que le proporciona su itinerario alrededor del mundo. La experiencia aportada por el viaje es importante porque, probablemente, "nadie se encuentra a sí mismo si antes no abandona el lugar natal". El primer viaje, el de la lectura —realidad que debemos explorar, descifrar y reinventar a partir de un texto—, nos prepara para la experiencia reactiva que da el viaje real. Experiencia reactiva que Pedro Henríquez Ureña, ya en 1908, juzgara imprescindible para "los 'intelectuales' formados en nuestra América" en cuanto "los libera de sus residuos salvajes [...]". ¿Cuáles serían los "residuos salvajes" de que Paz se cura con sus viajes? Tres viajes fuera de México coinciden con tres experiencias de búsqueda mayor, interior y de su entorno, que jalonan las interrogantes filosóficas y políticas que han preocupado a Octavio Paz desde 1929. Su primer viaje es a Valencia, España, en 1937, con motivo de una invitación para participar en el Segundo Congreso Internacional de Escritores Antifascistas para la Defensa de la Cultura. Paz pasa a París y extiende su estadía hasta 1938. El segundo viaje, de 1943 a 1953, es a los EE.UU., Francia y cortas visitas al Oriente. Su tercer viaje tiene lugar de 1958 a 1971, parte de ese tiempo (1962-1968) reside en la India como Embajador de México, puesto al que renuncia en octubre de 1968 por motivo de la matanza de Tlatelolco, ocurrida en ciudad de México ese mismo mes. Acontecimiento que Paz examina e interpreta detenidamente en *Posdata. Crítica de la pirámide* (1970). Veamos en detalle los temas e interrogantes políticos centrales sobre los que Paz va reflexionando a la luz de la experiencia y de la respiración internacional que le proporciona cada viaje.

Valencia

El contexto histórico en que tiene lugar su primer viaje a Valencia, España, y a París en 1937-1938, es el de los años en que el descrédito de las democracias capitalistas, como forma de organización socio-política de la sociedad, corría parejo a la fe en el ascenso simétrico del socialismo. Dentro

de este contexto ideológico y político general, Paz toma conciencia de que la escindida relación que él mantenía con la Revolución de Octubre, con los comunistas y, más en general, con las izquierdas (contraposición entre sus ideas políticas y sus convicciones estéticas y poéticas, su "oscilación entre una adhesión ferviente y una reserva invencible") eran no sólo las suyas sino las de su generación (con Luis Cernuda, Marta Zambrano, Arturo Serrano Plaja, Ramón Gaya y otros) y también las de su época. Esos años de interregno entre las dos guerras mundiales son años de ambigüedad espiritual, de desgarró interior y de duda intelectual que, al aire y la luz de su experiencia de Valencia, se resumen —para él— en las siguientes antítesis.

Primero: con la proclamación de la República española nacía una nueva era y, con la guerra de España que le sigue, España se universaliza bajo la conducción de los comunistas. "Por primera vez la tradición hispánica no era un obstáculo sino un camino hacia la modernidad." La fraternidad con España era vivir como propia la historia del mundo, encarnada en el movimiento comunista internacional constructor del Hombre Nuevo y de una sociedad que anuncia la emancipación de los hombres. Pero esta certidumbre se contrapone al conocimiento, de primera mano, que Paz adquiere en Valencia y en Madrid: el pensamiento se había degradado en dogma y en propaganda mentirosa de Moscú. "Al amparo de las ideas revolucionarias se amordazaba a los opositores, se asesinaba a los revolucionarios y a los disidentes, se restauraba el culto supersticioso a la letra de la doctrina y se lisonjeaba de manera extravagante a un autócrata" (Stalin). Iniquidades que, cuando no podían ser refutadas, eran racionalizadas y absueltas en nombre de la Revolución proletaria por venir y de una pretendida "lógica de la historia" cuya regla era: "Son actos buenos, sin excluir a la mentira y a la ejecución de rehenes, ... los que ayudan a la revolución; malos los que la perjudican".

Segundo: André Gide, el immoralista, el probado amigo de su verdad, es condenado como "enemigo del pueblo español" —durante el Congreso— por sus tímidas y constructivas críticas al socialismo soviético en su *Regreso de la URSS* (1936). Su pena: testimoniar de que él no podía continuar identificando el destino de la humanidad y su cultura con los derroteros estalinistas en que se embarcaba la Unión Soviética. El mecanismo por el que se lo condenó, deducir de un hecho cierto (su crítica) otro falso ("enemigo[...]"), revela la perversión casuística del razonamiento totalitario y el ridículo de los supuestos de quienes lo acusan. Frente al debate de conciencia y a la actitud crítica frente a la sociedad de que da muestra Gide, su "duelo entre la fe comunista, que es amor a nuestros ídolos y correligionarios, y el difícil amor a [decirles] la verdad" —ejem-

plo de conducta intelectual elegida por Gide, a sabiendas de que se quedaría solo junto con la reprobación colectiva—, contrasta con "la fe del carbonero" de que dieron muestra en ese congreso los intelectuales españoles y extranjeros seducidos por la omnisciencia revolucionaria. Más adelante, sirviéndose de categorías tomadas de la historia latinoamericana y de la sociología religiosa, Paz analizará a fondo los motivos intrahistóricos que explican la actitud idolátrica de los intelectuales hacia el marxismo, lo que los llevó a reproducir la lógica inquisitorial del Estado totalitario y a convertirse en cruzados ciegos y propagandistas sordos frente a los empedernidos hechos que desmentían sus teorías: ausencia de revoluciones proletarias en los países desarrollados, terror institucional y, específicamente, en la Unión Soviética: pacto militar Hitler-Stalin, servidumbre de los obreros y campesinos, campos concentracionarios, invasión de Hungría, doble represión sobre Polonia: nacionalista (rusos en Polonia) y socialista (soldados ocupando centros obreros), etc.

Regreso a México

Tercero: Paz solidarizó con el aporte fundamental de la Revolución mexicana, pero repudia las distorsiones nacionalistas que le imprimió la propaganda gubernamental. Por una parte, la Revolución mexicana logró la integración de México: creó una conciencia de identidad nacional, antes inexistente, y reconcilió al mexicano consigo mismo y con su pasado al ponerlo en contacto con las tradiciones comunitarias e igualitarias de los pueblos novo-hispanos. "Además, paralelamente, fue y es la continuación de las distintas etapas de modernización del país." Por otra parte, el partido único en que se institucionalizó la Revolución hacia 1929, y que evitó así el caudillismo con sus golpes militares, también la confiscó estética y políticamente bajo una máscara nacionalista. El nacionalismo fue y es negativo porque al fundarse en lo particular "se asocia con todo lo que separa a una comunidad de otra: raza, lengua, religión". Políticamente se manifestó como una "idea [que] se convirtió en dogma y el dogma en consigna: había que ser mexicano, aunque nadie sabía a ciencia cierta en qué consistía esa misteriosa mexicanidad". En el plano estético, si bien propició la emergencia del muralismo mexicano (de Diego Rivera, David. A. Siqueiros y José Cl. Orozco) también fomentó, como arte oficial disfrazado de arte revolucionario, un arte doctrinario que silenció y persiguió a todos aquellos que buscaban otras alternativas artísticas, por ejemplo cosmopolitas. Así sancionó con el ostracismo ideológico y político al pintor Rufino Tamayo y a los poetas del grupo Contemporáneos, entre otros. En suma, el viaje a Valencia

y su regreso a México, en 1938, radicalizaron, en Paz, la voluntad de defender la libertad del arte y de las ideas en el enrarecido clima ideológico y político impuesto por el nacionalismo prevaleciente en esos años en México. La salida, cinco años más tarde, será vía los EE.UU.

Los EE.UU.

Octavio Paz efectúa su segundo viaje en tres etapas. La primera, de 1943 a 1945, reside en los EE.UU.: "uno de los períodos más felices de mi vida... respiré hondo y libre, con júbilo y confianza". Declaración que cobra todo su sentido al trasluz de su soledad mexicana y del clima de suspicacias que le tocó vivir bajo el ojo vigilante del nacionalismo de los años 30 y 40. Recipiente de una beca Guggenheim por un año, llega a Los Ángeles donde se queda unos meses atraído por "la atmósfera vagamente mexicana de la ciudad". Se reconoce en "los pachucos", bandas de jóvenes rebeldes, de origen mexicano, que resisten su integración al industrioso mundo norteamericano comportándose y vistiéndose de modo marginal. Marginales que resuelven su rebeldía en un gesto y que convierten su derrota social en un rito estético acumulando representaciones contradictorias, míticas, frente a la racionalidad especular norteamericana. Serán los protagonistas del primer capítulo de *El laberinto de la soledad*, "Los pachucos y otros extremos": libro que se gesta, inconscientemente, en su estadía en Los Ángeles, y con el que comienza su interrogación sobre la mexicanidad al trasluz de los EE.UU. Luego, se instala en Berkeley, San Francisco, y en Nueva York donde se concentra en la obra de los grandes poetas modernistas norteamericanos: T.S. Eliot, E. Pound, e.e. cummings, W.C. Williams. A través de su lectura establece su primer contacto con el panorama desolador de la ciudad moderna y de sus aislados habitantes, con el egoísmo del mercado y, sobre todo, con el larvado nihilismo agazapado en las entrañas de la sociedad capitalista norteamericana. A esta primera reflexión en profundidad sobre los males del capitalismo, cumplida desde la poesía, Paz agrega tres otras consideraciones sobre la naturaleza de la sociedad norteamericana que conformarán, con el tiempo, las grandes vías por donde discurrirá su crítica sobre las sociedades democráticas liberales, en general, y que los EE.UU. encarnan del modo más cumplido.

Estas tres otras vías son: (1) la tensión entre libertad e igualdad, entre individualismo y democracia, fuente de contradicción interna que drena su energía nacional; (2) la contradicción entre el carácter democrático de su sociedad civil y el papel imperialista que desempeña en el resto del mundo; (3) la coexistencia de los dos principios que permiten el funcionamiento de

las democracias: el de la voluntad de la mayoría con el de la libertad individual y de los grupos que, si bien es razonable y necesaria, "al mismo tiempo le retira al hombre algo que, desde su aparición sobre la tierra... ha sido consubstancial con su ser: el sentirse y el saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes".

En otras palabras, si la secularización de la relación con Dios desplazó las creencias del dominio público al privado de la conciencia de cada creyente, con lo que se consolidaba la neutralidad del Estado en materia de credos e ideologías, asegurando así la libertad de cada creyente para practicar el credo que se le placiera, en el otro extremo esta secularización "impide juzgar, escoger y valorar. Nos prohíbe la comprensión global, que implica comparación y la confrontación de cada cultura con las otras". Es el origen del nihilismo leído en *La tierra baldía*: la secularización produjo una neutralización de los valores, ésta engendró un relativismo generalizado que impidió, si no paralizó, la participación política de los ciudadanos en una empresa colectiva común. Desaparición, entonces, de la "comunidad fraternal", que es el rasgo nuclear que positiviza a la palabra "política" en la obra de Paz; en cuanto la política no es sólo acción sino participación. "Tal vez, me dije, no se trata tanto de cambiar a los hombres como de acompañarlos y ser uno de ellos". Esta fraternidad con el otro, "ser uno de ellos", sentimiento que es el fundamento de todas las religiones, es lo que nos arrebatan las sociedades liberales. La relativización tiene así dos caras: por un lado crea el nihilismo; por el otro crea la democracia, al asegurar la convivencia civilizada de sus ciudadanos, que es una de las máximas realizaciones de la modernidad. Paz no resuelve el impasse, lo propone como tarea por venir a la futura filosofía política que tendrá que reflexionar sobre el problema de cómo insertar el universalismo dentro del particularismo comunitario sin desgarrar la tela de la coexistencia social. ¿Cómo conseguir un ritmo histórico que reconcilie la pluralidad con la fraternidad, la tradición liberal con la tradición socialista? En cuanto ambas son irrenunciables: la una por su aspiración a la libertad, la otra a la igualdad. Quizá. "El puente entre ellas —agrega Paz— es la fraternidad, herencia cristiana, al menos para nosotros, hijos de Occidente." La lección es cuidarse de las políticas que se comportan como religiones para, por el contrario, favorecer las religiones que humanizan a nuestros comportamientos políticos.

París

La segunda etapa de su segundo itinerario político comienza con su estadía en el París de postguerra, desde fines de 1945 hasta 1951, al amparo de

un modesto puesto en la Embajada de México. En esos años, París era el centro del hervidero intelectual y político de Occidente. El aporte intelectual y la formación política adquiridas en París se configuran alrededor del diálogo apasionado con amigos, personalidades intelectuales y sus obras respectivas. La formación negativa más importante es la de J.P. Sartre. Replicando al pensamiento de Sartre, Paz aprende a desmontar una perversión y a desensamblar una ilusión. Desmontaje del mecanismo conceptual típico por el que el discurso totalitario pervierte al discurso humanista liberal: "substituir el juicio moral íntimo de la conciencia, fundamento de la ética, por el juicio de la autoridad": la pretendida "lógica de la historia". Abstracción que escamotea el tiempo real de la contingencia en aras de una necesidad trascendente vivida como imperativo intemporal y cuyo sentido se le revela al Comité Central, a su Secretario General o a los caudillos de izquierda que creen protagonizarla. Desaprendizaje desengañado porque, replicando a Sartre, Paz desaprende las recetas, los trucos y las mañas dialécticas del discurso marxista pseudohumanista, que le habían escindido el alma e intoxicado ideológicamente, "recobrando así la frescura de la mirada primigenia". Paz desaprende descendiendo a la raíz de la seducción de los intelectuales por el marxismo. En el terreno de las ideas, esta seducción tiene dos orígenes: uno psíquico-religioso: el deseo de regresar conjuntamente con los otros a esa totalidad de la que fuimos arrancados, solidaridad con los otros en la búsqueda de una realidad trascendente que nos gratifique de las mezquindades del vivir cotidiano. El segundo origen raya con lo patológico: de la adoración de la divinidad se pasa a la adoración de una idea, y de ésta a la adoración de los sistemas y jefes. Así se construye la ideocracia: el uso coercitivo de la religión por la política, cuyo resultado será una burocracia que gobernará despóticamente en nombre de una ideología redentora. Si en sus orígenes el marxismo fue un pensamiento crítico, desde Lenin, en adelante, se burocratizó en una ortodoxia exclusivista que efectuó una fusión entre la doctrina y el Estado. El dogma resultante ofreció al anónimo, descreído y vulnerable habitante de la ciudad moderna una visión colectiva, una creencia metahistórica que lo rescatara de su vacío e insignificancia. ¿Cómo no comulgar con una doctrina que solicitaba la participación de todos para abolir la clase asalariada e implantar la paz y la comunión universales entre los hombres? El problema es que efectuó lo contrario, por un lado: servidumbre de la clase obrera y confiscación de su libertad por el Partido; por el otro: querellas entre los Estados socialistas e importación de soldados y armas al Tercer Mundo, en la imposibilidad de importar mercancías o asistencia técnica.

Entre las influencias positivas internalizadas por Paz en París, y con quienes continúa conversando mentalmente hasta hoy, hay que destacar

tres nombres: André Breton, Albert Camus y Kostas Papaioannou. En Breton, Paz encuentra el ejercicio cotidiano de una libertad inquebrantable, fundada en una moral antinómica a la moral del compromiso sartreano basada en una "quimérica 'lógica de la historia'". Esta moral bretoniana fue la moral del honor. La moral del honor reposaba —para Breton— en dos principios inalienables: por una parte, en la libertad de conciencia, la que entendía como aquello que, "ocurra lo que ocurra, nos lleva a oponernos a todo lo que atente contra la dignidad de la vida". En consecuencia, la conciencia es lo contrario de la razón del Estado desde el momento que define al hombre como "un ser que imagina", y cuya "razón misma no es sino una de las formas de ese continuo imaginar". Conocer la realidad es equivalente a verla por los ojos de la imaginación, la que se alimenta del deseo de transformarla, luego, conocer es un acto que transforma aquello que se conoce. Así nace el objeto surrealista, efecto del poder liberador de la imaginación. La actividad surrealista es así una operación mágica y libertaria que, aunque coincidió con los propósitos teóricos de emancipación social y políticos del marxismo (adhesión de los surrealistas a las posiciones de la Tercera Internacional), no pudo, sin embargo, encontrar cabida política dentro de la rígida máquina burocrática del Partido comunista francés o del moscovita que le servía de modelo. Además, ¿cómo conciliar la imaginación libertaria del surrealismo con el carácter autoritario y antidemocrático del comunismo estalinista, con la estrechez de miras de sus doctrinas estético-políticas o con su represión desembozada en los Procesos de Moscú? En suma, el surrealismo fue para Paz tanto una enseñanza de coraje e independencia moral como de confianza en el poder de la imaginación, frente a los imperativos totalitarios de la razón casuística sartreana.

El diálogo con Albert Camus es un encuentro alrededor de tres centros: en su común fidelidad a la causa de la República española, en el encuentro de dos "solitarios-solidarios" que, en medio de la desesperación moderna y de la "lucha perpetua del hombre frente a su condición absurda", coincidieron en "el hambre que, a veces, padece el espíritu por encarnar en el mundo". Finalmente, la búsqueda de una acción y pensamiento alternativos frente a esos gemelos opuestos que son el terror estatal y la rebelión terrorista, el orden y la libertad o la revolución y el amor. Camus, al final de su *L'homme révolté*, creyó encontrarlo en el retorno a la medida mediterránea, entendida no como moderación clásica, sino como equilibrio de los contrarios y conciencia trágica de ese difícil equilibrio. Esta reconciliación se hace evidente en la obra paciana a partir de su etapa oriental: en *Ladera este*, en poesía, y en *El mono gramático*, en prosa.

El diálogo y amistad con Kostas Papaioannou, "griego universal de París", formado intelectual y políticamente en la tradición marxista, se cumple desmontando las formas del socialismo totalitario en el terreno de las formaciones sociales; así como antes, replicando al pensamiento de J.P. Sartre, había desenmascarado las formas ideológicas del marxismo en el terreno de las ideas. Paz nos proporciona dos ejemplos concretos de desmontaje de las formaciones sociales "a la Papaioannou". Frente a la rotunda fórmula de Trotski: "la URSS es un Estado obrero degenerado"; Papaioannou le replicó: "¿cómo podía ser obrero un Estado que no estaba gobernado por obreros y en el que la clase obrera carecía de las más mínimas libertades?" Y agregaba: "la fórmula es desconcertante, no lo es que venga del hombre que alguna vez propuso la militarización de los obreros (una medida que encontró la inmediata oposición de Lenin)". Frente al libro *Humanismo y terror*, de M. Merleau-Ponty, donde éste defiende inteligentemente al estalinismo, disfrazado de razón histórica, Papaioannou desmonta la argumentación de Merleau-Ponty mostrando que éste, como Sartre, "incurría en ese vicio lógico que se llama petición de principio: para ellos el régimen soviético, per se y a pesar de su palmaria injusticia social y sus crímenes, era revolucionario y socialista. Los dos filósofos franceses no habían hecho con la URSS lo que había hecho Marx con el capitalismo: comparar los principios con la realidad y así examinar la verdadera naturaleza, social e histórica, de la dictadura burocrática".

La influencia de Papaioannou sobre Paz se cumple también a través de una convergencia geográfica y cultural. Ambos son foráneos, excéntricos, con respecto al centro intelectual irradiante que en esos momentos era París. Paz "venía de América y buscaba entre las pavesas de 1946 el huevo del Fénix" (es decir, la Revolución proletaria europea que restablecería la comunión entre los hombres); Papaioannou "venía[s] de Grecia, de la insurrección y la cárcel". Paz y Papaioannou eran unos provincianos universales frente al intelectual francés típico, aherrojado provincianamente dentro de su cultura autónoma: Sartre o Merleau-Ponty, aunque no así Camus, probablemente por su extracción "pied noir" (francés nacido y criado en Argelia). Paz, así como antes Darío, vuelve a sentir en carne propia la paradoja desengañada, dolorosa, de Darío frente a Verlaine: el universal era él, el provinciano era el "liróforo celeste". Los hijos excéntricos, venidos de las antípodas, le traían la luz al "Padre y maestro mágico" confinado en su racionalidad eurocéntrica (variando el verso inicial del "Responso" dariano a Verlaine). "Su cultura [la de Papaioannou] era extensa y profunda: el neoplatónico Proclo y Hegel, Marx y Marlowe, el arte greco-budista y la poesía de John Donne, la religión griega arcaica y Buster Keaton, el *cool-*

jazz y Montaigne." La conjunción de este universalismo cultural con el desmontaje de las formaciones sociales ayuda a Paz a transformar su escisión psíquica originaria (la contraposición entre sus ideas políticas y sus convicciones estéticas y poéticas) en independencia intelectual y moral. Otra virtud de este universalismo cultural compartido con Papaioannou (y con Borges y Ciorán, esos otros dos grandes desmontadores literarios, políticos y sociales también ubicados en las antípodas de Occidente) es la inmediata aprehensión carnal de las ideas en su contexto indiscerniblemente humano e histórico. Por ejemplo, el "huevo del Fénix" (el proletariado europeo) no era una clase revolucionaria sino reformista y nacionalista. El socialismo soviético no había eliminado la explotación del hombre por el hombre, sino que era un régimen de opresión sin precedentes en la historia humana, un nuevo y más despiadado sistema de explotación y represión. Ni Paz ni Papaioannou incurrieron jamás en lo que Paz advirtió conversando con Sartre sobre el Mal y el Bien Supremos en la obra de Santa Teresa. Sartre, guiado por su lógica verbalista, lo ignoraba todo de la persona concreta que había sido la monja española y el horizonte intelectual y afectivo de su vida. Para Papaioannou y Paz (¿resultado, acaso, de su universalismo cultural y geográfico?), las ideas eran seres encarnados, realidades espirituales y sensibles, que significan por la sangre y las pasiones que las animan. "Ideas hechas de la carne y el alma de los hombres" que, precisamente por ser pensamiento encarnado, los ayudaron a reconciliarse no sólo con su propia escisión psíquica sino con la vida.

Después de esta crítica a fondo del marxismo, en el doble terreno de las ideas y de las formaciones sociales, proveniente de un largo, difícil y doloroso itinerario autocrítico, Paz estaba preparado para romper con su tenaz creencia y adhesión a la idea de la Revolución, la cual ya no le seguía pareciendo —como a su regreso a México después de sus desengaños en Valencia—, "la única puerta de salida del impasse de nuestro siglo". Por el contrario, hacia fines de su estadía en París, Paz se convence que la Revolución, hija de la crítica, había sido asesinada por la ausencia de la crítica en la burocracia soviética y sus satélites. En esta coyuntura, Paz condena los campos de concentración soviéticos (artículo en *Sur*, marzo de 1951). ¿Qué son? Órganos de terror estatal que reducen al pueblo soviético y a los disidentes, y no a las antiguas clases (ya desaparecidas), a un no ser. Además de la aberración moral que esto implica, "el problema de los campos soviéticos plantea el de la verdadera significación histórica del Estado ruso y de su incapacidad para resolver en favor de las clases productoras las contradicciones sociales del capitalismo". Con este artículo, Paz transforma su escisión psíquica en independencia intelectual, deja de pagar dividendos

morales a la izquierda latinoamericana y comienza su carrera impopular entre los intelectuales universitarios fascinados por la ideocracia totalitaria o amedrentados por las tácticas intimidatorias de la izquierda. En suma, Paz empieza a ser motejado de intelectual conservador proimperialista. Con esta etiqueta, se escamotea el espacio poético-político alternativo abierto por su pensamiento crítico y, sobre todo, autocrítico. Espacio político alternativo que, conjuntamente con las sorprendentes lecciones históricas del primer lustro de los 90, ya debieran de haber inducido a los intelectuales latinoamericanos a cambiar las etiquetas fáciles por la más difícil, pero necesaria, autocrítica a que Paz los ha estado urgiendo desde los 50.

El Oriente

Paz se interna en el Oriente en dos etapas: la primera, en 1952, a través de una estadía diplomática de casi un año en India y Japón. La segunda, de 1962 a 1968, cuando se instala en India como embajador de México, visitando con frecuencia Ceilán y Afganistán por quehaceres diplomáticos. También extiende sus excursiones a Nepal y al Sudeste asiático: Birmania, Tailandia, Singapur y Camboya. Planteemos, de inmediato, la pregunta esencial: ¿cuál es la significación política del Oriente para Paz? Para él, significó volverse a plantear su interrogación histórica sobre el destino de México, y de las revueltas de los pueblos de la periferia, pero desde la perspectiva superpuesta y aglutinante que le proporcionó su experiencia del mosaico de civilizaciones y culturas que es la India. La India es el balcón primordial desde donde Paz se asoma al Oriente (tema de su último libro, *Vislumbres de la India*, 1995). "Desde el principio [le provocó], sin que yo me lo propusiese, la aparición de imágenes olvidadas de México. La extrañeza de la India suscitaba en mi mente la otra extrañeza, la de mi propio país." La excentricidad histórica y política de México ("El México precolombino, con sus templos y sus dioses, es un montón de ruinas pero el espíritu que animó a ese mundo no ha muerto. Nos habla en los mitos, las leyendas, las formas de convivencia, las costumbres."), vista desde la extrañeza contrastante de pueblos, religiones, castas, lenguas y costumbres superpuestas que es la India, resurge en la Revolución mexicana como vía hacia la modernización y, también, como posible modelo explicativo de las revueltas de los pueblos de la periferia, ¡incluida la Revolución bolchevique!

Vamos por etapas. Primero: ¿cuál es el rasgo común entre las extrañezas de la India y de México? Su carácter de cultura y civilización

palimpsesto. La observación de Nehru con respecto a la India: "uno debajo del otro, están inscritos muchos hechos, ideas y sueños, sin que ninguno de ellos cubra completamente a los que están abajo" es tan aplicable a México como la observación de Paz sobre México lo es a la India: "En México existe, por una parte, pluralidad de culturas y civilizaciones; por la otra, pluralidad de tiempos históricos. El poeta López Velarde [...] decía que en el mismo pueblo, por la misma calle y a la misma hora se paseaban católicos de Pedro el Ermitaño y jacobinos de la Era Terciaria. Hay que agregar que muchos mexicanos somos contemporáneos de Moctezuma y otros de Sor Juana Inés de la Cruz sin que por eso, en algunos casos, dejemos de ser ciudadanos del siglo XX". El modelo histórico de la India y de México es el de la superposición, yuxtaposición y aglutinación de pueblos, lenguas, culturas, doctrinas e instituciones que así se fecundan unos a otros. El desafío político para la realización concreta de este modelo ha sido y es "la tensión entre tradición y modernidad, entre un pasado inerte y un futuro reacio a convertirse en presente... Tienen que cambiar y perdurar. Para lograrlo tendrán que encontrar modos y metas de desarrollo más acordes a su genio".

Segundo: ¿cuál es la lección política, para México y Latinoamérica, que Paz desprende de la superposición cultural hindú? La madurez de la India para modernizarse sin destruir su cultura tradicional y su civilización palimpsesto: "La respuesta está en el secularismo [...] Los principios son pocos y claros: no hay religión de Estado, separación entre el poder temporal y el religioso, igualdad ante la ley, libertad de creencias, respeto por las minorías y por los derechos de los individuos". Y la India ha llevado adelante este secularismo político observando dos condiciones realistas: "una, moderna, es la división de los poderes, la herencia democrática inglesa; otra, inmemorial... es la *prudencia*". Prudencia de la India para resolver la pugna particular que la corroe: la oposición entre la autoridad central y los poderes locales. La tradicional virtud de la prudencia, que la India ha extraído de su profundidad histórica, le ha permitido recrear una modernización plural y democrática que ha resistido al caudillismo y a las ideocracias.

Tercero: a la luz vislumbre de la India-México, Paz reflexiona sobre la verdadera naturaleza de las agitaciones sociales que conmueven al Tercer Mundo. ¿Son "revoluciones modernas", realizadas en nombre de un programa universal fundado en la razón o, más bien, se trata de explosiones sociales nacionales en contra de las oligarquías locales y del imperialismo? "La contradicción, por lo demás, no sólo era (y es) política sino histórica y cultural: esos movimientos exaltaban sus culturas tradicionales y, simultáneamente, buscaban a toda costa la modernización." En otras palabras, los

estallidos sociales que Paz presenció en el Oriente, al igual que la Revolución mexicana, fueron los levantamientos de pueblos oprimidos y de culturas humilladas más que la expresión política de las contradicciones marxianas entre proletariado y burguesía o entre el carácter colectivo de la producción industrial y la propiedad privada de los medios productivos."Se me ocurrió que incluso la Revolución rusa, a despecho de su careta marxista, era parte de la gran insurrección de los pueblos de la periferia: Rusia jamás había sido enteramente europea. La Revolución de Mao, que había seducido a muchos intelectuales europeos, era otro de mis ejemplos, en este caso un poco más justificado."

La gran lección de la India y del Japón para Latinoamérica, ya que no de todo el Oriente (donde las contradicciones se anudaron muchas veces en regímenes políticos monstruosos o grotescos: la democracia dirigida de Indonesia, la teocracia militar de Irán, etc.), ha sido su inteligente transición a la modernidad permaneciendo auténticos con respecto a sus formas culturales tradicionales. Han aprendido a ser otros sin dejar de ser lo que son, y eso conservando las formas democráticas de convivencia civilizada.

Su feliz estadía en la India, allí se casa por segunda vez y escribe su poesía más ambiciosa y compleja, concluye con su renuncia a su puesto de embajador motivada por diferencias irreconciliables con la política de su gobierno; especialmente la represión gubernamental del movimiento estudiantil, que culminó con la matanza de la plaza de Tlatelolco, ocurrida el 2 de octubre de 1968. El año 1968 fue un año de protestas alrededor del mundo: en Berkeley, París, Praga, Santiago... En Ciudad de México, estas protestas fueron encabezadas por los estudiantes, cuyas peticiones, en realidad, tradujeron el sentir y las aspiraciones inexpressadas, hasta ese momento reprimidas, del pueblo mexicano, de su conciencia generalizada. En una de las manifestaciones estudiantiles, se congregaron alrededor de 400.000 personas, algo nunca visto en México. Todas las peticiones del movimiento estudiantil se resumieron "en una palabra que fue el eje del movimiento y el secreto de su instantáneo poder de seducción sobre la conciencia popular: *democratización*". Es decir, los estudiantes solicitaban un espacio libre desde donde iniciar la crítica conducente a la reforma democrática del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el partido único que gobierna oficialmente a México. En una de sus reuniones estudiantiles, el ejército cerró la plaza y efectuó la matanza: 325 muertos y miles de heridos (según *The Guardian*). Con este episodio luctuoso, termina una época de la historia de México y de la vida de Paz, quien se retira del servicio diplomático mexicano.

Vuelta

En 1971, Paz regresa a sembrarse en México: es la vuelta y Paz la testimonia con un poema y un libro del mismo nombre. Ya en México, Paz se concentra a cumplir con la tarea moral que él le asigna, sobre todo, al intelectual latinoamericano: desintoxicar a la colectividad desmontando (no ya sólo para sí mismo) la mentira constitucional, la corrupción del lenguaje, el reino de la máscara, en suma, abrir México al aire internacional. Es la hora de *Plural* y de *Vuelta*. A través de estas dos revistas literarias de crítica cultural y política, Paz influirá sobre la opinión pública continental. Dirige *Plural*, bajo el alero del diario *Excélsior*, desde 1971 a julio de 1976, año en que renuncia para no perder su independencia. Luego, tres meses después, de modo independiente, funda *Vuelta* con la que continúa defendiendo, hasta hoy, temas y asuntos públicos hasta ese momento desdeñados por los politólogos latinoamericanos: confianza en la modernidad democrática, universalismo del pluralismo ideológico, necesidad de asumir una crítica civil y moral de la sociedad. Finalmente, la crítica, constructiva, de Paz al Poder y sus instituciones la ejerce, sintéticamente, en cuatro frentes: (1) crítica del "ogro filantrópico" mexicano, es decir del Estado, de la burocracia y de los obstáculos mayores que dificultan el tránsito civil de México hacia la democracia: el centralismo y el patrimonialismo; (2) crítica de la dictadura burocrática soviética y de sus satélites, especialmente los hispanoamericanos; (3) crítica de las democracias capitalistas de Occidente y su mecanismo axial, el mercado: ciego, inhumano e implacable y (4) crítica del imperialismo norteamericano y los gobiernos militares títeres que sostiene en el Tercer Mundo, especialmente los hispanoamericanos. Hoy día, gracias a su crítica, algunas de estas realidades han cambiado; no así el temple y la lucidez de sus poemas y ensayos, los que nos continúan enseñando cómo habitar nuestro presente aprendiéndonos "a ver oír decir/ lo instantáneo" de nuestra excentricidad histórica y política hispanoamericana.

La siguiente selección de textos de Octavio Paz sobre el asunto público, la he compilado de sus *Obras completas*, volúmenes 1 a 9, dirigidas y prologadas por él mismo. Las publica el Círculo de Lectores (Barcelona, 1ª edición, 1991) y el Fondo de Cultura Económica (México, 2ª edición, 1994) y todavía están en curso de publicación. Se prevé que la edición completa abarcará catorce volúmenes. Trabajé con los volúmenes 1 a 7 de la edición del Fondo de Cultura Económica y con los volúmenes 8 y 9 del Círculo de Lectores. Los textos seleccionados los he agrupado en cinco secciones: (1) ¿Por qué escribo? Poesía, política, revolución; (2) Nuestro patrimonialismo: México e Hispanoamérica; (3) Latinoamérica a la intemperie; (4) Nuestra otredad; los EE. UU.; (5) El socialismo totalitario y las ideocracias.

SELECCIÓN DE ESCRITOS*

I. ¿Por qué escribo?: Poesía, política, revolución

[...] He escrito y escribo movido por impulsos contrarios: para penetrar en mí y para huir de mí, por amor a la vida y para vengarme de ella, por ansia de comunión y para ganarme unos centavos, para preservar el gesto de una persona amada y para conversar con un desconocido, por deseo de perfección y para desahogarme, para detener al instante y para echarlo a volar. En suma, para vivir y para sobrevivir. Por esto, porque estoy vivo todavía, escribo ahora estas líneas. ¿Sobreviviré? Ni lo sé ni me importa: el ansia de supervivencia es, tal vez, una locura pero es una locura ingénita, común, inextinguible.

Más allá de mi salvación o de mi pérdida ultraterrena, declaro que al escribir aposté por la más frágil y preciosa facultad humana: la memoria. Aposté no por la perduración de mi persona sino por la de unos cuantos poemas. Desde que leí la *Antología griega* envidié a Calimaco, Meleagro, Filodemo, Paladas, Paulo el Silencioso y otros: sobreviven gracias aun puñado de sílabas. Pero yo no me siento capaz de escoger entre mis escritos. Su diversidad me cohibe: poemas, crítica de arte y de literatura, una biografía que es asimismo un estudio literario y un cuadro histórico, ensayos sobre temas de moral y política, notas y artículos sobre los tópicos y preocupaciones de nuestra época, divagaciones, glosas. Además, el gusto y el juicio —las dos armas de la crítica— cambian con los años y aun con las horas: aborrecemos en la noche lo que amamos por la mañana. Por último, los autores somos casi siempre malos jueces de nuestras obras. El ejemplo de la *Antología griega* me enseñó que el único y verdadero antólogo es el tiempo. Publicar una docena de volúmenes que reúnan mis escritos no es tanto desafiar al tiempo como someterse a su juicio. Sabio y caprichoso como el viento, el tiempo parece que no sabe lo que hace y, no obstante, pocas veces se equivoca. Dejo al tiempo mis obras; al dispersarlas con manos distraídas, tal vez deje caer, en la memoria de algunos lectores, semillas fortuitas, un poema o dos, una reflexión, un apunte.

[...]

Todos estos encuentros y desgarramientos, así como otros más íntimos y personales, se resolvían en desasosiego y cavilaciones, dudas e insomnios. Volvían las preguntas de mi adolescencia y de mi primera juventud: ¿qué sentido tenía obstinarse en escribir poemas? Frente a la vida, ¿no era una

* Los subtítulos que no aparecen en cursiva son del antologador.

deserción? Y frente al derrumbe de todos los absolutos, ¿no era una consolación mentirosa y una magia culpable? Al lado de estas preguntas y de otras parecidas, surgía una que me atañía particularmente: ¿Cuál era mi lugar como poeta hispanoamericano, en la tradición poética de Occidente? Esa pregunta se extendía a todos los poetas hispanoamericanos y, en general, a la cultura y la historia de nuestros pueblos. Doble excentricidad: era mexicano y escribía en español. Excentricidad de México y de su historia, prolongación de la excéntrica España. Dos extremos de la misma preocupación: el tema de la peculiar relación de América Latina con Europa, especialmente con España y Portugal, era (y es) para mí inseparable de la otra cuestión: el lugar de la poesía hispanoamericana en la tradición poética de Occidente. Todos los poetas hispanoamericanos han decidido conquistar y asimilar a la tradición europea; todos también han intentado no tanto separarse de ella como transformarla en algo nuevo y radicalmente diferente.

Las dos preguntas, una acerca de la filiación histórica de nuestros pueblos y otra sobre nuestra poesía, no eran de orden teórico o general sino personal. Sólo si respondía a ellas podía justificar mi existencia, como poeta y como ser humano. Mis respuestas están en los poemas y en los libros que he escrito a lo largo de mi vida. Al final de mi estancia en París, después de terminar *El laberinto de la soledad*, primera respuesta a la primera pregunta, comencé a escribir un ensayo sobre la poesía. Era una continuación y en parte una rectificación de lo que había escrito en 1942. Tuve que interrumpir mi trabajo: en 1952 dejé París, estuve en el Oriente y, en septiembre de 1953, regresé a México. Sin embargo, en momentos libres o robados a otras ocupaciones, seguí escribiendo mi libro. A principios de 1955, gracias a Alfonso Reyes, que veía con simpatía mis esfuerzos aunque no aprobaba mis ideas, envié a la imprenta *El arco y la lira*. El título viene de Heráclito y alude a la lucha de los opuestos, que la poesía convierte en armonía, ritmo e imagen. ("Prólogo. La casa de la presencia". En *Obras completas*, Vol. 1, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, pp. 15, 25.)

La literatura y el Estado

[...] La literatura, dicen muchos, no es un artículo de primera necesidad ni una materia básica ni un producto de utilidad general. Es verdad. Pero la literatura es más que una forma hermosa, instructiva o entretenida: es un estado de conciencia, una temperatura moral colectiva. Si se quiere saber qué es una nación, hay que tomarle el pulso a su literatura. [...] La

literatura no es política, salvo en casos aislados, pero no es fácil concebir una política moderna que ignore o desdeñe a la literatura. En un momento de ese diálogo entre el uno y el otro surgen ciertas preguntas: ¿Qué puede hacer el Estado ante la literatura y qué puede hacer la literatura ante el Estado?

Estas preguntas han tenido muchas y muy distintas respuestas. Sería presuntuoso tratar de exponerlas o, siquiera, resumirlas. No lo es arriesgarme a exponer, al margen, unas cuantas y someras reflexiones. Los poderes del Estado sobre la literatura son inmensos pero no son ilimitados. Mencionaré algunos posibles e imposibles: el Estado no puede inventar una literatura pero sí puede suprimirla; el Estado no puede ser crítico literario, pero sí censor e inquisidor; el Estado puede y debe fundar colegios donde se enseñe la gramática y el arte de leer y escribir pero no puede legislar sobre la gramática ni dictar leyes de estética; el Estado puede ayudar a los escritores pero no demasiado y sin pedirles nada en cambio; el Estado puede y debe enseñar a leer a los mexicanos pero no debe obligarlos a que lean o no lean estos o aquellos libros... La lista puede prolongarse: sería redundante. Basta con repetir que el Estado no puede crear ni inventar una literatura pero sí puede desnaturalizarla y, como ha ocurrido en otros países y en distintas épocas, estrangularla. En cambio, el Estado puede crear las condiciones sociales para el libre desarrollo de la literatura. Las dos palabras se complementan: desarrollo significa el fomento de las condiciones materiales, intelectuales y legales que permiten la producción, edición y circulación de las obras; a su vez, el desarrollo necesita, para cumplirse de verdad, la libertad de escribir y publicar.

Los poderes de la literatura frente al Estado también son inmensos y limitados. El escritor tiene que elegir entre la literatura y el poder: no puede gobernar y escribir al mismo tiempo; el escritor tampoco puede ser funcionario, redentor social, fundador de hospitales o de casas de refugio para desamparadas, apóstol de pecadores arrepentidos, hierofante del culto a Júpiter Amón o jefe de banda: el escritor tiene que elegir entre la acción colectiva, sea filantrópica o mesiánica, y la solitaria escritura. Naturalmente, es bueno que el escritor, en algún momento de su vida, haya conocido la acción y los variados oficios de los hombres: capitán de caballería, ujier, conspirador, vendedor de helados, industrial, electricista, diplomático, hombre de Estado como Miltón o salteador como Villon. Pero después, en el momento de su verdad, el escritor no puede ser sino escritor. Aunque no es obligatorio que las tenga, el escritor sí puede tener opiniones morales y políticas: lo que no puede hacer es cambiar la literatura por la acción o la propaganda sin dejar de ser escritor. [...] En suma, lo que puede hacer el

escritor frente al Estado es, sobre todo y ante todo, escribir. Subrayo: escribir lo mejor que pueda.

Escribir bien significa decir su verdad. La palabra del escritor no es la palabra colectiva: es una palabra individual, única, singular. Si el escritor dice su verdad, sus lectores encontrarán que esa verdad les pertenece también a ellos. En la palabra individual del escritor se oye, en sus momentos más intensos, la palabra del mundo. [...] ("La literatura y el Estado" [Discurso de recepción del premio Alfonso Reyes, 1986]. En *Obras completas*, Vol. 8, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, pp. 553-557.)

Poesía, mito, revolución

La Révolution confirme, par le sacrifice, la superstition
Charles Baudelaire

[...] Cuando el señor Alain Peyrefitte tuvo la gentileza de anunciarme la decisión del Jurado, mi primera reacción, lo confieso, fue de asombro y aun de incredulidad: ¿por qué a mí, a un poeta? Pronto vislumbré la razón: una y otra vez, movido tanto por los accidentes de mi vida como por los cambios y trastornos del mundo y de mi país, he participado en la vida pública y he escrito algunos libros sobre la historia y la política de nuestro tiempo. Más allá de los dudosos méritos de mis escritos, me imagino que se ha querido premiar en mí, escritor de un continente con frecuencia desgarrado entre la forzada inmovilidad de los despotismos y las convulsiones de los sectarios, a una fidelidad. En efecto, siempre he procurado ser fiel a esa actitud que ejemplifican la obra y la persona de Alexis de Tocqueville y que puede resumirse así: mi libertad comienza con el reconocimiento de la libertad de los otros. En los albores de la edad moderna, ante un espectáculo que después se ha repetido muchas veces: el tirano disfrazado de libertador, Chateaubriand escribió estas palabras proféticas:

La revolución me habría arrastrado... pero vi la primera cabeza sobre la punta de una pica, y retrocedí. Jamás veré en el asesinato un argumento de libertad; no conozco nada más servil, más cobarde, más obtuso que un terrorista. ¿No encontré después a toda esa raza de Brutos al servicio de César y de su policía?

Desde mi adolescencia he escrito poemas y no he cesado de escribirlos. Quise ser poeta y nada más. En mis libros de prosa me propuse servir a la poesía, justificarla y defenderla, explicarla ante los otros y ante mí mismo. Pronto descubrí que la defensa de la poesía, menospreciada en nuestro siglo, era inseparable de la defensa de la libertad. De ahí mi interés apasionado por los asuntos políticos y sociales que han agitado a nuestro tiempo. Después de la segunda guerra mundial conocí a André Breton y a sus amigos. No comparto hoy muchas de sus ideas filosóficas y estéticas pero conservo intacta y viva mi admiración. En sus escritos tanto como en su vida, la libertad y la poesía aparecen con el mismo rostro de llama, simultáneamente seductor y tempestuoso. Tampoco él, como Chateaubriand en el otro extremo, confundió nunca al tirano con el libertador: La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: Sí o No. [...]

A lo largo de la historia y en las más diversas circunstancias, los poetas han participado en la vida política. No me refiero a la concepción de la poesía como un arte al servicio de un Estado, una Iglesia o una ideología. Ya sabemos que esa concepción, tan antigua como los poderes políticos e ideológicos, invariablemente ha dado los mismos resultados: los Estados se derrumban, las Iglesias se disgregan o se petrifican, las ideologías se disipan —pero la poesía permanece. No: aludo a la libre participación del poeta en los asuntos de la ciudad. Incluso en sociedades que no conocieron la libertad política, como la antigua China, no fueron raros los poetas que contribuyeron a la marcha de los asuntos públicos. Muchos entre ellos no vacilaron en censurar los abusos del Hijo del Cielo y no pocos sufrieron cárcel, destierro y otras penas por sus opiniones. En Occidente esta tradición ha sido muy viva y apenas si necesito recordar a los poetas griegos y a los romanos. Dos de los poetas mayores de nuestra tradición, el florentino Dante y el inglés Milton, fueron también notables pensadores políticos. Debemos al primero el tratado *De la monarquía* y al segundo osados alegatos en favor de la emancipación de las conciencias, como su célebre defensa del derecho al divorcio o su crítica a la censura decretada por el Parlamento y que él tuvo el valor de hacer ante el Parlamento mismo.

Estos precedentes históricos no deben ocultarnos que hay una diferencia capital entre estas actitudes y la situación de los poetas modernos. Los poetas chinos censuraban al trono pero pertenecían a la burocracia imperial; casi todos fueron altos funcionarios y la censura formaba parte de la tradición moral e intelectual confuciana. Dante y Milton se vieron envueltos en controversias en las que la política era indistinguible de la religión. Para los dos el fundamento de sus opiniones estaba en la teología.

Combatieron en este mundo con los ojos puestos en el otro y con razones que venían del más allá. Dante coloca en el último círculo del Infierno, al lado de Judas Iscariote, el architraidor, a dos enemigos del Imperio: Bruto y Casio. Para Dante la realidad de este mundo era un trasunto de la realidad más real del trasmundo; por esto, los delitos políticos eran juzgados en el tribunal divino. En las ciudades griegas y en la República romana fue menor la influencia de la religión; las cuestiones que dividían a los ciudadanos eran claramente políticas y no estaban teñidas de teología. Sin embargo, la semejanza con la Antigüedad grecorromana es engañosa; falta en ella un elemento central y que es el signo distintivo, la señal del nacimiento de la edad moderna: la idea de Revolución. Es una idea que no podía surgir sino en nuestra época pues es la heredera de Grecia y del cristianismo, es decir, de la filosofía y del anhelo de redención. En ningún otro período histórico la idea de Revolución ha tenido ese poder de atracción magnética. Las otras civilizaciones y sociedades experimentaron cambios inmensos —tumultos, caídas de dinastías, guerras fratricidas— pero sólo sus grandes mutaciones religiosas pueden compararse con nuestra fascinación ante la Revolución. Es una idea que, durante más de dos siglos, ha hipnotizado a muchas conciencias y a varias generaciones. Ha sido la Estrella Polar que ha guiado nuestras peregrinaciones y el sol secreto que ha iluminado y calentado las vigiliadas de muchos solitarios. En ella se han conjugado las certidumbres de la razón y las esperanzas de los movimientos religiosos.

Desde el momento en que apareció en el horizonte histórico, la Revolución fue doble: razón hecha acto y acto providencial, determinación racional y acción milagrosa, historia y mito. Hija de la razón en su forma más rigurosa y lúcida: la crítica, a imagen de ella, es a un tiempo creadora y destructora; mejor dicho: al destruir, crea. La Revolución es ese momento en que la crítica se transforma en utopía y la utopía encarna en unos hombres y en una acción. El descenso de la razón a la tierra fue una verdadera Epifanía y como tal fue vivida por sus protagonistas y, después, por sus intérpretes. Vivida y no pensada. Para casi todos, la Revolución fue una consecuencia de ciertos postulados racionales y de la evolución general de la sociedad; casi ninguno advirtió que asistían a una resurrección. Ciertamente, la novedad de la Revolución parece absoluta; rompe con el pasado e instauro un régimen racional, justo y radicalmente distinto al antiguo. Sin embargo, esta novedad absoluta fue vista y vivida como un regreso al principio del principio. La Revolución es la vuelta al tiempo del origen, antes de la injusticia, antes de ese momento en que, dice Rousseau, al marcar los límites de un pedazo de tierra, un hombre dijo: *Esto es mío*. Ese día comenzó la desigualdad y, con ella, la discordia y la opresión: la

historia. En suma, la Revolución es un acto eminentemente histórico y, no obstante, es un acto negador de la historia: el tiempo nuevo que instaura es una restauración del tiempo original. Hija de la historia y la razón, la Revolución es la hija del tiempo lineal, sucesivo e irrepetible; hija del mito, la Revolución es un momento del tiempo cíclico, como el giro de los astros y la ronda de las estaciones. La naturaleza de la Revolución es dual pero nosotros no podemos pensarla sino separando sus dos elementos y desechando el mítico como un cuerpo extraño... y no podemos vivirla sino enlazándolos. La pensamos como un fenómeno que responde a las previsiones de la razón; la vivimos como un misterio. En este enigma reside el secreto de su fascinación.

La edad moderna rompió el antiguo vínculo que unía la poesía al mito pero sólo para, inmediatamente después, unirla a la idea de Revolución. Esta idea proclamó el fin de los mitos —y así se convirtió en el mito central de la modernidad. La historia de la poesía moderna, desde el romanticismo hasta nuestros días, no ha sido sino la historia de sus relaciones con ese mito, claro y coherente como una demostración de geometría, turbulento como las revelaciones del antiguo caos. Relaciones inflamadas y extremas, de la seducción al horror, de la devoción al anatema, de la idolatría a la abjuración— toda la gama de las dos grandes pasiones: el amor y la religión. El entusiasmo de Hölderlin ante el joven Bonaparte y la decepción que siente al verlo convertido en el Emperador Napoleón, las simpatías girondinas de Wordsworth y el aborrecimiento que le inspira Robespierre son apenas dos ejemplos de los vaivenes de los románticos alemanes e ingleses ante la Revolución francesa. Esas violentas oscilaciones se repiten a lo largo del siglo XIX ante cada movimiento revolucionario y culminan en el XX con las inmensas y sucesivas oleadas de sentimientos contradictorios —otra vez del fanatismo a la repulsión— que provocó en el mundo entero la prolongada influencia de la Revolución bolchevique. Los movimientos de adhesión que suscitan todas las revoluciones pueden explicarse, en primer término, por la necesidad que sentimos los hombres de remediar y poner fin a nuestra desdichada condición. Hay épocas en que esa necesidad de redención se hace más viva y urgente por el desvanecimiento de las creencias tradicionales. Las antiguas divinidades, carcomidas por la superstición, envilecidas por el fanatismo y roídas por la crítica, se desmoronan; entre los escombros brota la tribu de los fantasmas: aparecen primero como ideas radiantes pero pronto son endiosadas y convertidas en ídolos espantables. Aunque hay otras explicaciones del fenómeno revolucionario —económicas, psicológicas, políticas—, todas ellas, sin ser falsas, dependen esencialmente de este hecho básico. Una fe que nace del vacío que han dejado las

creencias antiguas y que se alimenta, juntamente, de la conciencia de nuestra miseria y de las geometrías de la razón, es coriácea y resistente; cierra los ojos con terquedad lo mismo ante las incoherencias de su doctrina que ante las atrocidades de sus jefes. En esto la fe revolucionaria se parece a la religiosa: ni las matanzas de septiembre de 1792 ni la carnicería de Saint-Barthélemy ni los campos de concentración de Stalin hicieron vacilar las convicciones de los fieles. Sin embargo, hay una diferencia: las creencias revolucionarias están sujetas a la prueba del tiempo, mientras que las religiosas se inscriben en un más allá intocado por el tiempo y sus cambios. Las revoluciones son fenómenos históricos, es decir, temporales. La crítica del tiempo es irrefutable porque es la crítica de la realidad: muestra sin demostrar. Y lo que muestra es que la Revolución comienza como promesa, se disipa en agitaciones frenéticas y se congela en dictaduras sangrientas que son la negación del impulso que la encendió al nacer. En todos los movimientos revolucionarios el tiempo sagrado del mito se transforma inexorablemente en el tiempo profano de la historia. ("Poesía, mito, revolución", [Palabras al recibir el Premio Alexis de Tocqueville, de manos del Presidente Francois Mitterrand, 1989]. En *Obras completas*, Vol. 1. *La casa de la presencia. Poesía e historia*, pp. 521-525.)

La letra y el cetro

Buena parte de este número de *Plural* está dedicado al tema "Los escritores y el poder". Escritores y no intelectuales por dos razones. Una: el campo de nuestra revista es la literatura, no la ciencia ni la técnica. Otra: no todos los intelectuales son escritores pero todos (o casi todos) los escritores son intelectuales. En la figura del escritor se dibuja una ambigüedad que consiste en la combinación, en dosis variables, de rasgos antiguos y modernos. Nos proponemos explorar esa ambigüedad.

[...]

[...] El poeta canta y su canto —narración, descripción o evocación: metáforas y metonimias— es siempre una consagración: himno, lamento, exaltación, condenación, celebración, maldición, burla. Pero desde el alba del mundo moderno, singularmente a partir del siglo XVIII, el canto del poeta, sin cesar de ser canto, se vuelve reflexión y crítica. El escritor —la boca que canta y cuenta— se desdobra en la mente que analiza y desmonta situaciones y personajes. La presentación se interioriza y se transforma en una reflexión sobre aquello que presenta y sobre sí misma. El escritor moderno introduce en la sociedad la crítica de la sociedad. Como, a su vez, el lenguaje es una sociedad, la literatura se convierte en crítica del lenguaje.

Homero nos presenta a la sociedad de los héroes y los reyes: los exalta o los maldice pero no los analiza, al presentarnos a la sociedad francesa de su tiempo, Balzac vuelve problemática, por el análisis, la naturaleza de esa sociedad: no es un misterio que hay que venerar o abominar sino un enigma que debemos descifrar. *La divina comedia* es la pintura del juicio de Dios sobre los hombres: infierno, purgatorio, paraíso; la "Comedia humana", más que el juicio de un hombre sobre los hombres es una inmensa tentativa por explicar a los hombres modernos en su medio *natural*: la ciudad. Expresión de la modernidad y, simultáneamente, condición de la existencia moderna, la ciudad es el verdadero personaje de las grandes obras literarias del siglo XIX y del XX. En su vientre nace, vive y muere el hombre moderno. También sueña: para Baudelaire la ciudad es una pesadilla geométrica de la que ha sido abolido "el vegetal irregular". Una pesadilla que sólo se desvanece, dice Xavier Villaurrutia, a la hora del despertar: la muerte. La ciudad es nuestro mundo y nuestro trasmundo: el lugar donde los hombres, por sus actos, se salvan o se pierden. Estas palabras tenían antes una dimensión ultraterrenal; la modernidad las desacraliza y las inserta en la urbe. Son la vegetación a un tiempo monstruosa y geométrica de los nuevos poderes: la razón, la duda, el análisis. La burguesía es la primera clase que asume el poder no en nombre de un principio intemporal o inamovible sino en nombre del cambio mismo: la razón crítica. Por eso también es la primera clase que no puede fundar su legitimidad: la crítica es su razón de ser, su arma de combate y su llaga incurable.

La ciudad antigua se abría a la eternidad, al cielo o al infierno; la moderna a la historia, a un futuro que a veces se llama *república de los justos* y otras *república de los iguales*. La dignidad de la política proviene de este cambio: deja de ser el arte de ganar o conservar el poder y se transforma en el juego donde se juega el porvenir de los hombres. Un juego que jugamos entre todos y que exige un mínimo de libertad para realizarse. El espacio donde se despliega la libertad política es circo, arena, teatro, tribunal, academia filosófica, laboratorio científico e iglesia al aire libre, todo junto. A veces es un pequeño cuarto donde se reúne en secreto un comité; otras es una plaza abierta donde una multitud enardecida asesina o es asesinada; otras más es un campo de batalla grande como el planeta. El juego de la política colinda por un lado con la filosofía y por el otro con la guerra. De una y otra manera, por las ideas o por las armas, es una forma de la crítica.

En el pasado, se consideraba a la política como la manifestación de las fuerzas que mueven a las sociedades, fuesen éstas las pasiones e intereses humanos o potencias sobrenaturales como el Destino de los paganos o la Providencia cristiana. Fuera del ámbito político, reservado a los menos

(reyes, señores y jefes), se extendía al inmenso dominio público de la religión con sus fiestas, rituales y ceremonias. La modernidad invierte los términos: la política se convierte en el dominio de todos y la religión en asunto de fuero interno. La teología católica y la protestante se habían inclinado sobre el misterio insondable de las relaciones entre la omnipotencia divina y el libre albedrío humano; en la época moderna los filósofos de la historia y los sociólogos disertan sobre la extraña dialéctica que alternativamente une y desune a necesidad y libertad. Incluso para los deterministas, la política es materia de elección, decisión y opinión personales. Así nace una paradoja no menos asombrosa que la del misterio teológico de la libertad cristiana: aunque esté aherrojado por la camisa de hierro de la necesidad histórica o genética, el hombre político es responsable de sus acciones y de sus opiniones. Acto e idea, en la política se alian el amor por el poder y la fascinación por la teoría, la aspiración hacia la justicia y la envidia, la nostalgia por la comunión fraternal y el furor del inquisidor, el apetito por la dominación y el gusto (muy de escritor) por la autoacusación y el desgarrarse las vestiduras en la plaza. Una transposición religiosa.

La historia de la literatura moderna, desde los románticos alemanes e ingleses hasta nuestros días, es la historia de una larga pasión desdichada por la política. De Coleridge a Mayakovski, la Revolución ha sido la gran Diosa, la Amada eterna y la gran Puta de poetas y novelistas. La política llenó de humo el cerebro de Malraux, envenenó los insomnios de César Vallejo, mató a García Lorca, abandonó al viejo Machado en un pueblo de los Pirineos, encerró a Pound en un manicomio, deshonoró a Neruda y Aragón, ha puesto en ridículo a Sartre, le ha dado demasiado tarde la razón a Bretón [...] Pero no podemos renegar de la política; sería peor que escupir contra el cielo: escupir contra nosotros mismos. ("La letra y el cetro". [Texto de presentación del número 13 de *Plural*, 1972, que se recogió después en *El ogro filantrópico*, 1979]. En *Obras completas*, Vol. 8, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, pp. 544-546.)

El escritor y el poder

[...]

Desde el siglo XVIII la política ha substituido a la religión. Las querellas políticas se transforman en disputas teológicas y las diferencias de opinión en herejías. Los inquisidores no vacilan en desenterrar a los reprobos muertos y deshonorar sus nombres. La fiebre religiosa ha hecho de los partidos políticos modernos milicias de fanáticos que se proclaman la encar-

nación de una clase, una raza, una nación o, incluso, de la historia. Las burocracias sacerdotales de la Antigüedad pretendían ser depositarias de un saber sagrado. Ese saber se llamaba antes "secreto de Estado"; ahora, "ortodoxia revolucionaria". Dos formas equivalentes de esa mentira institucional que es la "verdad oficial". Entre nosotros consiste en la monstruosa identificación del PRI con la nación mexicana y su historia. Triple confusión: el PRI es la Nación y la Nación es la Verdad. Los santones de la burocracia comunista son distintos a los santones de la burocracia mexicana: unos juran en nombre de Marx y Lenin, otros de Juárez y *Zapata*, pero todos juran en vano. Los partidos modernos son Iglesias sin religión dirigidas por clérigos blasfemos.

La palabra del escritor tiene fuerza porque brota de una situación de no-fuerza. No habla desde el Palacio Nacional, la tribuna popular o las oficinas del Comité Central: habla desde su cuarto. No habla en nombre de la nación, la clase obrera, la gleba, las minorías étnicas, los partidos. Ni siquiera habla en nombre de sí mismo: lo primero que hace un escritor verdadero es dudar de su propia existencia. La literatura comienza cuando alguien se pregunta: ¿quién habla en mí cuando hablo? El poeta y el novelista proyectan esa duda sobre el lenguaje y por eso la creación literaria es simultáneamente crítica del lenguaje y crítica de la misma literatura. La poesía es *revelación* porque es crítica: abre, descubre, pone a la vista lo escondido las pasiones ocultas, la vertiente nocturna de las cosas, el reverso de los signos. El político representa a una clase, un partido o una nación; el escritor no representa a nadie. La voz del político surge de un acuerdo tácito o explícito entre sus representados; la voz del escritor nace de un desacuerdo con el mundo o consigo mismo, es la expresión del vértigo ante la identidad que se disgrega. El escritor dibuja con sus palabras una falla, una fisura. Y descubre en el rostro del Presidente, el César, el Dirigente Amado y el Padre del Pueblo la misma falla, la misma fisura. La literatura desnuda a los jefes de su poder y así los humaniza. Los devuelve a su mortalidad, que es también la nuestra. ("El escritor y el poder", *El ogro filantrópico* [1979]. En *Obras completas*, Vol. 8, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, pp. 549-550.)

II. Nuestro patrimonialismo: México e Hispanoamérica

La tradición antimoderna

La relación entre sociedad y literatura no es la de causa y efecto. El vínculo entre una y otra es, a un tiempo, necesario, contradictorio e imprevi-

sible. La literatura expresa a la sociedad; al expresarla, la cambia, la contradice o la niega. Al retratarla, la inventa; al inventarla, la revela. La sociedad no se reconoce en el retrato que le presenta la literatura; no obstante, ese retrato fantástico es real: es el del desconocido que camina a nuestro lado desde la infancia y del que no sabemos nada, salvo que es nuestra sombra (¿o somos nosotros la suya?). La literatura es una respuesta a las preguntas sobre sí misma que se hace la sociedad pero esa respuesta es, casi siempre, inesperada: a la obscuridad de una época responde con el brillo enigmático de un Góngora o de un Mallarmé, a la claridad racional de la Ilustración con las visiones nocturnas del romanticismo. El caso de América Latina es un ejemplo de la intrincada complejidad de las relaciones entre historia y literatura. En lo que va del siglo han aparecido, lo mismo en la América hispana que en el Brasil, muchas obras notables, algunas de veras excepcionales, en la poesía y en la prosa de ficción. ¿Se ha logrado algo semejante en materia social y política?

Desde fines del siglo XVIII los mejores y más activos entre los latinoamericanos emprendieron un vasto movimiento de reforma social, política e intelectual. El movimiento aún no termina y se ha desplegado en diversas direcciones, no siempre compatibles. Una palabra define, así sea con cierta vaguedad, a todas estas tentativas dispersas: *modernización*. Al mismo tiempo que las sociedades latinoamericanas se esforzaban por cambiar sus instituciones, costumbres y maneras de ser y de pensar, la literatura hispanoamericana experimentaba cambios no menos profundos. La evolución de la sociedad y la de la literatura han sido correspondientes pero no paralelas y han producido resultados distintos. Alguna vez, al tocar este tema, me pregunté: ¿es realmente moderna la literatura latinoamericana? Respondí que sí lo era, aunque de una manera peculiar: advertía en ella la ausencia del pensamiento crítico que ha fundado al Occidente moderno. En esta ocasión me propongo explorar la otra mitad del tema: ¿son modernas las actuales sociedades latinoamericanas? Y si no lo son o lo son de una manera híbrida e incompleta, ¿por qué? Mi reflexión, claro, no tiene demasiadas pretensiones teóricas; tampoco es un dictamen: es un simple parecer.

Desde hace cerca de dos siglos se acumulan los equívocos sobre la realidad histórica de América Latina. Ni siquiera los nombres que pretenden designarla son exactos: ¿América Latina, América hispana, Iberoamérica, Indoamérica? Cada uno de estos nombres deja sin nombrar a una parte de la realidad. Tampoco son fieles las etiquetas económicas, sociales y políticas. La noción de *subdesarrollo*, por ejemplo, puede ser aplicada a la economía y a la técnica, no al arte, la literatura, la moral o la política. Más vaga aún es la expresión: *Tercer Mundo*, La denominación no sólo es imprecisa sino

engañosa: ¿qué relación hay entre Argentina y Angola, entre Tailandia y Costa Rica, entre Túnez y Brasil? A pesar de dos siglos de dominación europea, ni la India ni Argelia cambiaron de lengua, religión y cultura. Algo semejante puede decirse de Indonesia, Vietnam, Senegal y, en fin, de la mayoría de las antiguas posesiones europeas en Asia y África. Un iranio, un hindú o un chino pertenecen a civilizaciones distintas a la de Occidente. Los latinoamericanos hablamos español o portugués; somos o hemos sido cristianos; nuestras costumbres, instituciones, artes y literaturas descienden directamente de las de España y Portugal. Por todo esto somos un extremo americano de Occidente; el otro es el de los Estados Unidos y el Canadá. Pero apenas afirmamos que somos una prolongación ultramarina de Europa, saltan a la vista las diferencias. Son numerosas y, sobre todo, decisivas.

La primera es la presencia de elementos no europeos. En muchas naciones latinoamericanas hay fuertes núcleos indios; en otras, negros. Las excepciones son Uruguay, Argentina y un poco Chile y Costa Rica. Los indios son, unos, descendientes de las altas civilizaciones precolombinas de México, América Central y Perú; otros, menos numerosos, son los restos de las poblaciones nómadas. Unos y otros, especialmente los primeros, han afinado la sensibilidad y excitado la fantasía de nuestros pueblos; asimismo, muchos rasgos de su cultura, mezclados a los hispánicos, aparecen en nuestras creencias, instituciones y costumbres: la familia, la moral social, la religión, las leyendas y cuentos populares, los mitos, las artes, la cocina. La influencia de las poblaciones negras también ha sido poderosa. En general, me parece, se ha desplegado en dirección opuesta a la de los indios: mientras la de éstos tiende al dominio de las pasiones y cultiva la reserva y la interioridad, la de los negros exalta los valores orgiásticos y corporales.

La segunda diferencia, no menos profunda, procede de una circunstancia con frecuencia olvidada: el carácter peculiar de la versión de la civilización de Occidente que encarnaron España y Portugal. A diferencia de sus rivales —ingleses, holandeses y franceses— los españoles y los portugueses estuvieron dominados durante siglos por el Islam. Pero hablar de dominación es engañoso; el esplendor de la civilización hispanoárabe todavía nos sorprende y esos siglos de luchas fueron también de coexistencia íntima. Hasta el siglo XVI convivieron en la península ibérica musulmanes, judíos y cristianos. Es imposible comprender la historia de España y de Portugal, así como el carácter en verdad único de su cultura, si se olvida esta circunstancia. La fusión entre lo religioso y lo político, por ejemplo, o la noción de *cruzada*, aparecen en las actitudes hispánicas con una coloración más intensa y viva que en los otros pueblos europeos. No es exagerado ver en estos rasgos las huellas, del Islam y de su visión del mundo y de la historia.

La tercera diferencia ha sido, a mi juicio, determinante. Entre los acontecimientos que inauguraron el mundo moderno se encuentra, con la Reforma y el Renacimiento, la expansión europea en Asia, América y África. Este movimiento fue iniciado por los descubrimientos y conquistas de los portugueses y los españoles. Sin embargo, muy poco después, y con la misma violencia, España y Portugal se cerraron y, encerrados en sí mismos, negaron a la naciente modernidad. La expresión más completa, radical y coherente de esa negación fue la Contrarreforma. La monarquía española se identificó con una fe universal y con una interpretación única de esa fe. El monarca español fue un híbrido de Teodosio el Grande y de Abderramán III, primer califa de Córdoba. (Lástima que los reyes españoles hayan imitado más la sectaria política del primero que la tolerancia del segundo.) Así, mientras los otros Estados europeos tendían más y más a representar a la nación y a defender sus valores particulares, el Estado español confundió su causa con la de una ideología. La evolución general de la sociedad y de los Estados tendía a la afirmación de los intereses particulares de cada nación, es decir, despojaba a la política de su carácter sagrado y la relativizaba. La idea de la misión universal del pueblo español, defensor de una doctrina reputada justa y verdadera, era una supervivencia medieval y árabe; injertada en el cuerpo de la monarquía hispánica, comenzó por inspirar sus acciones pero acabó por inmovilizarla. Lo más extraño es que esta concepción teológico-política haya reaparecido en nuestros días. Aunque ahora no se identifica con una revelación divina: se presenta con la máscara de una supuesta ciencia universal de la historia y la sociedad. La verdad revelada se ha vuelto "verdad científica" y no encarna ya en una Iglesia y un Concilio sino en un Partido y un Comité. [...] ("América Latina y la democracia", *Tiempo nublado* [1983]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 73-76.)

Independencia, modernidad, democracia

Desde la segunda mitad del siglo XVIII las nuevas ideas penetraron, lentamente y con timidez, en España y en sus posesiones ultramarinas. En la lengua española tenemos una palabra que expresa muy bien la índole de este movimiento, su inspiración original y su limitación: *europeizar* . La renovación del mundo hispánico, su modernización, no podía brotar de la implantación de principios propios y elaborados por nosotros sino de la adopción de ideas ajenas, las de la Ilustración europea. De ahí que *europeizar* haya sido empleado como sinónimo de "modernizar"; años después apareció otra

palabra con el mismo significado: *americanizar*. Durante todo el siglo XIX, lo mismo en la península ibérica que en América Latina, las minorías ilustradas intentaron por distintos medios, muchos de ellos violentos, cambiar a nuestros países, dar el salto hacia la modernidad. Por esto la palabra *revolución* fue también sinónimo de "modernización". Nuestras guerras de Independencia pueden y deben verse desde esta perspectiva: su objetivo no era sólo la separación de España sino, mediante un salto revolucionario, transformar a los nuevos países en naciones realmente modernas. Éste es un rasgo común a todos los movimientos separatistas, aunque cada uno haya tenido, según la región, características distintas.

El modelo que inspiró a los revolucionarios latinoamericanos fue doble: la Revolución de Independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa. En realidad, puede decirse que el siglo XIX comienza con tres grandes revoluciones: la norteamericana, la francesa y la de las naciones latinoamericanas. Las tres triunfaron en los campos de batalla pero sus resultados políticos y sociales fueron distintos en cada caso. En los Estados Unidos apareció la primera sociedad plenamente moderna, aunque manchada por la esclavitud de los negros y el exterminio de los indios. A pesar de que en Francia la nación sufrió cambios substanciales y radicales, la nueva sociedad surgida de la Revolución, como lo ha mostrado Tocqueville, continuó en muchos aspectos a la Francia centralista de Richelieu y Luis XIV. En América Latina los pueblos conquistaron la independencia y comenzaron a gobernarse a sí mismos; sin embargo, los revolucionarios no lograron establecer, salvo en el papel, regímenes e instituciones de verdad libres y democráticos. La Revolución norteamericana fundó a una nación; la francesa cambió y renovó a la sociedad; las revoluciones de América Latina fracasaron en uno de sus objetivos centrales: la modernización política, social y económica.

Las Revoluciones de Francia y los Estados Unidos fueron la consecuencia de la evolución histórica de ambas naciones; los movimientos latinoamericanos se limitaron a adoptar doctrinas y programas ajenos. Subrayo: adoptar, no adaptar. En América Latina no existía la tradición intelectual que, desde la Reforma y la Ilustración, había formado las conciencias y las mentes de las élites francesas y norteamericanas; tampoco existían las clases sociales que correspondían, históricamente, a la nueva ideología liberal y democrática. Apenas si había clase media, y nuestra burguesía no había rebasado la etapa mercantilista. Entre los grupos revolucionarios de Francia y sus ideas había una relación orgánica y lo mismo puede decirse de la Revolución norteamericana; entre nosotros, las ideas no correspondían a las clases. Las ideas tuvieron una función de máscara; así se convirtieron en

una ideología, en el sentido negativo de esta palabra, es decir, en velos que interceptan y desfiguran la percepción de la realidad. La ideología convierte a las ideas en máscaras: ocultan al sujeto y, al mismo tiempo, no lo dejan ver la realidad. Engañan a los otros y nos engañan a nosotros mismos.

La Independencia latinoamericana coincide con un momento de extrema postración del Imperio español. En España la unidad nacional se había hecho no por la fusión de los distintos pueblos de la península ni por su voluntaria asociación sino a través de una política dinástica hecha de alianzas y anexiones forzadas. La crisis del Estado español, precipitada por la invasión napoleónica, fue el comienzo de la disgregación. Por esto el movimiento emancipador de las naciones hispanoamericanas (el caso de Brasil es distinto), debe verse también como un proceso de disgregación. A la manera de una nueva puesta en escena de la vieja historia hispanoárabe con sus jeques revoltosos, muchos de los jefes revolucionarios se alzaron con las tierras liberadas como si las hubiesen conquistado. Los límites de algunas de las nuevas naciones coincidieron con los de los ejércitos liberadores. El resultado fue la atomización de regiones enteras, como la América Central y las Antillas. Los caudillos inventaron países que no eran viables ni en lo político ni en lo económico y que, además, carecían de verdadera fisonomía nacional. Contra las previsiones del sentido común, han subsistido gracias al azar histórico y a la complicidad entre las oligarquías locales, las dictaduras y el imperialismo.

La dispersión fue una cara de la medalla; la otra, la inestabilidad, las guerras civiles y las dictaduras. A la caída del Imperio español y de su administración, el poder se concentró en dos grupos: el económico en las oligarquías nativas y el político en los militares. Las oligarquías eran impotentes para gobernar en nombre propio. Bajo el régimen español la sociedad civil, lejos de crecer y desarrollarse como en el resto de Occidente, había vivido a la sombra del Estado. La realidad central en nuestros países, como en España, ha sido el sistema patrimonialista. En ese sistema el jefe de gobierno —príncipe o virrey, caudillo o presidente— dirige al Estado y a la nación como una extensión de su patrimonio particular, esto es, como si fuesen su casa. Las oligarquías, compuestas por latifundistas y comerciantes, habían vivido supeditadas a la autoridad y carecían tanto de experiencia política como de influencia en la población. En cambio, la ascendencia de los clérigos era enorme y, en menor grado, la de los abogados, médicos y otros miembros de las profesiones liberales. Estos grupos —germen de la clase intelectual moderna— abrazaron inmediatamente y con fervor las ideologías de la época; unos fueron liberales y otros conservadores. La otra fuerza, la decisiva, era la de los militares. En países sin experiencia demo-

crática, con oligarquías ricas y gobiernos pobres, la lucha entre las facciones políticas desemboca fatalmente en la violencia. Los liberales no fueron menos violentos que los conservadores, o sea que fueron tan fanáticos como sus adversarios. La guerra civil endémica produjo el militarismo y el militarismo a las dictaduras.

[...] Cornelius Castoriadis ha mostrado que la democracia es una verdadera *creación* política, es decir, un conjunto de ideas, instituciones y prácticas que constituyen una *invención* colectiva. La democracia ha sido inventada dos veces, una en Grecia y otra en Occidente. En ambos casos ha nacido de la conjunción entre las teorías e ideas de varias generaciones y las acciones de distintos grupos y clases, como la burguesía, el proletariado y otros segmentos sociales. La democracia no es una superestructura: es una creación popular. Además, es la condición, el fundamento de la civilización moderna. De ahí que, entre las causas sociales y económicas que se citan para explicar los fracasos de las democracias latinoamericanas, sea necesario añadir aquella a la que me he referido más arriba: la falta de una corriente intelectual crítica y moderna. No hay que olvidar, por último, la inercia y la pasividad, esa inmensa masa de opiniones, hábitos, creencias, rutinas, convicciones, ideas heredadas y usos que forman la tradición de los pueblos. Hace ya un siglo Pérez Galdós, que había meditado mucho sobre esto, ponía en labios de uno de sus personajes, un liberal lúcido, estas palabras: "Vemos el instantáneo triunfo de la idea verdadera sobre la falsa en la esfera del pensamiento, y creemos que con igual rapidez puede triunfar la idea sobre las costumbres. Las costumbres las ha hecho el tiempo con tanta paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo, trabajando un día y otro, las puede destruir. No se derriban montes a bayonetazos".

Esta rápida descripción sería incompleta si no mencionase a un elemento extraño que, simultáneamente, precipitó la desintegración y fortificó a las tiranías: el imperialismo norteamericano. Ciertamente, la fragmentación de nuestros países, las guerras civiles, el militarismo y las dictaduras no han sido una invención de los Estados Unidos. Pero ellos tienen una responsabilidad primordial porque se han aprovechado de este estado de cosas para lucrar, medrar y dominar. Han fomentado las divisiones entre los países, los partidos y los dirigentes; han amenazado con el uso de la fuerza, y no han vacilado en utilizarla, cada vez que han visto en peligro sus intereses; según su conveniencia, han ayudado a las rebeliones o han fortificado a las tiranías. Su imperialismo no ha sido ideológico y sus intervenciones han obedecido a consideraciones de orden económico y de supremacía política. Por todo esto, los Estados Unidos han sido uno de los mayores obstáculos con que hemos tropezado en nuestro empeño por modernizarnos. Es trágico

porque la democracia norteamericana inspiró a los padres de nuestra Independencia y a nuestros grandes liberales, como Sarmiento y Juárez. Desde el siglo XVIII la modernización ha querido decir, para nosotros, democracia e instituciones libres; el arquetipo de esa modernidad política y social fue la democracia de los Estados Unidos. Némesis histórica: los Estados Unidos han sido, en América Latina, los protectores de los tiranos y los aliados de los enemigos de la democracia. ("América Latina y la democracia", *Tiempo nublado* [1984]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 77-81).

Defensa de la democracia

[...]

En la situación de la América Central está inscrita, como en clave, la historia entera de nuestros países. Descifrarla es contemplarnos, leer el relato de nuestros infortunios. El primero, de fatídicas consecuencias, fue el de la Independencia: al liberarnos, nos dividió. La fragmentación multiplicó a las tiranías y las luchas entre los tiranos hicieron más fácil la intrusión de los Estados Unidos. Así, la crisis centroamericana presenta dos caras. Una: la fragmentación produjo la dispersión, la dispersión la debilidad y la debilidad ha culminado hoy en una crisis de la independencia: América Central es un campo de batalla de las potencias. Otra: la derrota de la democracia significa la perpetuación de la injusticia y de la miseria física y moral, cualquiera que sea el ganador, el coronel o el comisario. Democracia e independencia son realidades complementarias e inseparables: perder a la primera es perder a la segunda y viceversa. Hay que ayudar a los centroamericanos a ganar la doble batalla: la de la democracia y la de la independencia. Tal vez no resulte impertinente reproducir la conclusión del artículo a que aludí más arriba: "La política internacional de México se ha fundado tradicionalmente en el principio de no intervención... Fue y es un escudo jurídico, un arma legal. Nos ha defendido y con ella hemos defendido a otros. Pero hoy esa política es insuficiente. Sería incomprensible que nuestro gobierno cerrase los ojos ante la nueva configuración de fuerzas en el continente americano. Ante situaciones como las que podrían advenir en América Central no basta con enunciar doctrinas abstractas de orden negativo: tenemos principios e intereses que defender en esa región. No se trata de abandonar el principio de no intervención sino de darle un contenido positivo: queremos regímenes democráticos y pacíficos en nuestro continente. Queremos amigos, no agentes armados de un poder imperial".

Los problemas de la América Latina, se dice, son los de un continente subdesarrollado. El término es equívoco: más que una descripción es un juicio. Dice pero no explica. Y dice poco: ¿subdesarrollo en qué, por qué y en relación con qué modelo o paradigma? Es un concepto tecnocrático que desdeña los verdaderos valores de una civilización, la fisonomía y el alma de cada sociedad. Es un concepto etnocentrista. Esto no significa desconocer los problemas de nuestros países: la dependencia económica, política e intelectual del exterior, las inicuas desigualdades sociales, la pobreza extrema al lado de la riqueza y el despilfarro, la ausencia de libertades públicas, la represión, el militarismo, la inestabilidad de las instituciones, el desorden, la demagogia, las mitomanías, la elocuencia hueca, la mentira y sus máscaras, la corrupción, el arcaísmo de las actitudes morales, el machismo, el retardo en las ciencias y en las tecnologías, la intolerancia en materia de opiniones, creencias y costumbres. Los problemas son reales, ¿lo son los remedios? El más radical, después de veinticinco años de aplicación, ha dado estos resultados: los cubanos son hoy tan pobres o más que antes y son mucho menos libres; la desigualdad no ha desaparecido: las jerarquías son distintas pero no son menos sino más rígidas y férreas; la represión es como el calor: continua, intensa y general; la isla sigue dependiendo, en lo económico, del azúcar y, en lo político, de Rusia. La Revolución cubana se ha petrificado: es una losa de piedra caída sobre el pueblo. En el otro extremo las dictaduras militares han perpetuado el desastroso e injusto estado de cosas, han abolido las libertades públicas, han practicado una cruel política de represión, no han logrado resolver los problemas económicos y en muchos casos han agudizado los sociales. Y lo más grave: han sido y son incapaces de resolver el problema político central de nuestras sociedades: el de la sucesión, es decir, el de la legitimidad de los gobiernos. Así, lejos de suprimir la inestabilidad, la cultivan.

La democracia latinoamericana llegó tarde y ha sido desfigurada y traicionada una y otra vez. Ha sido débil, indecisa, revoltosa, enemiga de sí misma, fácil a la adulación del demagogo, corrompida por el dinero, roída por el favoritismo y el nepotismo. Sin embargo, casi todo lo bueno que se ha hecho en América Latina, desde hace un siglo y medio, se ha hecho bajo el régimen de la democracia o, como en México, *hacia* la democracia. Falta mucho por hacer. Nuestros países necesitan cambios y reformas, a un tiempo radicales y acordes con la tradición y el genio de cada pueblo. Allí donde se ha intentado cambiar las estructuras económicas y sociales dismantelando al mismo tiempo las instituciones democráticas, se ha fortificado a la injusticia, a la opresión y a la desigualdad. La causa de los obreros requiere, ante todo, libertad de asociación y derecho de huelga: esto es lo primero que

le arrebatan sus liberadores. Sin democracia los cambios son contraproducentes; mejor dicho: no son cambios. En esto la intransigencia es de rigor y hay que repetirlo: los cambios son inseparables de la democracia. Defenderla es defender la posibilidad del cambio; a su vez, sólo los cambios podrán fortalecer a la democracia y lograr que al fin encarne en la vida social. Es una tarea doble e inmensa. No solamente de los latinoamericanos: es un quehacer de todos. La pelea es mundial. Además, es incierta, dudosa. No importa: hay que pelearla. ("América Latina y la democracia", *Tiempo nublado* [1983]. En *Obras completas*, Vol. 9, *ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 93-95).

Modernidad "impuesta"

[...]

—*Hay grandes discusiones sobre si llegó la modernidad a América Latina y en qué forma... ¿No cree usted que lo que llegó a América Latina fue, más bien, una idea de la modernidad y no la modernidad misma?*

—De esto podemos hablar más tarde. Para saber en qué consiste la modernidad en América Latina hay que pensar primero en sus orígenes. Un historiador mexicano, Edmundo O'Gorman, ha señalado con perspicacia que, antes de la llegada de los españoles, no existía lo que llamamos América. En efecto, los nómadas que poblaban las llanuras de lo que es ahora Argentina y Chile, no tenían noticia ni conocimiento de las tribus que habitaban el Amazonas y menos aún de las altas culturas de Perú, Bolivia y México. Lo mismo sucedía con las tribus del norte del continente. Las civilizaciones más desarrolladas de América, la mesoamericana y la incaica, no se conocían entre ellas. Nuestra América, la que habla español y portugués, se constituye como una unidad histórica bajo la dominación de las coronas de España y Portugal. No podemos entender nuestra historia si no entendemos esto. La cuestión del origen es central. Aquí entra el tema de la modernidad. Y entra de dos maneras. La primera se refiere a la actualidad de nuestro pasado: las culturas son realidades que resisten con inmensa vitalidad a los accidentes de la historia y del tiempo. Nuestro pasado indio y español está aún vivo. Pero la modernidad no nació de ese pasado sino frente e incluso en contra. La modernidad, la nuestra, vino de fuera y comenzó como una lucha. La segunda, ligada estrechamente a la anterior, se refiere al carácter peculiar de la cultura hispánica en el mundo moderno. España representa, en el alba de la modernidad, en el siglo XVI, una versión muy singular de Occidente. Por una parte, inaugura la modernidad con los viajes de exploración, los descubrimientos y las conquistas. España y Portugal inician la expansión de Europa, uno de los

hechos decisivos de la modernidad. Por otra, un poco más tarde, se cierran a Europa y a la modernidad con la Contrarreforma.

La otra gran nación europea que penetró en América fue Inglaterra. Estaba ligada a un fenómeno totalmente distinto: al protestantismo y al nacimiento de la democracia moderna. La historia de Inglaterra y de Holanda —potencia esta última que tuvo importancia en la primera época de América— sería impensable sin la Reforma. El protestantismo ha sido uno de los fundamentos del individualismo moderno y de la democracia política. De ahí que la democracia, en los Estados Unidos, haya sido primero de tipo religioso. Así se dibuja, desde el principio, la gran oposición que divide a la América española y lusitana de la mitad angloamericana. La nuestra nace con la Contrarreforma, tiene un concepto jerárquico de la sociedad, su visión del Estado es la de la monarquía según los teólogos neo-tomistas (no la del absolutismo francés, como se cree generalmente) y, en fin, su actitud frente a la modernidad naciente es polémica. La América sajona nace con los valores de la Reforma y del libre examen, profesa una suerte de embrionaria democracia religiosa (es antipapista, antirromana) y se identifica con la modernidad que comienza. Ambas son proyecciones de dos excentricidades europeas, la inglesa y la hispánica, una isla y una península. Entender esto es comenzar a comprender nuestra historia.

[...]

—Allí hay un punto interesantísimo, y es que estos caudillos-dictadores-libertadores llegaron con la idea de la modernidad, de la libertad, de la igualdad, en fin, de la democracia en la cabeza, pero no la aplicaron. ¿Hasta qué punto eso marcó un abismo entre ideas y realidad que caracterizará a nuestras clases políticas, en las que sólo se podrá encontrar una idea de modernidad, pero en el marco de un gran anacronismo práctico?

—Exactamente. Sin embargo, quizá debemos matizar un poco todo esto. Las ideas de la Ilustración sirvieron para fundar y justificar los movimientos de independencia en América del Sur. El caso de México fue un poco distinto. Si se leen con cuidado y sin prejuicios los textos de los primeros jefes insurgentes mexicanos, se percibe que los argumentos fueron tomados sobre todo de los teólogos españoles neotomistas. Pienso, sobre todo, en la afirmación de que la soberanía reside originalmente en el pueblo, de lo que se desprende, si el soberano es injusto o ilegítimo, el derecho a la sublevación. El jesuita Mariana justificó, incluso, el regicidio. Un pintoresco e inteligentísimo clérigo, Fray Servando Teresa de Mier, usó estas ideas para justificar la revolución de independencia de México. Según Fray Servando, Nueva España era uno de los reinos que integraban la corona española, como Aragón, León y los otros; la usurpación napoleónica, al romper

el pacto, había devuelto su soberanía al pueblo novohispano. En consecuencia, el pueblo de Nueva España, al recobrar su soberanía, podría separarse de la corona de Castilla y escoger sus propias autoridades. Era un razonamiento que tenía muy poco que ver con las proclamas de la Revolución francesa y que venía directamente de la teología neotomista. Unos años después se adoptaron las ideas de la modernidad. Los modelos fueron la Revolución de independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa. Pero su adopción fue irreflexiva, un acto de imitación, un expediente. En México, como en los otros países, la modernidad republicana y democrática fue una ideología importada, una máscara. Resumen: la revolución de los caudillos de la Independencia obedeció a la lógica de los imperios en desintegración; los caudillos escogieron, casi siempre con buena fe, la ideología más a la mano, la que estaba en boga en aquellos años. Aquí aparece la gran hendedura: no había una relación orgánica entre esa ideología y la realidad hispanoamericana. Las ideas nuevas deben ser la expresión de las aspiraciones de la sociedad y, por tanto, tienen que ser pensadas y diseñadas para resolver sus problemas y responder a sus necesidades. Así pues, es indispensable que, antes de la acción política, las proclamas y los programas, la colectividad experimente un cambio interno. Un cambio en las conciencias, las creencias, las costumbres y, en fin, en la mentalidad profunda de los agentes de la historia: los pueblos y sus dirigentes. La Revolución francesa es impensable sin el gran cambio intelectual y moral del siglo XVIII. Fue una mutación vasta y honda, que abarcó todos los dominios, de las ideas al erotismo. Ni España ni sus colonias experimentaron ese cambio fundamental que transformó al resto de Europa en el siglo XVIII. En realidad, no tuvimos siglo XVIII: ni Kant ni Hume ni Rousseau ni Voltaire. Tampoco vivimos, salvo superficialmente, los cambios en el gusto, los sentimientos, la sexualidad y, en una palabra, la cultura de esa gran época. Lo que tuvimos fue la superposición de una ideología universal, la de la modernidad, impuesta sobre la cultura tradicional. El ejemplo mayor es la familia, que es el núcleo y el alma de cada sociedad. Cambiaron nuestras constituciones y nuestros regímenes pero la familia indoeuropea siguió siendo la misma. La familia, en México, ha sido la fuente de uno de nuestros vicios públicos más arraigados: el patrimonialismo. Creo que entre ustedes [los chilenos] pasa lo mismo. ("América en plural y en singular". "El baile de los enmascarados" [entrevista con Sergio Marras, publicada en Sergio Marras, *América Latina: marca registrada*, 1992]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 138-141.)

La historia moderna de México, como la de los otros países hispanoamericanos, está marcada por el fracaso de nuestras guerras de Independen-

cia. Logramos liberarnos políticamente de España pero no pudimos cambiar nuestras sociedades ni logramos instaurar en nuestras tierras instituciones realmente democráticas. La fachada republicana cubrió una realidad arcaica y atroz. El tema de la dificultad que han experimentado y experimentan los países hispánicos y lusitanos para adoptar y adaptar los principios democráticos debería ser el tema central de los estudios históricos y sociales en América Latina, España y Portugal. No ha sido así y, aunque parezca increíble, todavía no sabemos por qué las instituciones democráticas no han sido viables en la mayoría de nuestros países. Se habla mucho de nuestro subdesarrollo económico y en los últimos tiempos el subdesarrollo y la dependencia se han convertido en los chivos expiatorios de todas nuestras fallas. No niego al subdesarrollo y a la dependencia pero observo que pocos se han preguntado si existe o no una relación entre ese subdesarrollo y nuestra vida política. La modernidad no se mide exclusiva ni primordialmente por el número de fábricas y de máquinas sino por el desarrollo de la crítica intelectual y política. Probablemente la pobreza de nuestra tradición científica y filosófica tiene el mismo origen que nuestra pobre tradición democrática. Nuestra historia está infestada de caudillos como las aguas del golfo de México de tiburones y nuestra historia intelectual de canónigos quemaherejes, jacobinos cortacabezas y marxistas con vocación de carceleros. ("A cinco años de Tlatelolco", Prólogo a la edición en inglés del libro de Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco* [1973]. En *Obras completas*, Vol. 8. *El Peregrino en su patria. Historia y política de México*, p. 332.)

En los últimos años hemos asistido a la resurrección de la democracia en los pueblos de nuestra cultura: España, Brasil, Argentina, Uruguay y Portugal. Se han fortalecido asimismo otras democracias hispanoamericanas: Venezuela, caso ejemplar como el de Costa Rica, Colombia, Perú, Ecuador y República Dominicana. En Guatemala, Panamá, El Salvador, Honduras y Bolivia está en marcha el proceso democratizador. Las únicas excepciones son Chile, Paraguay, Cuba y Nicaragua. A mí me parece que en este grupo de naciones democráticas están los verdaderos amigos de México. Nos unen a ellos, en primer término, la historia y la cultura; en segundo y no menos poderosamente la comunidad de intereses políticos y la aspiración hacia la democracia. De ahí que, también desde esta perspectiva, sea más y más urgente acelerar el proceso democrático de nuestro país. De otro modo correremos el riesgo de quedarnos solos en el continente, en compañía de unas cuantas dictaduras, rojas o blancas (en verdad todas son negras). Con frecuencia se critica en el exterior a nuestro gobierno por la disparidad que muchos advierten entre los principios internacionales que

proclama y su política en el interior del país. No me refiero a la crítica de los norteamericanos sino a la de muchos demócratas y socialdemócratas latinoamericanos y europeos. Estas críticas son casi siempre justas: nuestra evolución hacia formas más democráticas ha sido incierta y demasiado lenta. Comenzó en 1970, después de los sucesos de 1968, y los avances han sido, aunque positivos, todavía insuficientes.

A esta lentitud debe añadirse otra circunstancia: el peso excesivo que tiene en México la ideología. Sin cesar recurrimos a los "principios"; lo menos que se puede decir es que esos principios no son verdades inmutables: fueron la expresión circunstancial e histórica de una política ante ciertas realidades. Cuando las realidades cambian, hay que cambiar, no los principios sino la política, que no es sino un *modus operandi*. Tal vez convendría que viésemos con un poco más de atención y simpatía lo que hace hoy el gobierno socialista de España en materia de política internacional: el sano realismo no está reñido ni con la democracia ni con el socialismo. Es el camino que hoy emprenden también Brasil y Argentina. Diré, en fin, que la fidelidad a la democracia implica deberes internacionales. Es indudable que nuestras críticas a la política de los Estados Unidos, casi siempre justificadas, tendrían más fuerza si se nos oyese con más frecuencia criticar también la expansión soviética.

Hace unos años Cornelius Castoriadis publicó un ensayo en *Le Monde* sobre la defensa de Europa y la democracia. A pesar de haber sido pensado y escrito para un público europeo, la revista *Vuelta* lo reprodujo en su número 79 porque contenía más de una reflexión aplicable a México y a la América Latina. Castoriadis se enfrenta a las simplificaciones de la derecha y de la izquierda tanto como a las de los pacifistas y los ecologistas. Muchos de estos últimos —como tantos intelectuales latinoamericanos— pretenden equiparar el totalitarismo soviético con el imperialismo norteamericano. Castoriadis deshace el equívoco y muestra que la defensa de Europa significa, en realidad, la defensa de unas ideas y de unas instituciones que nacieron en ese continente pero que se han extendido por todo el mundo. Dice Castoriadis:

Lo que está hoy mortalmente amenazado en su esencia no es el imperialismo norteamericano ni los regímenes que de él dependen. El reemplazo de Norteamérica por la URSS no haría otra cosa que llevar el sistema de dominación a su perfección. Lo que está amenazado es el componente democrático de las sociedades europeas, lo que ese componente contiene como memoria, germen y esperanza para todos los pueblos del mundo... Este componente está amenazado en primer lugar, tanto militar como políticamente, por la *estato-
cracia* soviética, cuya dinámica interna la impulsa a la dominación

mundial y que ve como un peligro mortal la existencia de sociedades en donde rige un sistema de libertades y derechos efectivos.

Pero esta defensa, según lo subraya Castoriadis una y otra vez, no significa ni complicidad con las dictaduras reaccionarias de América Latina y de otras partes ni con la política exterior de los Estados Unidos y de otras naciones de Occidente que han cerrado los ojos ante esos regímenes autoritarios, cuando no los han protegido descaradamente.

En el caso de México —lo mismo puede decirse de los otros países de América Latina— los principios democráticos fueron implantados, en primer término, por los españoles: ayuntamientos, audiencias, visitadores, juicios de residencia y otras formas de autogobierno y de crítica del poder. Estas semillas democráticas fueron desarrolladas y radicalizadas, sucesivamente, por los "ilustrados" del siglo XVIII y, sobre todo, por los hombres que lucharon por la independencia de nuestro país y por los que consumaron, en los siglos XIX y XX, la reforma política democrática. En este sentido la democracia mexicana —o más exactamente: los siempre amenazados islotes democráticos del México contemporáneo— ha sido una recreación original, con frecuencia heroica, de unos principios descubiertos por los pueblos y los intelectuales europeos en su lucha contra las distintas formas de dominación que ha conocido el hombre desde su origen. En México la defensa de la democracia es la defensa de la herencia de Hidalgo, Morelos, Juárez y Madero. Así, no debe confundirse con la defensa del imperialismo norteamericano ni con la de los regímenes militares conservadores de América Latina. Tampoco puede confundirse con la complicidad, activa o pasiva, ante la expansión del totalitarismo soviético en nuestro continente.

La crisis del sistema capitalista mundial, como lo predijo, entre otros, Karl Marx, se resolvió en 1917 con la aparición de un nuevo tipo de sociedad. Contra las previsiones del mismo Marx y de los revolucionarios rusos, la nueva sociedad no es (ni lo fue nunca) socialista. Tampoco es, como se empeñan en afirmar algunos intelectuales de izquierda, una degeneración burocrática del Estado obrero y menos aún una sociedad en tránsito hacia el socialismo. Es una nueva forma de dominación material, política y económica más total y despiadada que la del capitalismo oligárquico; es un despotismo más cruel que el de las dictaduras tradicionales. El capitalismo ha convivido con la democracia; la ha deformado pero no ha logrado suprimirla. El comunismo soviético la ha extirpado de raíz y así ha cerrado la posibilidad de una liberación de los hombres.

El totalitarismo nació en Europa, como la democracia. Nació dos veces, una en Alemania y otra en la Unión Soviética. La versión nazi fue

derrotada pero en la URSS el totalitarismo se afianzó, creció y se ha extendido por los cinco continentes. Es ya un imperio. El agente más activo y eficaz de la expansión del totalitarismo soviético en América Latina es el régimen de Fidel Castro, que reproduce la estructura burocrático-militar del modelo soviético. La política de México en América Central ha tenido siempre por objeto contener o limitar las intervenciones de Estados Unidos. Ahora, en las nuevas circunstancias de esa región, sin renunciar a los principios de no intervención y de autodeterminación, que han sido nuestro escudo jurídico, debemos tener en cuenta la presencia activa de la Unión Soviética a través de Cuba. La lucha de los pueblos centroamericanos contra las dictaduras militares y las oligarquías reaccionarias es justa pero sería desastroso que, como ha ocurrido en Nicaragua, los movimientos populares fuesen confiscados por minorías empeñadas en implantar en esas tierras dictaduras burocrático-militares a la cubana. La instauración de regímenes de ese tipo en América Central no sería el preludio de la reunificación de las seis repúblicas sino, por la explosiva combinación de nacionalismo y mesianismo revolucionario, el comienzo de nuevas guerras intestinas, como ocurrió en Indochina. Así, tanto por consideraciones de seguridad nacional como por lealtad a los principios democráticos, nuestra política debe favorecer en la América Central a aquellos movimientos y aquellos gobiernos que propugnen cambios sociales sin renunciar a la democracia y al pluralismo. ("Contrarronda", *México en la obra de Octavio Paz*, Vol. 1. 1986. *El Peregrino en su patria*. En *Obras completas*, Vol. 9. *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 124-127.)

La pasión nacionalista: América Latina y Rusia

¿Por qué nos dividimos? Es un enigma que nuestros historiadores no han sido todavía capaces de descifrar. Hay explicaciones parciales, como la de la lejanía entre una región y otra. Es una explicación insuficiente y que debe completarse añadiendo otros factores de orden político, militar, económico y social. Sin pretender dar una explicación global, voy a apuntar, de modo un poco desordenado, algunas de la causas de nuestra desunión. Naturalmente, no tocaré la que quizá fue determinante: el *carácter* de nuestra gente, es decir, lo que los historiadores antiguos llamaban el "genio de los pueblos". Es un tema abismal. Sobre esto me limitaré a decir que el carácter, lo mismo el de los individuos que el de las colectividades, está marcado —aunque no determinado— por su pasado y por su historia. En el caso de Hispanoamérica las tendencias centrífugas y separatistas de los

pueblos (y el ánimo díscolo y peleonero en los individuos) me parece que son una herencia hispanoárabe, aunque también eran belicosas las naciones indias.

El movimiento de Independencia probablemente habría fracasado si no hubiese coincidido con otro fenómeno: la quiebra del Estado español. Más exactamente, la quiebra de su centro político, militar, administrativo y económico: el gobierno monárquico de Madrid. La ocupación de la península por las tropas de Napoleón, la abdicación de Carlos IV y de Fernando VII y la ascensión al trono de José Bonaparte aceleraron el desmembramiento del cuerpo enfermo del imperio. La monarquía perdió, simultáneamente, fuerza militar y legitimidad política. El único Estado que conocían los hispanoamericanos era el de la monarquía borbónica de Madrid; al derrumbarse, comenzó el caos. Aquí aparecen otros dos factores de dispersión. En primer término, las ambiciones de los libertadores y los otros caudillos, muy en la tradición hispanoárabe de "alzarse con las tierras conquistadas". En esta época aparece nuestra enfermedad histórica: el caudillismo. La segunda causa de separación y desunión: los intereses de las oligarquías locales.

La combinación de todos estos factores dio por resultado que cada uno de los antiguos reinos y capitanías generales se dividiese. El continente latinoamericano —de nuevo: con la excepción de Brasil— se disgregó en muchas repúblicas independientes. Algunas fueron creaciones artificiales, como Uruguay; otras fueron inventadas por la acción común de los caudillos, las oligarquías y el imperialismo norteamericano. Me refiero a las naciones de América Central y las Antillas. Ninguna de ellas, aislada, posee viabilidad política y económica; la historia ha mostrado que su soberanía es frágil y no pocas veces ha sido ilusoria. Tampoco ninguna tiene clara fisonomía nacional: ¿qué distingue a un salvadoreño de un hondureño o de un guatemalteco?, ¿qué a un cubano de un portorriqueño o de un dominicano? Esos países, para sobrevivir, tendrán que unirse.

El caso del Imperio ruso —heredado y agrandado por los comunistas pero no redimido de sus rasgos más opresores— es muy distinto al del español. Las viejas nacionalidades sometidas por el zarismo y el comunismo nunca perdieron sus características propias y sus tradiciones culturales, lingüísticas y religiosas. Al comenzar el siglo XX menos de la mitad de la población del Imperio zarista era de lengua rusa y de religión ortodoxa. La situación no varió esencialmente bajo la dominación comunista. De ahí que la quiebra del Estado creado por Lenin y sus compañeros en 1917 haya producido una inmediata rebelión de las naciones sometidas. En la Unión Soviética, a la inversa de 19 que sucedió en América Latina, cada pueblo

que reclama su independencia posee una fisonomía nacional propia, una lengua y una cultura. Son naciones que lucharon contra los persas y los romanos, los bizantinos y los tártaros, los polacos, los alemanes y los rusos. No hay, en consecuencia, el peligro de que los jefes y las facciones inventen nuevas repúblicas; en cambio, es muy real la amenaza de disturbios y guerras entre las diversas naciones. Los odios nacionales y religiosos son muy antiguos en esos países.

La pasión nacionalista es una pasión sangrienta que nos lleva a matar al enemigo o al suicidio. Aunque no debemos cerrar los ojos ante el poder de esta pasión sombría (lo que pasa en Yugoslavia es una advertencia), no es quimérico pensar que quizá en la Unión Soviética llegue a imponerse el sentido común. Por una parte, es incuestionable y legítima la aspiración de las repúblicas a la independencia; por la otra, es muy difícil garantizar su auténtica soberanía política y su supervivencia económica. La situación de la América Central y de las Antillas es, más que un ejemplo, un aviso. Lo ideal —mejor dicho: lo razonable— sería constituir una federación o confederación entre las repúblicas soviéticas. Sería un arreglo en consonancia con los tiempos; más y más nuestro mundo se orienta hacia la formación de bloques y asociaciones continentales como la Comunidad Europea. Si esta última se extiende, como ocurrirá muy probablemente, va a incluir en primer término, a Checoslovaquia, Hungría, Polonia y las otras naciones del antiguo bloque comunista; en seguida, quizá, a Rusia y a otras repúblicas soviéticas (aunque no a todas). En suma, la asociación es factible. Pero todo en la historia, incluyendo al sentido común, es aleatorio.

La dificultad mayor a que se enfrenta la constitución de una nueva asociación de repúblicas soviéticas —aparte de la supervivencia de los antiguos agravios, resquemores y querellas— consiste en la heterogeneidad de sus componentes. Cada caso es distinto y requiere una solución diferente. Lo más cuerdo sería llegar a un *modus vivendi* de acuerdo con cada situación particular. Por ejemplo, los casos de Ucrania y Bielorrusia no pueden equipararse al de las repúblicas bálticas. A su vez, las repúblicas islámicas (además, cada una distinta) presentan un problema diferente: sus intereses económicos podrían estar del lado de Rusia pero por su historia y su cultura son parte de otra constelación. El futuro de Armenia es inquietante y aún más el de Georgia: han resistido siglos y siglos desde la Antigüedad pero la soledad histórica, más que un anacronismo, es hoy una imposibilidad. Moldavia fue parte de Rumania: ¿volverá a serlo? ¿Qué será de Azerbaiyán y su petróleo? ¿Y Kaliningrado, la antigua ciudad de Königsberg, patria de Kant? Por último: en muchas de las repúblicas habitan importantes minorías, para no hablar de los pueblos y naciones deportados en la época de Stalin: ¿cómo evitar disturbios en esas regiones?

En cuanto al porvenir de Rusia propiamente dicha: soy optimista. No en lo inmediato, a la larga. Por lo pronto, es imperativo realizar la reforma democrática y acelerar el tránsito hacia la economía de mercado. El proceso será doloroso pero es el único camino para realizar la Revolución de febrero de 1917, desnaturalizada y detenida por el golpe de Estado bolchevique de octubre del mismo año. Ni la democracia ni el mercado son panaceas, lo sabemos bien; son instrumentos y deben ir acompañados y completados por un sistema de balanzas y de equilibrios. También es imperativo —y no sólo por razones económicas sino históricas y culturales— establecer una relación especial con las otras dos naciones eslavas, Ucrania y Bielorrusia. En fin, cualesquiera que sean los cambios venideros y su índole (no descuento los tropiezos), es evidente que Rusia cuenta con un *as*, como dicen los jugadores de *poker*: su inmensa potencialidad, sus grandes recursos humanos, naturales y culturales. Desde el siglo XVII Rusia es una gran nación. Lo seguirá siendo. Y quizá, al perder su imperio, gane algo mejor: el dominio de sí misma. ("Un escritor mexicano ante la Unión Soviética". "Historia y literatura: Rusia y América Latina" [entrevista con Eugenio Umerenkov, publicada en *Komsomolskaya Pravda*, 1991]. En *Obras completas*, Vol. 9. *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 240-243.)

III. Latinoamérica a la intemperie

El pachuco y otros extremos

A todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso. Casi siempre esta revelación se sitúa en la adolescencia. El descubrimiento de nosotros mismos se manifiesta como un sabernos solos; entre el mundo y nosotros se abre una impalpable, transparente muralla: la de nuestra conciencia. Es cierto que apenas nacemos nos sentimos solos; pero niños y adultos pueden trascender su soledad y olvidarse de sí mismos a través de juego o trabajo. En cambio, el adolescente, vacilante entre la infancia y la juventud, queda suspenso un instante ante la infinita riqueza del mundo. El adolescente se asombra de ser. Y al pasmo sucede la reflexión: inclinado sobre el río de su conciencia se pregunta si ese rostro que aflora lentamente del fondo, deformado por el agua, es el suyo. La singularidad de ser —pura sensación en el niño— se transforma en problema y pregunta, en conciencia interrogante.

A los pueblos en trance de crecimiento les ocurre algo parecido. Su ser se manifiesta como interrogación: ¿qué somos y cómo realizaremos eso

que somos? Muchas veces las respuestas que damos a estas preguntas son desmentidas por la historia, acaso porque eso que llaman el "genio de los pueblos" sólo es un complejo de reacciones ante un estímulo dado; frente a circunstancias diversas, las respuestas pueden variar y con ellas el carácter nacional, que se pretendía inmutable. A pesar de la naturaleza casi siempre ilusoria de los ensayos de psicología nacional, me parece reveladora la insistencia con que en ciertos períodos los pueblos se vuelven sobre sí mismos y se interrogan. Despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad, momento de reposo reflexivo antes de entregarnos al hacer. "Cuando soñamos que soñamos está próximo el despertar", dice Novalis. No importa, pues, que las respuestas que demos a nuestras preguntas sean luego corregidas por el tiempo; también el adolescente ignora las futuras transformaciones de ese rostro que ve en el agua: indiscifrable a primera vista, como una piedra sagrada cubierta de incisiones y signos, la máscara del viejo es la historia de unas facciones amorfas, que un día emergieron confusas, extraídas en vilo por una mirada absorta. Por virtud de esa mirada las facciones se hicieron rostro y, más tarde, máscara, significación, historia.

La preocupación por el sentido de las singularidades de mi país, que comparto con muchos, me parecía hace tiempo superflua y peligrosa. En lugar de interrogarnos a nosotros mismos, ¿no sería mejor crear, obrar sobre una realidad que no se entrega al que la contempla, sino al que es capaz de sumergirse en ella? Lo que nos puede distinguir del resto de los pueblos no es la siempre dudosa originalidad de nuestro carácter —fruto, quizá, de las circunstancias siempre cambiantes—, sino la de nuestras creaciones. Pensaba que una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano —no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean— que la más penetrante de las descripciones. Mi pregunta, como las de los otros, se me aparecía así, como un pretexto de mi miedo a enfrentarme con la realidad; y todas las especulaciones sobre el pretendido carácter de los mexicanos, hábiles subterfugios de nuestra impotencia creadora. Creía, como Samuel Ramos, que el sentimiento de inferioridad influye en nuestra predilección por el análisis y que la escasez de nuestras creaciones se explica no tanto por un crecimiento de las facultades críticas a expensas de las creadoras, como por una instintiva desconfianza acerca de nuestras capacidades.

Pero así como el adolescente no puede olvidarse de sí mismo —pues apenas lo consigue deja de serlo— nosotros no podemos sustraernos a la necesidad de interrogarnos y contemplarnos. No quiero decir que el mexicano sea por naturaleza, crítico, sino que atraviesa una etapa reflexiva.

Es natural que después de la fase explosiva de la Revolución, el mexicano se recoja en sí mismo y, por un momento, se contemple. Las preguntas que todos nos hacemos ahora probablemente resulten incomprensibles dentro de cincuenta años. Nuevas circunstancias tal vez produzcan reacciones nuevas. No toda la población que habita nuestro país es objeto de mis reflexiones, sino un grupo concreto, constituido por esos que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos. Contra lo que se cree, este grupo es bastante reducido. En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella. Y sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entredesoran sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros. Bajo un mismo cielo, con héroes, costumbres, calendarios y nociones morales diferentes, viven "católicos de Pedro el Ermitaño y jacobinos de la Era Terciaria". Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía. A veces, como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes*.

La minoría de mexicanos que poseen conciencia de sí no constituye una clase inmóvil o cerrada. No solamente es la única activa —frente a la inercia indoespañola del resto— sino que cada día modela más el país a su imagen. Y crece, conquista a México. Todos pueden llegar a sentirse mexicanos. Basta, por ejemplo, con que cualquiera cruce la frontera para que, obscuramente, se haga las mismas preguntas que se hizo Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Y debo confesar que muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo nacieron fuera de México, durante dos años de estancia en los Estados Unidos. Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana, deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi imagen interrogante. Esa imagen, destacada sobre el fondo reluciente de los Estados Unidos, fue la primera y quizá la más profunda de las respuestas que dio ese país a mis preguntas. Por eso, al

* Nuestra historia reciente abunda en ejemplos de esta superposición y convivencia de diversos niveles históricos: el neofeudalismo porfirista (uso este término en espera del historiador que clasifique al fin en su originalidad nuestras etapas históricas) sirviéndose del positivismo, filosofía burguesa, para justificarse históricamente; Caso y Vasconcelos —iniciadores intelectuales de la Revolución— utilizando las ideas de Boutroux y Bergson para combatir al positivismo porfirista; la Educación Socialista en un país de incipiente capitalismo; los frescos revolucionarios en los muros gubernamentales... Todas estas aparentes contradicciones exigen un nuevo examen de nuestra historia y nuestra cultura, confluencia de muchas corrientes y épocas.

intentar explicarme algunos de los rasgos del mexicano de nuestros días, principio con esos para quienes serlo es un problema de verdad vital, un problema de vida o muerte.

Al iniciar mi vida en los Estados Unidos residí algún tiempo en Los Ángeles, ciudad habitada por más de un millón de personas de origen mexicano. A primera vista sorprende al viajero —además de la pureza del cielo y de la fealdad de las dispersas y ostentosas construcciones— la atmósfera vagamente mexicana de la ciudad, imposible de apresar con palabras o conceptos. Esta mexicanidad —gusto por los adornos, descuido y fausto, negligencia, pasión y reserva— flota en el aire. Y digo que flota porque no se mezcla ni se funde con el otro mundo, el mundo norteamericano, hecho de precisión y eficacia. Flota, pero no se opone; se balancea, impulsada por el viento, a veces desgarrada como una nube, otras erguida como un cohete que asciende. Se arrastra, se pliega, se expande, se contrae, duerme o sueña, hermosura harapienta. Flota: no acaba de ser, no acaba de desaparecer.

Algo semejante ocurre con los mexicanos que uno encuentra en la calle. Aunque tengan muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos. Y no se crea que los rasgos físicos son tan determinantes como vulgarmente se piensa. Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros. Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar el "pachuco". Como es sabido, los "pachucos" son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los "pachucos" no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los otros que los rodean. El "pachuco" no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: "pachuco", vocablo de incierta filiación, que dice nada y dice todo.

¡Extraña palabra, que no tiene significado preciso o que, más exactamente, está cargada, como todas las creaciones populares, de una pluralidad de significados! Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano.

Incapaces de asimilar una civilización que, por lo demás, los rechaza, los pachucos no han encontrado más respuesta a la hostilidad ambiente que esta exasperada afirmación de su personalidad*. Otras comunidades reaccionan de modo distinto; los negros, por ejemplo, perseguidos por la intolerancia racial, se esfuerzan por "pasar la línea" e ingresar a la sociedad. Quieren ser como los otros ciudadanos. Los mexicanos han sufrido una repulsa menos violenta, pero lejos de intentar una problemática adaptación a los modelos ambientes, afirman sus diferencias, las subrayan, procuran hacerlas notables. A través de un dandismo grotesco y de una conducta anárquica, señalan no tanto la injusticia o la incapacidad de una sociedad que no ha logrado asimilarlos, como su voluntad personal de seguir siendo distintos.

No importa conocer las causas de este conflicto y menos saber si tienen remedio o no. En muchas partes existen minorías que no gozan de las mismas oportunidades que el resto de la población. Lo característico del hecho reside en este obstinado querer ser distinto, en esta angustiosa tensión con que el mexicano desvalido —huérfano de valedores y de valores— afirma sus diferencias frente al mundo. El pachuco ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias. Sólo le queda un cuerpo y un alma a la intemperie, inerme ante todas las miradas. Su disfraz lo protege y, al mismo tiempo, lo destaca y aísla: lo oculta y lo exhibe.

Con su traje —deliberadamente estético y sobre cuyas obvias significaciones no es necesario detenerse—, no pretende manifestar su adhesión a secta o agrupación alguna. El pachuquismo es una sociedad abierta en ese país en donde abundan religiones y atavíos tribales, destinados a satisfacer el deseo del norteamericano medio de sentirse parte de algo más vivo y concreto que la abstracta moralidad de la *American way of life*. El traje del pachuco no es un uniforme ni un ropaje ritual. Es, simplemente, una moda. Como todas las modas está hecha de novedad —madre de la muerte, decía Leopardi— e imitación. La novedad del traje reside en su exageración. El pachuco lleva la moda a sus últimas consecuencias y la vuelve estética.

* En los últimos años han surgido en los Estados Unidos muchas bandas de jóvenes que recuerdan a los "pachucos" de la posguerra. No podía ser de otro modo; por una parte la sociedad norteamericana se cierra al exterior; pero la otra, interiormente, se petrifica. La vida no puede penetrarla; rechazada, se desperdicia, corre por las afueras, sin fin propio. Vida al margen, informe, sí, pero vida que busca su verdadera forma.

Ahora bien, uno de los principios que rigen a la moda norteamericana es la comodidad; al volver estético el traje comente, el pachuco lo vuelve "impráctico". Niega así los principios mismos en que su modelo se inspira. De ahí su agresividad.

Esta rebeldía no pasa de ser un gesto vano, pues es una exageración de los modelos contra los que pretende rebelarse y no una vuelta a los atavíos de sus antepasados o una invención de nuevos ropajes. Generalmente los excéntricos subrayan con sus vestiduras la decisión de separarse de la sociedad, ya para constituir nuevos y más cerrados grupos, ya para afirmar su singularidad. En el caso de los pachucos se advierte una ambigüedad: por una parte, su ropa los aísla y distingue; por la otra, esa misma ropa constituye un homenaje a la sociedad que pretenden negar.

La dualidad anterior se expresa también de otra manera, acaso más honda: el pachuco es un *clown* impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar. Esta actitud sádica se alía a un deseo de autohumillación, que me parece constituir el fondo mismo de su carácter: sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae la persecución y el escándalo. Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca: víctima, podrá ocupar un puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba; delincuente, será uno de sus héroes malditos.

La irritación del norteamericano procede, a mi juicio, de que ve en el pachuco un ser mítico y por lo tanto virtualmente peligroso. Su peligrosidad brota de su singularidad. Todos coinciden en ver en él algo híbrido, perturbador y fascinante. En torno suyo se crea una constelación de nociones ambivalentes: su singularidad parece nutrirse de poderes alternativamente nefastos o benéficos. Unos le atribuyen virtudes eróticas poco comunes; otros, una perversión que no excluye la agresividad. Figura portadora del amor y la dicha o del horror y la abominación, el pachuco parece encarnar la libertad, el desorden, lo prohibido. Algo, en suma, que debe ser suprimido; alguien, también, con quien sólo es posible tener un contacto secreto, a oscuras.

Pasivo y desdeñoso, el pachuco deja que se acumulen sobre su cabeza todas estas representaciones contradictorias, hasta que, no sin dolorosa autosatisfacción, estallan en una pelea de cantina, en un *raid* o en un motín. Entonces, en la persecución, alcanza su autenticidad, su verdadero ser, su desnudez suprema, de paria, de hombre que no pertenece a parte alguna. El ciclo, que empieza con la provocación, se cierra: ya está listo para la redención, para el ingreso a la sociedad que lo rechazaba. Ha sido su pecado y su escándalo; ahora que es víctima, se le reconoce al fin como lo que es: su producto, su hijo. Ha encontrado al fin nuevos padres.

Por caminos secretos y arriesgados el "pachuco" intenta ingresar a la sociedad norteamericana. Mas el mismo se veda el acceso. Desprendido de su cultura tradicional, el pachuco se afirma un instante como soledad y reto. Niega a la sociedad de que procede y a la norteamericana. El "pachuco" se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el "pachuco" no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser. No es una intimidación que se vierte, sino una llaga que se muestra, una herida que se exhibe. Una herida que también es un adorno bárbaro, caprichoso y grotesco; una herida que se ríe de sí misma y que se engalana para ir de cacería. El "pachuco" es la presa que se adorna para llamar la atención de los cazadores. La persecución lo redime y rompe su soledad: su salvación depende del acceso a esa misma sociedad que aparenta negar. Soledad y pecado, comunión y salud, se convierten en términos equivalentes*.

Si esto ocurre con personas que hace mucho tiempo abandonaron su patria, que apenas si hablan el idioma de sus antepasados y para quienes esas secretas raíces que atan al hombre con su cultura se han secado casi por completo, ¿qué decir de los otros? Su reacción no es tan enfermiza, pero pasado el primer deslumbramiento que produce la grandeza de ese país, todos se colocan de modo instintivo en una actitud crítica, nunca de entrega. Recuerdo que una amiga a quien hacía notar la belleza de Berkeley, me decía: "Sí, esto es muy hermoso, pero no logro comprenderlo del todo. Aquí hasta los pájaros hablan en inglés. ¿Cómo quieres que me gusten las flores si no conozco su nombre verdadero, su nombre inglés, un nombre que se ha fundido ya a los colores y a los pétalos, un nombre que ya es la cosa misma? Si yo digo bugambilia, tú piensas en las que has visto en tu pueblo, trepando un fresno, moradas y litúrgicas, o sobre un muro, cierta tarde, bajo una luz plateada. Y la bugambilia forma parte de tu ser, es una parte de tu cultura, es eso que recuerdas después de haberlo olvidado. Esto es muy hermoso, pero

* Sin duda en la figura del "pachuco" hay muchos elementos que no aparecen en esta descripción. Pero el hibridismo de su lenguaje y de su porte me parecen indudable reflejo de una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar: el norteamericano y el mexicano. El "pachuco" no quiere ser mexicano, pero tampoco yanqui. Cuando llegué a Francia, en 1945, observé con asombro que la moda de los muchachos y muchachas de ciertos barrios —especialmente entre estudiantes y "artistas"— recordaba a la de los "pachucos" del sur de California. ¿Era una rápida e imaginativa adaptación de lo que esos jóvenes, aislados durante años pensaban que era la moda norteamericana? Pregunté a varias personas. Casi todas me dijeron que esa moda era exclusivamente francesa y que había sido creada al fin de la ocupación. Algunos llegaban hasta a considerarla como una de las formas de la "Resistencia": su fantasía y barroquismo eran una respuesta al orden de los alemanes. Aunque no excluyo la posibilidad de una imitación más o menos indirecta, la coincidencia me parece notable y significativa.

no es mío, porque los que dicen el ciruelo y los eucaliptos no lo dicen para mí, ni a mí me lo dicen".

Sí, nos encerramos en nosotros mismos, hacemos más profunda y exacerbada la conciencia de todo lo que nos separa, nos aísla o nos distingue. Y nuestra soledad aumenta porque no buscamos a nuestros compatriotas, sea por temor a contemplarnos en ellos, sea por un penoso sentimiento defensivo de nuestra intimidad. El mexicano, fácil a la efusión sentimental, la rehuye. Vivimos ensimismados, como esos adolescentes taciturnos —y, de paso, diré que apenas sí he encontrado esa especie entre los jóvenes norteamericanos— dueños de no se sabe qué secreto, guardado por una apariencia hosca, pero que espera sólo el momento propicio para revelarse.

No quisiera extenderme en la descripción de estos sentimientos ni en la aparición, muchas veces simultánea, de estados deprimidos o frenéticos. Todos ellos tienen en común el ser irrupciones inesperadas, que rompen un equilibrio difícil, hecho de la imposición de formas que nos oprimen o mutilan. La existencia de un sentimiento de real o supuesta inferioridad frente al mundo podrían explicar, parcialmente al menos, la reserva con que el mexicano se presenta ante los demás y la violencia inesperada con que las fuerzas reprimidas rompen esa máscara impasible. Pero más vasta y profunda que el sentimiento de inferioridad, yace la soledad. Es imposible identificar ambas actitudes: sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión —como a veces lo es el de inferioridad— sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos.

No es el momento de analizar este profundo sentimiento de soledad —que se afirma y se niega, alternativamente, en la melancolía y el júbilo, en el silencio y el alarido, en el crimen gratuito y el fervor religioso. En todos lados el hombre está solo. Pero la soledad del mexicano, bajo la gran noche de piedra de la Altiplanicie, poblada todavía de dioses insaciables, es diversa a la del norteamericano, extraviado en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales. En el Valle de México el hombre se siente suspendido entre el cielo y la tierra y oscila entre poderes y fuerzas contrarias, ojos petrificados, bocas que devoran. La realidad, esto es, el mundo que nos rodea, existe por sí misma, tiene vida propia y no ha sido inventada, como en los Estados Unidos, por el hombre. El mexicano se siente arrancado del seno de esa realidad, a un tiempo creadora y destructora, Madre y Tumba. Ha olvidado el nombre, la palabra que lo liga a todas esas fuerzas en que se manifiesta la vida. Por eso grita o calla, apuñalea o reza, se echa a dormir cien años.

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, "pocho", cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día —¿en la Conquista o en la Independencia?— fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación.

Nada más alejado de este sentimiento que la soledad del norteamericano. En ese país el hombre no se siente arrancado del centro de la creación ni suspendido entre fuerzas enemigas. El mundo ha sido construido por él y está hecho a su imagen: es su espejo. Pero ya no se reconoce en esos objetos inhumanos, ni tampoco en sus semejantes. Como el mago inexperto, sus creaciones ya no le obedecen. Está solo entre sus obras, perdido en un "páramo de espejos", como dice José Gorostiza.

Algunos pretenden que todas las diferencias entre los norteamericanos y nosotros son económicas, esto es, que ellos son ricos y nosotros pobres, que ellos nacieron en la Democracia, el Capitalismo y la Revolución industrial y nosotros en la Contrarreforma, el Monopolio y el Feudalismo. Por más profunda y determinante que sea la influencia del sistema de producción en la creación de la cultura, rehuso creer que bastará con que poseamos una industria pesada y vivamos libres de todo imperialismo económico para que desaparezcan nuestras diferencias (más bien espero lo contrario y en esa posibilidad veo una de las grandezas de la Revolución). Mas ¿para qué buscar en la historia una respuesta que sólo nosotros podemos dar? Si somos nosotros los que nos sentimos distintos, ¿qué nos hace diferentes, y en qué consisten esas diferencias?

Voy a insinuar una respuesta que quizá no sea del todo satisfactoria. Con ella no pretendo sino aclararme a mí mismo el sentido de algunas experiencias y admito que tal vez no tenga más valor que el de constituir una respuesta personal a una pregunta personal.

Cuando llegué a los Estados Unidos me asombró por encima de todo la seguridad y la confianza de la gente, su aparente alegría y su aparente conformidad con el mundo que los rodeaba. Esta satisfacción no impide, claro está, la crítica —una crítica valerosa y decidida, que no es muy frecuente en los países del Sur, en donde prolongadas dictaduras nos han hecho más cautos para expresar nuestros puntos de vista. Pero esa crítica respeta la estructura de los sistemas y nunca desciende hasta las raíces. Recordé entonces aquella

distinción que hacía Ortega y Gasset entre los usos y los abusos, para definir lo que llamaba "espíritu revolucionario". El revolucionario es siempre radical, quiero decir, no anhela corregir los abusos, sino los usos mismos. Casi todas las críticas que escuché en labios de norteamericanos eran de carácter reformista: dejaban intacta la estructura social o cultural y sólo tendían a limitar o a perfeccionar estos o aquellos procedimientos. Me pareció entonces —y me sigue pareciendo todavía— que los Estados Unidos son una sociedad que quiere realizar sus ideales, que no desea cambiarlos por otros y que, por más amenazador que le parezca el futuro, tiene confianza en su supervivencia. No quisiera discutir ahora si este sentimiento se encuentra justificado por la realidad o por la razón, sino solamente señalar su existencia. Esta confianza en la bondad natural de la vida, o en la infinita riqueza de sus posibilidades, es cierto que no se encuentra en la más reciente literatura norteamericana, que más bien se complace en la pintura de un mundo sombrío, pero era visible en la conducta, en las palabras y aun en el rostro de casi todas las personas que trataba*.

Por otra parte, se me había hablado del realismo americano y, también, de su ingenuidad, cualidades que al parecer se excluyen. Para nosotros un realista siempre es un pesimista. Y una persona ingenua no puede serlo mucho tiempo si de veras contempla la vida con realismo. ¿No sería más exacto decir que los norteamericanos no desean tanto conocer la realidad como utilizarla? En algunos casos —por ejemplo, ante la muerte— no sólo no quieren conocerla sino que visiblemente evitan su idea. Conocí algunas señoras ancianas que todavía tenían ilusiones y que hacían planes para el futuro, como si este fuera inagotable. Desmentían así aquella frase de Nietzsche, que condena a las mujeres a un precoz escepticismo, porque "en tanto que los hombres tienen ideales, las mujeres sólo tienen ilusiones". Así pues, el realismo americano es de una especie muy particular y su ingenuidad no excluye el disimulo y aun la hipocresía. Una hipocresía que si es un vicio del carácter también es una tendencia del pensamiento, pues consiste en la negación de todos aquellos aspectos de la realidad que nos parecen desagradables, irracionales o repugnantes.

La contemplación del horror, y aun la familiaridad y la complacencia en su trato, constituyen contrariamente uno de los rasgos más notables del

* Estas líneas fueron escritas antes de que la opinión pública se diese clara cuenta del peligro de aniquilamiento universal que entrañan las armas nucleares. Desde entonces los norteamericanos han perdido su optimismo pero no su confianza, una confianza hecha de resignación y obstinación. En realidad, aunque muchos lo afirman de labios para afuera, nadie cree —nadie quiere creer— que la amenaza es real e inmediata.

carácter mexicano. Los Cristos ensangrentados de las iglesias pueblerinas, el humor macabro de ciertos encabezados de los diarios, los "velorios", la costumbre de comer el 2 de noviembre panes y dulces que fingen huesos y calaveras, son hábitos, heredados de indios y españoles, inseparables de nuestro ser. Nuestro culto a la muerte es culto a la vida, del mismo modo que el amor, que es hambre de vida, es anhelo de muerte. El gusto por la autodestrucción no se deriva nada más de tendencias masoquistas, sino también de una cierta religiosidad.

Y no terminan aquí nuestras diferencias. Ellos son crédulos, nosotros creyentes; aman los cuentos de hadas y las historias policíacas, nosotros los mitos y las leyendas. Los mexicanos mienten por fantasía, por desesperación o para superar su vida sórdida; ellos no mienten pero sustituyen la verdad verdadera, que es siempre desagradable, por una verdad social. Nos emborrachamos para confesarnos; ellos para olvidarse. Son optimistas; nosotros nihilistas —sólo que nuestro nihilismo no es intelectual, sino una reacción instintiva: por lo tanto es irrefutable. Los mexicanos son desconfiados; ellos abiertos. Nosotros somos tristes y sarcásticos; ellos alegres y humorísticos. Los norteamericanos quieren comprender; nosotros contemplar. Son activos; nosotros quietistas: disfrutamos de nuestras llagas como ellos de sus inventos. Creen en la higiene, en la salud, en el trabajo, en la felicidad, pero tal vez no conocen la verdadera alegría, que es una embriaguez y un torbellino. En el alarido de la noche de fiesta nuestra voz estalla en luces y vida y muerte se confunden; su vitalidad se petrifica en una sonrisa: niega la vejez y la muerte, pero, inmoviliza la vida.

¿Y cuál es la raíz de tan contrarias actitudes? Me parece que para los norteamericanos el mundo es algo que se puede perfeccionar; para nosotros, algo que se puede redimir. Ellos son modernos. Nosotros, como sus antepasados puritanos, creemos que el pecado y la muerte constituyen el fondo último de la naturaleza humana. Sólo que el puritano identifica la pureza con la salud. De ahí el ascetismo que purifica, y sus consecuencias: el culto al trabajo por el trabajo, la vida sobria a pan y agua, la inexistencia del cuerpo en tanto que posibilidad de perderse —o encontrarse— en otro cuerpo. Todo contacto contamina. Razas, ideas, costumbres, cuerpos extraños llevan en sí gérmenes de perdición e impureza. La higiene social completa la del alma y la del cuerpo. En cambio los mexicanos, antiguos o modernos, creen en la comunión y en la fiesta; no hay salud sin contacto. Tlazoltéotl, la diosa azteca de la inmundicia y la fecundidad, de los humores terrestres y humanos, era también la diosa de los baños de vapor, del amor sexual y de la confesión. Y no hemos cambiado tanto: el catolicismo también es comunión.

Ambas actitudes me parecen irreconciliables y, en su estado actual, insuficientes. Mentiría si dijera que alguna vez he visto transformado el sentimiento de culpa en otra cosa que no sea rencor, solitaria desesperación o ciega idolatría. La religiosidad de nuestro pueblo es muy profunda —tanto como su inmensa miseria y desamparo— pero su fervor no hace sino darle vueltas a una noria exhausta desde hace siglos. Mentiría también si dijera que creo en la fertilidad de una sociedad fundada en la imposición de ciertos principios modernos. La historia contemporánea invalida la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada esencialmente por estos o aquellos instrumentos pedagógicos o sociales. El hombre no es solamente fruto de la historia y de las fuerzas que la mueven, como se pretende ahora; tampoco la historia es el resultado de la voluntad humana —presunción en que se funda, implícitamente, el sistema de vida norteamericano. El hombre, me parece, no está en la historia: es historia.

El sistema norteamericano sólo quiere ver la parte positiva de la realidad. Desde la infancia se somete a hombres y mujeres a un inexorable proceso de adaptación; ciertos principios, contenidos en breves fórmulas, son repetidos sin cesar por la prensa, la radio, las iglesias, las escuelas y esos seres bondadosos y siniestros que son las madres y esposas norteamericanas. Presos en esos esquemas, como la planta en una maceta que la ahoga, el hombre y la mujer nunca crecen o maduran. Semejante confabulación no puede sino provocar violentas rebeliones individuales. La espontaneidad se venga en mil formas, sutiles o terribles. La máscara benevolente, atenta y desierta, que sustituye a la movilidad dramática del rostro humano, y la sonrisa que la fija casi dolorosamente, muestran hasta qué punto la intimidad puede ser devastada por la árida victoria de los principios sobre los instintos. El sadismo subyacente en casi todas las formas de relación de la sociedad norteamericana contemporánea, acaso no sea sino una manera de escapar a la petrificación que impone la moral de la pureza aséptica. Y las religiones nuevas, las sectas, la embriaguez que libera y abre las puertas de la "vida". Es sorprendente la significación casi fisiológica y destructiva de esa palabra: vivir quiere decir excederse, romper normas, ir hasta el fin (¿de qué?), "experimentar sensaciones". Cohabitar es una "experiencia" (por eso mismo unilateral y frustrada). Pero no es el objeto de estas líneas describir esas reacciones. Baste decir que todas ellas, como las opuestas mexicanas, me parecen reveladoras de nuestra común incapacidad para reconciliarnos con el fluir de la vida. [...] ("El pachuco y otros extremos", capítulo 1, *El laberinto de la soledad* [1^{ra} edición 1950; 2^{da} edición ampliada y corregida, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

Máscaras mexicanas

[...]

Simular es inventar o, mejor, aparentar y así eludir nuestra condición. La disimulación exige mayor sutileza: el que disimula no representa, sino que quiere hacerse invisible, pasar inadvertido —sin renunciar a su ser. El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonríe; hasta cuando canta —si no estalla y se abre el pecho— lo hace entre dientes y a media voz, disimulando su cantar:

Y es tanta la tiranía
de esta disimulación
que aunque de raros anhelos
se me hincha el corazón,
tengo miradas de reto
y voz de resignación.

Quizá el disimulo nació durante la Colonia. Indios y mestizos tenían, como en el poema de Reyes, que cantar quedo, pues "entre dientes mal se oyen palabras de rebelión". El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo. Y ahora no solamente disimulamos nuestra cólera sino nuestra ternura. Cuando pide disculpas, la gente del campo suele decir "Disimule usted, señor". Y disimulamos. Nos disimulamos con tal ahínco que casi no existimos.

En sus formas radicales el disimulo llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barba blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio. No quiero decir que comulgue con el todo, a la manera panteísta, ni que en un árbol aprehenda todos los árboles, sino que, efectivamente, esto es, de una manera concreta y particular, se confunde con un objeto determinado.

Roger Caillois observa que el mimetismo no implica siempre una tentativa de protección contra las amenazas virtuales que pululan en el mundo externo. A veces los insectos se "hacen los muertos" o imitan las formas de la materia en descomposición, fascinados por la muerte, por la inercia del espacio. Esta fascinación —fuerza de gravedad, diría yo, de la vida— es común a todos los seres y el hecho de que se exprese como mimetismo confirma que no debemos considerar a éste exclusivamente como un recurso del instinto vital para escapar del peligro y la muerte.

Defensa frente al exterior o fascinación ante la muerte, el mimetismo no consiste tanto en cambiar de naturaleza como de apariencia. Es revelador que la apariencia escogida sea la de la muerte o la del espacio inerte, en reposo. Extenderse, confundirse con el espacio, ser espacio, es una manera de rehusar las apariencias, pero también es una manera de ser sólo Apariencia. El mexicano tiene tanto horror a las apariencias, como amor le profesan sus demagogos y dirigentes. Por eso se disimula su propio existir hasta confundirse con los objetos que lo rodean. Y así, por miedo a las apariencias, se vuelve sólo Apariencia. Aparenta ser otra cosa e incluso prefiere la apariencia de la muerte o del no ser antes que abrir su intimidad y cambiar. La disimulación mimética, en fin, es una de tantas manifestaciones de nuestro hermetismo. Si el gesticulador acude al disfraz, los demás queremos pasar inadvertidos. En ambos casos ocultamos nuestro ser. Y a veces lo negamos. Recuerdo que una tarde, como oyera un leve ruido en el cuarto vecino al mío, pregunté en voz alta: "¿Quién anda por ahí?" Y la voz de una criada recién llegada de su pueblo contestó: "No es nadie, señor, soy yo."

No sólo nos disimulamos a nosotros mismos y nos hacemos transparentes y fantasmales: también disimulamos la existencia de nuestros semejantes. No quiero decir que los ignoremos o los hagamos menos, actos deliberados y soberbios. Los disimulamos de manera más definitiva y radical: los ninguneamos. El ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno. La nada de pronto se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace Ninguno.

Don Nadie, padre español de Ninguno, posee don, vientre, honra, cuenta en el banco y habla con voz fuerte y segura. Don Nadie llena al mundo con su vacía y vocinglera presencia. Está en todas partes y en todos los sitios tiene amigos. Es banquero, embajador, hombre de empresa. Se pasea por todos los salones, lo condecoran en Jamaica, en Estocolmo y en Londres. Don Nadie es funcionario o influyente y tiene una agresiva y engreída manera de no ser. Ninguno es silencioso y tímido, resignado. Es sensible e inteligente. Sonríe siempre. Espera siempre. Y cada vez que quiere hablar, tropieza con un muro de silencio; si saluda encuentra una espalda glacial; si suplica, llora o grita, sus gestos y gritos se pierden en el vacío que don Nadie crea con su vozarrón. Ninguno no se atreve a no ser: oscila, intenta una vez y otra vez ser Alguien. Al fin, entre vanos gestos, se pierde en el limbo de donde surgió.

Sería un error pensar que los demás le impiden existir. Simplemente disimulan su existencia, obran como si no existiera. Lo nulifican, lo anulan, lo ningunean. Es inútil que Ninguno hable, publique libros, pinte cuadros,

se ponga de cabeza. Ninguno es la ausencia de nuestras miradas, la pausa de nuestra conversación, la reticencia de nuestro silencio. Es el nombre que olvidamos siempre por una extraña fatalidad, el eterno ausente, el invitado que no invitamos, el hueco que no llenamos. Es una omisión. Y sin embargo, Ninguno está presente siempre. Es nuestro secreto, nuestro crimen y nuestro remordimiento. Por eso el Ninguneador también se ningunea; él es la omisión de Alguien. Y si todos somos Ninguno, no existe ninguno de nosotros. El círculo se cierra y la sombra de Ninguno se extiende sobre México, asfixia al Gesticulador y lo cubre todo. En nuestro territorio más fuerte que las pirámides y los sacrificios, que las iglesias, los motines y los cantos populares, vuelve a imperar el silencio, anterior a la Historia. ("Máscaras mexicanas", capítulo 2, *El laberinto de la soledad* [2^{da} edición, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

Mujeres americanas

[...]

Sin duda en nuestra concepción del recato femenino interviene la vanidad masculina del señor — que hemos heredado de indios y españoles. Como casi todos los pueblos, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, hay que decirlo, sobre los que nunca se le ha pedido su consentimiento y en cuya realización participa sólo pasivamente, en tanto que "depositaria" de ciertos valores. Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer transmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad. En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa, es siempre función, medio, canal. La feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría. En otros países estas funciones se realizan a la luz pública y con brillo. En algunos se reverencia a las prostitutas o a las vírgenes; en otros, se premia a las madres; en casi todos, se adula y respeta a la gran señora. Nosotros preferimos ocultar esas gracias y virtudes. El secreto debe acompañar a la mujer. Pero la mujer no sólo debe ocultarse sino que, además, debe ofrecer cierta impasibilidad sonriente al mundo exterior. Ante el escaqueo erótico, debe ser "decente"; ante la adversidad, "sufrida". En ambos casos su respuesta no es instintiva ni personal, sino conforme a un modelo genérico. Y ese modelo, como en el caso del "ma-

cho", tiende a subrayar los aspectos defensivos y pasivos, en una gama que va desde el pudor y la "decencia" hasta el estoicismo, la resignación y la impasibilidad.

La herencia hispanoárabe no explica completamente esta conducta. La actitud de los españoles frente a las mujeres es muy simple y se expresa, con brutalidad y concisión, en dos refranes: "la mujer en casa y con la pata rota" y "entre santa y santo, pared de cal y canto". La mujer es una fiera doméstica, lujuriosa y pecadora de nacimiento, a quien hay que someter con el palo y conducir con el "freno de la religión". De ahí que muchos españoles consideren a las extranjeras —y especialmente a las que pertenecen a países de raza o religión diversas a las suyas— como presa fácil. Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene. Mejor dicho, no son suyos sino de la especie; la mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal, y en este hecho radica su imposibilidad de tener una vida personal. Ser ella misma, dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma. Bastante más libre y pagano que el español —como heredero de las grandes religiones naturalistas precolombinas— el mexicano no condena al mundo natural. Tampoco el amor sexual está teñido de luto y horror, como en España. La peligrosidad no radica en el instinto sino en asumirlo personalmente. Reaparece así la idea de pasividad tendida o erguida, vestida o desnuda, la mujer nunca es ella misma. Manifestación indiferenciada de la vida, es el canal del apetito cósmico. En este sentido, no tiene deseos propios.

Las norteamericanas proclaman también la ausencia de instintos y deseos, pero la raíz de su pretensión es distinta y hasta contraria. La norteamericana oculta o niega ciertas partes de su cuerpo —y, con más frecuencia, de su psiquis: son inmorales y, por lo tanto, no existen. Al negarse, reprime su espontaneidad. La mexicana simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, materia fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen. Frente a la actividad que despliegan las otras mujeres, que desean cautivar a los hombres a través de la agilidad de su espíritu o del movimiento de su cuerpo, la mexicana opone un cierto hieratismo, un reposo hecho al mismo tiempo de espera y desdén. El hombre revolotea a su alrededor, la festeja, la canta, hace caracolear su caballo o su imaginación. Ella se vela en el recato y la inmovilidad. Es un ídolo. Como todos los ídolos, es dueña de fuerzas magnéticas, cuya eficacia y poder crecen a medida que el foco emisor es más pasivo y secreto. Analogía cósmica: la mujer no busca, atrae. Y el centro de su atracción es su sexo, oculto, pasivo. Inmóvil sol secreto.

Esta concepción —bastante falsa si se piensa que la mexicana es muy sensible e inquieta— no la convierte en mero objeto, en cosa. La mujer mexicana, como todas las otras, es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social: en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura. Todos cuidamos que nadie "falte al respeto a las señoras", noción universal, sin duda, pero que en México se lleva hasta sus últimas consecuencias. Gracias a ella se suavizan muchas de las asperezas de nuestras relaciones de "hombre a hombre". Naturalmente habría que preguntar a las mexicanas su opinión: ese "respeto" es a veces una hipócrita manera de sujetarlas e impedirles que se expresen. Quizá muchas preferirían ser tratadas con menos "respeto" (que, por lo demás, se les concede solamente en público) y con más libertad y autenticidad. Esto es, como seres humanos y no como símbolos o funciones. Pero, ¿cómo vamos a consentir que ellas se expresen, si toda nuestra vida tiende a paralizarse en una máscara que oculte nuestra intimidad?

Ni la modestia propia, ni la vigilancia social, hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía "abierta" como por su situación social —depositaria de la honra, a la española— está expuesta a toda clase de peligros, contra los que nada pueden la moral personal ni la protección masculina. El mal radica en ella misma; por naturaleza es un ser "rajado", abierto. Mas, en virtud de un mecanismo de compensación fácilmente explicable, se hace virtud de la flaqueza original y se crea el mito de la "sufrida mujer mexicana". El ídolo —siempre vulnerable, siempre en trance de convertirse en ser humano— se transforma en víctima, pero en víctima endurecida e insensible al sufrimiento, encallecida a fuerza de sufrir. (Una persona "sufrida" es menos sensible al dolor que las que apenas si han sido tocadas por la adversidad). Por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas.

Se dirá que al transformar en virtud algo que debería ser motivo de vergüenza, sólo pretendemos descargar nuestra conciencia y encubrir con una imagen una realidad atroz. Es cierto, pero también lo es que al atribuir a la mujer la misma invulnerabilidad a que aspiramos, recubrimos con una inmunidad moral su fatalidad anatómica, abierta al exterior. Gracias al sufrimiento, y a su capacidad para resistirlo sin protesta, la mujer trasciende su condición y adquiere los mismos atributos del hombre.

Es curioso advertir que la imagen de la "mala mujer" casi siempre se presenta acompañada de la idea de actividad. A la inversa de la "abnegada madre", de la "novia que espera" y del ídolo hermético, seres estáti-

cos, la "mala" va y viene, busca a los hombres, los abandona. Por un mecanismo análogo al descrito más arriba, su extrema movilidad la vuelve invulnerable. Actividad e impudicia se alían en ella y acaban por petrificar su alma. La "mala" es dura, impía, independiente, como el "macho". Por caminos distintos, ella también trasciende su fisiología y se cierra al mundo.

Es significativo, por otra parte, que el homosexualismo masculino sea considerado con cierta indulgencia, por lo que toca al agente activo. El pasivo, al contrario, es un ser degradado y abyecto. El juego de los "albures"—esto es, el combate verbal hecho de alusiones obscenas y de doble sentido, que tanto se practica en la ciudad de México—transparenta esta ambigua concepción. Cada uno de los interlocutores, a través de trampas verbales y de ingeniosas combinaciones lingüísticas, procura anonadar a su adversario; el vencido es el que no puede contestar, el que se traga las palabras de su enemigo. Y esas palabras están teñidas de alusiones sexualmente agresivas; el perdidoso es poseído, violado, por el otro. Sobre él caen las burlas y escarnios de los espectadores. Así pues, el homosexualismo masculino es tolerado, a condición de que se trate de una violación del agente pasivo. Como en el caso de las relaciones heterosexuales, lo importante es "no abrirse" y, simultáneamente, rajar, herir al contrario. [...] ("Máscaras mexicanas", capítulo 2, *El Laberinto de la soledad* [2^{da} edición, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

La extrañeza que provoca nuestro hermetismo ha creado la leyenda del mexicano, ser insondable. Nuestro recelo provoca el ajeno. Si nuestra cortesía atrae, nuestra reserva hiela. Y las inesperadas violencias que nos desgarran, el esplendor convulso o solemne de nuestras fiestas, el culto a la muerte, acaban por desconcertar al extranjero. La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables. También ellos arrastran en andrajos un pasado todavía vivo. Hay un misterio mexicano como hay un misterio amarillo y uno negro. El contenido concreto de esas representaciones depende de cada espectador. Pero todos coinciden en hacerse de nosotros una imagen ambigua, cuando no contradictoria: no somos gente segura y nuestras respuestas como nuestros silencios son imprevisibles, inesperados. Traición y lealtad, crimen y amor, se agazapan en el fondo de nuestra mirada. Atraemos y repelemos.

No es difícil comprender los orígenes de esta actitud. Para un europeo, México es un país al margen de la Historia universal. Y todo lo que se encuentra alejado del centro de la sociedad aparece como extraño e impene-

trable. Los campesinos, remotos, ligeramente arcaicos en el vestir y el hablar, parcos, amantes de expresarse en formas y fórmulas tradicionales, ejercen siempre una fascinación sobre el hombre urbano. En todas partes representan el elemento más antiguo y secreto de la sociedad. Para todos, excepto para ellos mismos, encarnan lo oculto, lo escondido y que no se entrega sino difícilmente, tesoro enterrado, espiga que madura en las entrañas terrestres, vieja sabiduría escondida entre los pliegues de la tierra.

La mujer, otro de los seres que viven aparte, también es figura enigmática. Mejor dicho, es el Enigma. A semejanza del hombre de raza o nacionalidad extraña, incita y repele. Es la imagen de la fecundidad, pero asimismo de la muerte. En casi todas las culturas las diosas de la creación son también deidades de destrucción. Cifra viviente de la extrañeza del universo y de su radical heterogeneidad, la mujer ¿esconde la muerte o la vida?, ¿en qué piensa?, ¿piensa acaso?, ¿siente de veras?, ¿es igual a nosotros? El sadismo se inicia como venganza ante el hermetismo femenino o como tentativa desesperada para obtener una respuesta de un cuerpo que tememos insensible. Porque, como dice Luis Cernuda, "el deseo es una pregunta cuya respuesta no existe". A pesar de su desnudez —redonda, plena— en las formas de la mujer siempre hay algo que desvelar:

*Eva y Cipris concentran el misterio
del corazón del mundo.*

Para Rubén Darío, como para todos los grandes poetas, la mujer no es solamente un instrumento de conocimiento, sino el conocimiento mismo. El conocimiento que no poseeremos nunca, la suma de nuestra definitiva ignorancia: el misterio supremo. [...] ("Los hijos de la Malinche", capítulo 4, *El laberinto de la soledad* [2^{da} edición, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

Conquista y suicidio ritual

[...]

Desde un punto de vista muy general se ha descrito a Mesoamérica como un área histórica uniforme, determinada por la presencia constante de ciertos elementos comunes a todas las culturas: agricultura del maíz, calendario ritual, juego de pelota, sacrificios humanos, mitos solares y de la vegetación semejantes, etc. Se dice que todos esos elementos son de origen suriano y que fueron asimilados una y otra vez por las inmigraciones norteanas. Así, la cultura mesoamericana sería el fruto de diversas crea-

ciones del Sur, recogidas, desarrolladas y sistematizadas por grupos nómadas. Este esquema olvida la originalidad de cada cultura local. La semejanza que se observa entre las concepciones religiosas, políticas y míticas de los pueblos indoeuropeos, por ejemplo, no niega la originalidad de cada uno de ellos. De todos modos, y más allá de la originalidad particular de cada cultura, es evidente que todas ellas, decadentes o debilitadas, estaban a punto de ser absorbidas por el Imperio azteca, heredero de las civilizaciones de la Meseta.

Aquellas sociedades estaban impregnadas de religión. La misma sociedad azteca era un Estado teocrático y militar. Así, la unificación religiosa antecedió, completaba o correspondía de alguna manera a la unificación política. Con diversos nombres, en lenguas distintas, pero con ceremonias, ritos y significaciones muy parecidos, cada ciudad precortesiana adoraba a dioses cada vez más semejantes entre sí. Las divinidades agrarias —los dioses del suelo, de la vegetación y de la fertilidad, como Tláloc— y los dioses nórdicos —celestes, guerreros y cazadores, como Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Mixcóatl— convivían en un mismo culto. El rasgo más acusado de la religión azteca en el momento de la Conquista es la incesante especulación teológica que refundía, sistematizaba y unificaba creencias dispersas, propias y ajenas. Esta síntesis no era el fruto de un movimiento religioso popular, como las religiones proletarias que se difunden en el mundo antiguo al iniciarse el cristianismo, sino la tarea de una casta, colocada en el pináculo de la pirámide social. Las sistematizaciones, adaptaciones y reformas de la casta sacerdotal reflejan que en la esfera de las creencias también se procedía por superposición —característica de las ciudades prehispánicas. Del mismo modo que una pirámide azteca recubre a veces un edificio más antiguo, la unificación religiosa solamente afectaba a la superficie de la conciencia, dejando intactas las creencias primitivas. Esta situación prefiguraba la que introduciría el catolicismo, que también es una religión superpuesta a un fondo religioso original y siempre viviente. Todo preparaba la dominación española.

La Conquista de México sería inexplicable sin estos antecedentes. La llegada de los españoles parece una liberación a los pueblos sometidos por los aztecas. Los diversos estados-ciudades se alían a los conquistadores o contemplan con indiferencia, cuando no con alegría, la caída de cada uno de sus rivales y en particular del más poderoso: Tenochtitlan. Pero ni el genio político de Cortés, ni la superioridad técnica —ausente en hechos de armas decisivos como la batalla de Otumba—, ni la defección de vasallos y aliados, hubieran logrado la ruina del Imperio azteca si éste no hubiese sentido de pronto un desfallecimiento, una duda íntima que lo hizo vacilar y

ceder. Cuando Moctezuma abre las puertas de Tenochtitlan a los españoles y recibe a Cortés con presentes, los aztecas pierden la partida. Su lucha final es un suicidio y así lo dan a entender todos los textos que tenemos sobre este acontecimiento grandioso y sombrío.

¿Por qué cede Moctezuma?, ¿por qué se siente extrañamente fascinado por los españoles y experimenta ante ellos un vértigo que no es exagerado llamar sagrado —el vértigo lúcido del suicida ante el abismo? Los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída. Se corre el riesgo de no comprender el sentido que tenían esos signos y profecías para los indios si se olvida su concepción cíclica del tiempo. Según ocurre con muchos otros pueblos y civilizaciones, para los aztecas el tiempo no era una medida abstracta y vacía de contenido, sino algo concreto, una fuerza, sustancia o fluido que se gasta y consume. De ahí la necesidad de los ritos y sacrificios destinados a reavivar el año o el siglo. Pero el tiempo —o más exactamente: los tiempos— además de constituir algo vivo que nace, crece, decae, renace, era una sucesión que regresa. Un tiempo se acaba; otro vuelve. La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma —al menos al principio— no tanto como un peligro "exterior" sino como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era.

Resulta más patética esta deserción divina cuando se piensa en la juventud y vigor del naciente Estado. Todos los viejos imperios, como Roma y Bizancio, sienten la seducción de la muerte al final de su historia. Los ciudadanos se alzan de hombros cuando llega, siempre tardío, el golpe final del extraño. Hay un cansancio imperial y la servidumbre parece carga ligera al que siente la fatiga del poder. Los aztecas experimentan el calosfrío de la muerte en plena juventud, cuando marchaban hacia la madurez. En suma, la Conquista de México es un hecho histórico en el que intervienen muchas y muy diversas circunstancias, pero se olvida con frecuencia la que me parece más significativa: el suicidio del pueblo azteca.

Recordemos cómo la fascinación ante la muerte no es tanto un rasgo de madurez o de vejez como de juventud. Mediodía y medianoche son horas de suicidio ritual. Al mediodía, durante un instante, todo se detiene y vacila; la vida, como el sol, se pregunta a sí misma si vale la pena seguir. En ese momento de inmovilidad, que es también de vértigo, a la mitad de su carrera, el pueblo azteca alza la cara: los signos celestes le son adversos. Y siente la atracción de la muerte:

Je pense, sur le bord doré de l'univers
A ce gout de périr qui prend la Pythonisse
En qui mugit l'espoir que le monde finisse.

Una parte del pueblo azteca desfallece y busca al invasor. La otra, sin esperanza de salvación, traicionada por todos, escoge la muerte. Ante la sola presencia de los españoles se produce una escisión en la sociedad azteca, que corresponde al dualismo de sus dioses, de su sistema religioso y de sus castas superiores.

La religión azteca, como la de todos los pueblos conquistadores, era una religión solar. En el Sol, el dios que es fuente de vida, el dios pájaro, y en su marcha que rompe las tinieblas y se establece en el centro del cielo como un ejército vencedor en medio de un campo de batalla, el azteca condensa todas las aspiraciones y empresas guerreras de su pueblo. Pues los dioses no son meras representaciones de la naturaleza. Encarnan también los deseos y la voluntad de la sociedad, que se autodivinizan en ellos. Huitzilopochtli, el guerrero del sur, "es el dios tribal de la guerra y del sacrificio... y comienza su carrera con una matanza. Quetzalcóatl-Nanauatzin es el dios-sol de los sacerdotes, que ven en el autosacrificio voluntario la más alta expresión de su doctrina del mundo y de la vida: Quetzalcóatl es un rey-sacerdote, respetuoso de los ritos y de los decretos del destino, que no combate y que se da la muerte para renacer. Huitzilopochtli, al contrario, es el sol-héroe de los guerreros, que se defiende, que lucha y que triunfa, *invictus sol* que abate a sus enemigos con las llamas de su xiucoatl. Cada una de estas personalidades divinas corresponde al ideal de unas de las fracciones principales de la clase dirigente"*.

La dualidad de la religión azteca, reflejo de su división teocrático-militar y de su sistema social, corresponde también a los impulsos contradictorios que habitan cada ser y cada grupo humano. El instinto de la muerte y el de la vida disputan en cada uno de nosotros. Esas tendencias profundas impregnan la actividad de clases, castas e individuos y en los momentos críticos se manifiestan con toda desnudez. La victoria del instinto de la muerte revela que el pueblo azteca pierde de pronto la conciencia de su destino. Cuauhtémoc lucha a sabiendas de la derrota. En esta íntima y denodada aceptación de su pérdida radica el carácter trágico de su combate. Y el drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo, parece presidir nuestra historia entera. Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad.

* Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, París, 1940.

La caída de la sociedad azteca precipita la del resto del mundo indio. Todas las nociones que lo componían son presa del mismo horror, que se expresó casi siempre como fascinada aceptación de la muerte. Pocos documentos son tan impresionantes como los escasos que nos restan sobre esa catástrofe que sumió en una inmensa tristeza a muchos seres. He aquí el testimonio maya, según lo relata el *Chilam Balam de Chumayel*: "El II Ahan Katun llegaron los extranjeros de barbas rubias, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay, entristezcámonos porque llegaron! El palo del blanco bajará, vendrá del cielo, por todas partes vendrá... Triste estará la palabra de Hunab-Ku, única deidad para nosotros, cuando se extienda por toda la tierra la palabra del Dios de los cielos..." Y más adelante: "será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del rayo en el extremo del brazo de los blancos" (las armas de fuego)... "cuando caiga sobre los Hermanos el rigor de la pelea, cuando les caiga el tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los Siete Sacramentos, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra". [...] ("Conquista y colonia", capítulo 5, *El laberinto de la soledad* [2^{da} edición, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

Revolución, mexicanidad y coyuntura actual

[...]

La Revolución fue un descubrimiento de nosotros mismos y un regreso a los orígenes, primero; luego una búsqueda y una tentativa de síntesis, abortada varias veces; incapaz de asimilar nuestra tradición, y ofrecernos un nuevo proyecto salvador, finalmente fue un compromiso. Ni la Revolución ha sido capaz de articular toda su salvadora explosión en una visión del mundo, ni la "inteligencia" mexicana ha resuelto ese conflicto entre la insuficiencia de nuestra tradición y nuestra exigencia de universalidad.

Esta recapitulación conduce a plantear el problema de una filosofía mexicana, suscitado recientemente por Ramos y Zea. Los conflictos examinados en el curso de este ensayo habían permanecido hasta hace poco ocultos, recubiertos por formas e ideas extrañas, que si habían servido para justificarnos, también nos impidieron manifestarnos y manifestar la índole de nuestra querella interior. Nuestra situación era semejante a la del neurótico, para quien los principios morales y las ideas abstractas no tienen más función práctica que la defensa de su intimidad, complicado sistema con el que se engaña, y engaña a los demás, acerca del verdadero significado de sus

inclinaciones y la índole de sus conflictos. Pero en el momento en que éstos aparecen a plena luz y tal cual son, el enfermo debe afrontarlos y resolverlos por sí mismo. Algo parecido nos ocurre. De pronto nos hemos encontrado desnudos, frente a una realidad también desnuda. Nada nos justifica ya y sólo nosotros podemos dar respuesta a las preguntas que nos hace la realidad. La reflexión filosófica se vuelve así una tarea salvadora y urgente, pues no tendrá nada más por objeto examinar nuestro pasado intelectual, ni describir nuestras actitudes características, sino que deberá ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra.

¿Cómo puede ser mexicana una reflexión filosófica de esta índole? En tanto que examen de nuestra tradición será una filosofía de la historia de México y una historia de las ideas mexicanas. Pero nuestra historia no es sino un fragmento de la Historia universal. Quiero decir: siempre, excepto en el momento de la Revolución, hemos vivido nuestra historia como un episodio de la del mundo entero. Nuestras ideas, asimismo, nunca han sido nuestras del todo, sino herencia o conquista de las engendradas por Europa. Una filosofía de la historia de México no sería, pues, sino una reflexión sobre las actitudes que hemos asumido frente a los temas que nos ha propuesto la Historia universal: contrarreforma, racionalismo, positivismo, socialismo. En suma, la meditación histórica nos llevaría a responder esta pregunta: ¿cómo han vivido los mexicanos las ideas universales?

La pregunta anterior entraña una idea acerca del carácter distintivo de la mexicanidad, segundo de los temas de esa proyectada filosofía mexicana. Los mexicanos no hemos creado una Forma que nos exprese. Por lo tanto, la mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta: es una oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y todos hoy inservibles. La mexicanidad, así, es una manera de no ser nosotros mismos, una reiterada manera de ser y vivir otra cosa. En suma, a veces una máscara y otras una súbita determinación por buscarnos, un repentino abrírnos el pecho para encontrar nuestra voz más secreta. Una filosofía mexicana tendrá que afrontar la ambigüedad de nuestra tradición y de nuestra voluntad misma de ser, que si exige una plena originalidad nacional no se satisface con algo que no implique una solución universal.

Varios escritores se han impuesto la tarea de examinar nuestro pasado intelectual. Destacan en este campo los estudios de Leopoldo Zea y Edmundo O'Gorman. El problema que preocupa a O'Gorman es el de saber qué clase de ser histórico es lo que llamamos América. No es una región geográfica, no es tampoco un pasado y, acaso, ni siquiera un presente. Es una idea, una invención del espíritu europeo. América es una utopía, es

decir, es el momento en que el espíritu europeo se universaliza, se desprende de sus particularidades históricas y se concibe a sí mismo como una idea universal que, casi milagrosamente, encarna y se afínca en una tierra y un tiempo preciso: el porvenir. En América la cultura europea se concibe como unidad superior. O'Gorman acierta cuando ve a nuestro continente como la actualización del espíritu europeo, pero ¿qué ocurre con América como ser histórico autónomo al enfrentarse a la realidad europea? Esta pregunta parece ser el tema esencial de Leopoldo Zea. Historiador del pensamiento hispanoamericano —y, asimismo, crítico independiente aun en el campo de la política diaria— Zea afirma que, hasta hace poco, América fue el monólogo de Europa, una de las formas históricas en que encarnó su pensamiento; hoy ese monólogo tiende a convertirse en diálogo. Un diálogo que no es puramente intelectual sino social, político y vital. Zea ha estudiado la enajenación americana, el no ser nosotros mismos y el ser pensados por otros. Esta enajenación —más que nuestras particularidades— constituye nuestra manera propia de ser. Pero se trata de una situación universal, compartida por todos los hombres. Tener conciencia de esto es empezar a tener conciencia de nosotros mismos. En efecto, hemos vivido en la periferia de la historia. Hoy el centro, el núcleo de la sociedad mundial, se ha disgregado y todos nos hemos convertido en seres periféricos, hasta los europeos y los norteamericanos. Todos estamos al margen porque ya no hay centro.

Otros escritores jóvenes se ocupan en desentrañar el sentido de nuestras actitudes vitales. Una gran avidez por conocernos, con rigor y sin complacencias, es el mérito mayor de muchos de estos trabajos. Sin embargo, la mayor parte de los componentes de este grupo —especialmente Emilio Uranga, su principal inspirador— ha comprendido que el tema del mexicano sólo es una parte de una larga reflexión sobre algo más vasto: la enajenación histórica de los pueblos dependientes y, en general del hombre.

Toda reflexión filosófica debe poseer autenticidad, esto es, debe ser un pensar a la intemperie un problema concreto. Sólo así el objeto de la reflexión puede convertirse en un tema universal. Nuestro tiempo parece propicio a una empresa de este rango. Por primera vez, México no tiene a su disposición un conjunto de ideas universales que justifiquen nuestra situación. Europa, ese almacén de ideas hechas, vive ahora como nosotros: al día. En un sentido estricto, el mundo moderno no tiene ya ideas. Por tal razón el mexicano se sitúa ante su realidad como todos los hombres modernos: a solas. En esta desnudez encontrará su verdadera universalidad, que ayer fue mera adaptación del pensamiento europeo. La autenticidad de la reflexión hará que la mexicanidad de esa filosofía resida sólo en el acento, el énfasis o el estilo del filósofo, pero no en el contenido de su pensamiento.

La mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre. Las circunstancias actuales de México transforman así el proyecto de una filosofía mexicana en la necesidad de pensar por nosotros mismos unos problemas que ya no son exclusivamente nuestros, sino de todos los hombres. Esto es, la filosofía mexicana, si de veras lo es, será simple y llanamente filosofía, a secas.

La conclusión anterior puede corroborarse si se examina históricamente el problema. La Revolución mexicana puso en entredicho nuestra tradición intelectual. El movimiento revolucionario mostró que todas las ideas y concepciones que nos habían justificado en el pasado estaban muertas o mutilaban nuestro ser. La Historia universal, por otra parte, se nos ha echado encima y nos ha planteado directamente muchos problemas y cuestiones que antes nuestros padres vivían de reflejo. Pese a nuestras singularidades nacionales, superposición de tiempos históricos, ambigüedad de nuestra tradición, semicolonialismo, etc., la situación de México no es ya distinta a la de los otros países. Acaso por primera vez en la historia la crisis de nuestra cultura es la crisis misma de la especie. La melancólica reflexión de Valéry ante los cementerios de las civilizaciones desaparecidas nos deja ahora indiferentes, porque no es la cultura occidental la que mañana puede hundirse, como antes ocurrió con griegos y árabes, con aztecas y egipcios, sino el hombre. La antigua pluralidad de culturas, que postulaban diversos y contrarios ideales del hombre y ofrecían diversos y contrarios futuros, ha sido sustituida por la presencia de una sola civilización y un solo futuro. Hasta hace poco la Historia fue una reflexión sobre las varias y opuestas verdades que cada cultura proponía y una verificación de la radical heterogeneidad de cada sociedad y de cada arquetipo. Ahora la Historia ha recuperado su unidad y vuelve a ser lo que fue en su origen: una meditación sobre el hombre. La pluralidad de culturas que el historicismo moderno rescata, se resuelve en una síntesis: la de nuestro momento. Todas las civilizaciones desembocan en la occidental, que ha asimilado o aplastado a sus rivales. Y todas las particularidades tienen que responder a las preguntas que nos hace la Historia: las mismas para todos. El hombre ha reconquistado su unidad. Las decisiones de los mexicanos afectan ya a todos los hombres y a la inversa. Las diferencias que separan a comunistas de "occidentales" son bastante menos profundas que las que dividían a persas y griegos, a romanos y egipcios, a chinos y europeos. Comunistas y demócratas burgueses esgrimen ideas antagónicas pero que brotan de una fuente común y disputan en un lenguaje universal, comprensible para ambos bandos. La crisis contemporánea no se presenta, según dicen los conservadores, como la lucha entre dos culturas diversas, sino como una escisión en el seno de nuestra

civilización. Una civilización que ya no tiene rivales y que confunde su futuro con el del mundo. El destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre. Por lo tanto, toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad.

La Revolución mexicana nos hizo salir de nosotros mismos y nos puso frente a la Historia, planteándonos la necesidad de inventar nuestro futuro y nuestras instituciones. La Revolución mexicana ha muerto sin resolver nuestras contradicciones. Después de la segunda Guerra Mundial, nos damos cuenta que esa creación de nosotros mismos que la realidad nos exige no es diversa a la que una realidad semejante reclama a los otros. Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres. ("La 'inteligencia' mexicana", capítulo 7, *El laberinto de la soledad* [2ª edición, 1959]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y política de México*.)

El hombre y la "intrahistoria"

[...]

—Y en *El laberinto*, usted dice que la tipología tal como la establece Ramos tendría que ser superada por el psicoanálisis.

—Sí. Una de las ideas ejes del libro es que hay un México enterrado pero vivo. Mejor dicho: hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados. Intenté una descripción —claro que fue insuficiente: apenas una ojeada— del mundo de represiones, inhibiciones, recuerdos, apetitos y sueños que ha sido y es México. El estudio de Freud sobre el monoteísmo judaico me impresionó mucho. Hablé antes de moral; ahora debo agregar otra palabra: terapéutica. La crítica moral es autorrevelación de lo que escondemos y, como lo enseña Freud, curación... relativa. En este sentido mi libro quiso ser un ensayo de crítica moral: descripción de una realidad escondida y que hace daño. La palabra crítica, en la edad actual, es inseparable del marxismo y yo sufrí la influencia del marxismo. Por esos años leí los estudios de Caillois y, un poco más tarde, los de Bataille y del maestro de ambos, Mauss, sobre la fiesta, el sacrificio, el don, el tiempo sagrado y el tiempo profano. Encontré inmediatamente ciertas analogías entre aquellas descripciones y mis experiencias cotidianas como mexicano. También me enseñaron mucho los filósofos alemanes que unos pocos años antes había dado a conocer en nuestra

lengua Ortega y Gasset: la fenomenología, la filosofía de la cultura y la obra de historiadores y ensayistas como Dilthey y Simmel...

Ya en esa época pensaba lo que pienso ahora: la historia es conocimiento que se sitúa entre la ciencia propiamente dicha y la poesía. El saber histórico no es cuantitativo ni el historiador puede descubrir leyes históricas. El historiador describe como el hombre de ciencia y tiene visiones como el poeta. Por eso Marx es un gran historiador (esa fue su verdadera vocación). También lo es Maquiavelo. La historia nos da una comprensión del pasado y, a veces, del presente. Más que un saber es una sabiduría.

En fin, mi tentativa fue ver el carácter mexicano a través de la historia de México.

—*Con esto llegamos a una clave de El laberinto de la soledad, es decir, la concepción de la historia que se desprende del libro. Es un libro anti-anecdótico. Usted rehusa toda historia événementielle, todo determinismo histórico, y trata de determinar lo que ciertos historiadores franceses actuales llaman "intra-historia". Para confirmar esta orientación, se puede citar una de las primeras frases de Postdata: "El mexicano no está en la historia, es la historia." ¿Puede usted explicarlo?*

—El español tiene una ventaja un poco desleal sobre el francés: tenemos estar y ser. "Estar en la historia" significa estar rodeado por las circunstancias históricas; "ser la historia" significa que uno mismo es las circunstancias históricas, que uno mismo es cambiante. Es decir, que el hombre no solamente es un objeto o un sujeto ante la historia, sino que él mismo es la historia, él es los cambios. Uno de los llamados factores históricos que operan sobre él es... él mismo. Hay una continua interacción. A mí me parece que la expresión "intra-historia" —¿no fueron los españoles los primeros en usarla: Unamuno o Américo Castro?— es más adecuada que otra expresión que ustedes emplean, "historia de las mentalidades". Porque las mentalidades, al menos para una persona de lengua española, son algo externo: tienen que ver con la mente y con las ideas. Yo creo que la historia auténtica de una sociedad tiene que ver no sólo con las ideas explícitas sino sobre todo con las creencias implícitas. Ortega y Gasset distinguía, me parece que con bastante razón, dos dominios: el de las ideas y el de las creencias. Las creencias viven en capas más profundas del alma y por eso cambian mucho menos que las ideas. Por ejemplo, todos sabemos que la Edad Media fue tomista, el siglo XVII cartesiano y que ahora mucha gente es marxista. Sin embargo, en Londres, en Moscú y en París, la gente sigue leyendo tratados de astrología que tienen sus orígenes en Babilonia, o acuden a prácticas mágicas del neolítico. Lo que me interesó en el caso de México fue rastrear ciertas creencias enterradas.

—*Todo esto nos lleva a otra noción esencial, la del mito. ¿Puede concebirse El laberinto de la soledad como un décryptage de los mitos mexicanos?*

—Sí, esa fue mi intención. En esto hay que recordar lo que Lévi-Strauss ha dicho: todo desciframiento de un mito es otro mito. Los cuatro volúmenes de *Le cru et le cuit* son un tratado de mitología sudamericana y, también, son otro mito. Un mito en otro lenguaje. Yo creo que *El laberinto de la soledad* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido a su vez en otro mito.

—*En un artículo de la revista Esprit, Lévi-Strauss escribía que ocurría que un mito "s'extenue sans pour autant disparaître. Deux voies restent encoré libres; celle de l'élaboration romanesque et celle du remploi aux fins de légitimation historique"** ¿Cree usted, como Lévi-Strauss, que los mitos degeneran y mueren? ¿No se han convertido los mitos mexicanos en partes de programas políticos o en obras intelectuales?

—Creo que los mitos, como todo lo que está vivo, nacen, degeneran, mueren. También creo que los mitos resucitan. Pero hay algo en lo que no estoy de acuerdo con Lévi-Strauss. Me extendo sobre esta divergencia en el ensayo que escribí sobre él. Para Lévi-Strauss hay una diferencia esencial entre la poesía y el mito: el mito se puede traducir y la poesía es intraducible. Creo lo contrario: creo que el mito y la poesía son traducibles, pero que la traducción implica transmutación o resurrección. Un poema de Baudelaire traducido al español es otro poema y es el mismo poema. Ocurre lo mismo con los mitos: las antiguas diosas precolombinas renacen en la Virgen de Guadalupe, que es su traducción al cristianismo de Nueva España. Los criollos traducen la Virgen de Guadalupe —virgen española— al contexto mexicano. Doble traducción de mitología hispánica e india. La Virgen de Guadalupe es uno de los pocos mitos vivos de México. Asistimos todos los días a su resurrección en la sensibilidad popular. El caso de Quetzalcóatl —también examinado por su compatriota Jacques Lafaye— es muy distinto. Ahí sí, como piensa Lévi-Strauss, el mito se ha transformado en política y literatura. El mito literario de Quetzalcóatl —la novela, el poema, el teatro— ha sido más bien desafortunado. Lo mejor fue *La serpiente emplumada* de Lawrence, un libro desigual, brillante y deshilvanado. Como mito político, Quetzalcóatl ha tenido más suerte: muchos de nuestros héroes no son, para la imaginación popular,

* "Se extenúa sin por eso desaparecer. Dos caminos quedan abiertos: el de la elaboración novelesca y el de la reelaboración con fines de legitimación histórica".

sino traducciones de Quetzalcóatl. Traducciones inconscientes. Es significativo porque el tema del mito de Quetzalcóatl —y el de todos sus sucesores, de Hidalgo a Carranza— es el de la legitimación del poder. Fue la obsesión azteca, fue la de los criollos novohispanos y es la del PRI.

En el fondo de la psiquis mexicana hay realidades recubiertas por la historia y por la vida moderna. Realidades ocultas pero presentes. Un ejemplo es nuestra imagen de la autoridad política. Es evidente que en ella hay elementos precolombinos y también restos de creencias hispánicas, mediterráneas y musulmanas. Detrás del respeto al Señor Presidente está la imagen tradicional del Padre. La familia es una realidad muy poderosa. Es el hogar en el sentido original de la palabra: centro y reunión de los vivos y los muertos, a un tiempo altar, cama donde se hace el amor, fogón donde se cocina, ceniza que entierra a los antepasados. La familia mexicana ha atravesado casi indemne varios siglos de calamidades y sólo hasta ahora comienza a desintegrarse en las ciudades. La familia ha dado a los mexicanos sus creencias, valores y conceptos sobre la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo masculino y lo femenino, lo bonito y lo feo, lo que se debe hacer y lo indebido. En el centro de la familia: el padre. La figura del padre se bifurca en la dualidad de patriarca y de *macho*. El patriarca protege, es bueno, poderoso, sabio. El macho es el hombre terrible, el chingón, el padre que se ha ido, que ha abandonado mujer e hijos. La imagen de la autoridad mexicana se inspira en estos dos extremos: el Señor Presidente y el Caudillo.

La imagen del Caudillo no es mexicana únicamente sino española e hispanoamericana. Tal vez es de origen árabe. El mundo islámico se ha caracterizado por su incapacidad para crear sistemas estables de gobierno, es decir, no ha instituido una legitimidad suprapersonal. El remedio contra la inestabilidad ha sido y son los jefes, los caudillos. En América Latina, continente inestable, los caudillos nacen con la Independencia: en nuestros días se llaman Perón, Castro y, en México, Díaz, Carranza, Obregón, Calles. El caudillo es heroico, épico: es el hombre que está más allá de la ley, que crea la ley. El Presidente es el hombre de la ley: su poder es institucional. Los presidentes mexicanos son dictadores constitucionales, no caudillos. Tienen poder mientras son presidentes; y su poder es casi absoluto, casi sagrado. Pero deben su poder a la investidura. En el caso de los caudillos hispanoamericanos, el poder no les viene de la investidura sino que ellos le dan a la investidura el poder.

El principio de rotación, que es una de las características del sistema mexicano, no existe en los regímenes caudillescos de América Latina. Aquí aparece, al lado del tema del padre terrible, otra vez el tema de la legitimidad. El misterio o enigma del origen. Algo particularmente grave para la

América Latina, desde la Independencia. El caudillismo, que ha sido y es el verdadero sistema de gobierno latinoamericano, no ha logrado resolverlo; por eso tampoco ha podido resolver el de la sucesión. En el régimen caudillesco la sucesión se realiza por el golpe de Estado o por la muerte del caudillo. El caudillismo, concebido como el remedio heroico contra la inestabilidad, es el gran productor de inestabilidad en el continente. La inestabilidad es consecuencia de la ilegitimidad. Después de cerca de dos siglos de independencia de la monarquía española, nuestros pueblos no han encontrado todavía una forma de legitimidad. En este sentido el compromiso mexicano —la combinación de Presidencialismo y dominación burocrática de un partido único— fue una solución. Cada vez la es menos. ("Vuelta a *El laberinto de la soledad*" [conversación con Claude Fell, publicada en *Plural*, 50, noviembre de 1975]. En *Obras completas*, Vol. 8, *Historia y Política de México*.)

IV. Nuestra otredad: Los EE. UU.

El espejo indiscreto

Antes de ser una realidad, los Estados Unidos fueron para mí una imagen. No es extraño: desde niños los mexicanos vemos a ese país como al otro. Un *otro* que es inseparable de nosotros y que, al mismo tiempo, es radical y esencialmente extraño. En el norte de México la expresión *el otro lado* designa a los Estados Unidos. El otro lado es geográfico: la frontera; cultural: otra civilización; lingüístico: otra lengua; histórico: otro tiempo (los Estados Unidos corren detrás del futuro mientras que nosotros todavía estamos atados a nuestro pasado); metafórico: son la imagen de todo lo que no somos. Son la extrañeza misma. Sólo que estamos condenados a vivir con esa extrañeza: el otro lado es el lado contiguo. Los Estados Unidos están siempre presentes entre nosotros, incluso cuando nos ignoran o nos dan la espalda: su sombra cubre todo el continente. Es la sombra de un gigante. La idea que tenemos de ese gigante es la misma que aparece en los cuentos y las leyendas. Un grandulón generoso y un poco simple, un ingenuo que ignora su fuerza y al que se puede engañar pero cuya cólera puede destruirnos. A la imagen del gigante bueno y bobalición se yuxtapone la del cíclope astuto y sanguinario. Imagen infantil y licenciosa: el ogro devorador de niños de Perrault y el ogro de Sade, Minsk, en cuyas orgías los libertinos comen humeantes platos de carne humana sobre los cuerpos chamuscados

que les sirven de mesas y sillas. San Cristóbal y Polifemo. También Prometeo; el fuego de la industria y el de la guerra. Las dos caras del progreso: el automóvil y la bomba.

Los Estados Unidos son la negación de lo que fuimos en los siglos XVI, XVII, XVIII y de lo que, desde el XIX, muchos entre nosotros que-man que fuésemos.

[...]

La expulsión de los jesuitas precipitó la crisis intelectual de los criollos: no sólo se quedaron sin maestros sino sin un sistema filosófico que justificase su existencia. Muchos entre ellos volvieron entonces los ojos hacia la otra tradición, la enemiga de la tradición que había fundado a Nueva España. En ese momento se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa, es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. Los criollos mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: *adoptaron*, aunque sin *adaptarlas*, las ideas de la otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente: es el momento en que Nueva España, para consumir su separación de España, se niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México.

Los Estados Unidos aparecen en nuestra historia durante este segundo momento. Aparecen no como un poder extraño que hay que combatir sino como un modelo que debe imitarse. Fue el principio de una fascinación que, si ha cambiado de forma durante los últimos ciento cincuenta años, no ha decrecido en intensidad. La historia de esa fascinación se confunde con la de los grupos intelectuales que, desde la Independencia, han elaborado todos esos programas de reforma social y política con los que se ha intentado transformar el país en una nación moderna. Por encima de sus diferencias, hay una idea común que inspira a los liberales, los positivistas y los socialistas: el proyecto de modernizar a México. Desde los primeros años del siglo XIX ese proyecto se define frente —por o contra— los Estados Unidos. La pasión de nuestros intelectuales por la civilización norteamericana va del amor al rencor y de la adoración al horror. Formas contradictorias pero coincidentes de la ignorancia: en un extremo, el liberal Lorenzo de Zavala, que no vaciló en tomar el partido de los téjanos en su guerra contra México; en el otro, los marxista-leninistas contemporáneos y sus aliados, los "teólogos de la liberación", que han hecho de la dialéctica materialista

una hipóstasis del Espíritu Santo y del Imperialismo norteamericano la prefiguración del Anticristo.

La *intelligentsia* no es la única que ha experimentado sentimientos encontrados hacia los Estados Unidos. Al otro día de la Independencia y hasta la mitad del siglo XIX, las clases acomodadas estuvieron resueltamente en contra de ellos; después se convirtieron en sus aliados y, casi siempre, en sus servidores y cómplices. No obstante, al fin y al cabo herederos de la sociedad jerárquica que fue Nueva España, nuestros ricos nunca han hecho realmente suya la ideología liberal y democrática; son amigos de los Estados Unidos por razones de interés pero sus verdaderas afinidades morales e intelectuales están con los regímenes autoritarios. De ahí su simpatía por Alemania durante las dos guerras mundiales. La misma evolución se observa en la casta política y en la casta militar: el general Miramón, conservador, fue enemigo de los Estados Unidos pero el general Porfirio Díaz, liberal, buscó su amistad. Puede concluirse, hasta donde es posible arriesgar generalizaciones en materia tan contradictoria, que durante el siglo XIX los liberales fueron los amigos y los aliados de los Estados Unidos (el ejemplo máximo es Juárez) y los conservadores sus adversarios (Lucas Alamán es el caso más notable) mientras que en el siglo XX los papeles se invierten. Pero en uno y otro siglo los enemigos de los norteamericanos han tenido que buscar aliados y protectores fuera del continente: en el XIX, un Miramón miraba hacia Francia; en el XX, un Fidel Castro mira hacia la URSS.

En el Brasil no se negó a Portugal; en cambio, en la América hispana los liberales fueron antiespañoles. El antiespañolismo de nuestros liberales puede parecer absurdo e irracional. Lo es, en efecto. Pero es explicable: las ideas democráticas adoptadas por los liberales eran la negación de todo lo que había sido Nueva España. La Revolución de Independencia, en México y en toda la América española, fue simultáneamente una afirmación de las naciones hispanoamericanas y una negación de la tradición que había fundado a esas naciones. Fue una autonegación. Aquí aparece otra diferencia con los Estados Unidos. Al separarse de Inglaterra los norteamericanos no rompieron con su pasado; al contrario, afirmaron lo que habían sido y lo que querían ser. La independencia de México, en cambio, fue la negación de lo que habíamos sido desde el siglo XVI; no fue la instauración de un proyecto nacional sino la adopción de una ideología universal ajena del todo a nuestro pasado.

Entre puritanismo, democracia y capitalismo no había oposición sino afinidad; el pasado y el futuro de los Estados Unidos se reflejan sin contradicción en estas tres palabras. Entre la ideología republicana y el mundo

católico del virreinato mexicano, mosaico de supervivencias precolombinas y formas barrocas, hubo una ruptura: México negó su pasado. Como todas las negaciones, la nuestra contenía una afirmación: la de un futuro. Sólo que nosotros no elaboramos nuestra idea del futuro con ideas y elementos extraídos de nuestra tradición, sino que nos apropiamos de la imagen del futuro inventada por europeos y norteamericanos. Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos.

Los primeros gérmenes de la democracia en este continente aparecen entre las comunidades y sectas disidentes de Nueva Inglaterra. Ciertamente, los españoles establecieron en las tierras conquistadas la institución del ayuntamiento, fundado en el autogobierno de las villas y ciudades. Pero los ayuntamientos vivieron siempre una vida precaria, estrangulados por una extensa y compleja red de jurisdicciones y privilegios burocráticos, nobiliarios, eclesiásticos y económicos. Nueva España fue siempre una sociedad jerárquica, sin gobierno representativo y dominada por el poder dual del virrey y el arzobispo. Max Weber dividía a los regímenes premodernos en dos grandes categorías: el sistema feudal y el patrimonial. En el primero, el príncipe gobierna con —a veces contra— sus iguales por el nacimiento y el rango; los barones; en el segundo, el príncipe rige a la nación como si fuese su patrimonio y su casa; sus ministros son sus familiares y sus criados. La monarquía española es un ejemplo de régimen patrimonialista. También lo han sido (y lo son) sus sucesoras, las "repúblicas democráticas" de América Latina, oscilantes siempre entre el caudillo y la demagogia, el padre déspota y los hijos revoltosos.

Las comunidades religiosas de Nueva Inglaterra afirmaron celosamente, desde su nacimiento, su autonomía frente al Estado. Inspirados por el ejemplo de las Iglesias cristianas de los primeros siglos, estos grupos fueron siempre hostiles a la tradición autoritaria y burocrática de la Iglesia católica. Desde Constantino el cristianismo había vivido en simbiosis con el poder político; durante más de mil años el modelo de la Iglesia había sido el Imperio cesáreo-burocrático de Roma y Bizancio. La Reforma fue la ruptura de esta tradición. A su vez, las comunidades religiosas de Nueva Inglaterra llevaron esta ruptura a sus últimas consecuencias, acentuando los rasgos igualitarios y la tendencia al autogobierno de los grupos protestantes de los

Países Bajos. En Nueva España la Iglesia fue ante todo una jerarquía y una administración, es decir, una burocracia de clérigos que recuerda en algunos de sus aspectos la institución de los mandarines del antiguo Imperio chino. De ahí la admiración de los jesuitas en el siglo XVII ante el régimen de Kang-hi, en el que veían realizada al fin su idea de lo que podía ser una sociedad jerárquica y armoniosa. Una sociedad estable pero no estática, como un reloj que, aunque camina siempre, da siempre las mismas horas. En las colonias inglesas la Iglesia no fue una jerarquía de clérigos dueños del saber sino la libre comunidad de los fieles. La Iglesia fue plural y estuvo desde el principio constituida por una red de asociaciones de creyentes, verdadera prefiguración de la sociedad política de la democracia.

El fundamento religioso de la democracia norteamericana no es visible ahora pero no por ello es menos poderoso. Más que un cimiento es una raíz enterrada; el día que se seque, se secará ese país. Sin ese elemento religioso es imposible comprender ni la historia de los Estados Unidos ni el sentido de la crisis que hoy padece. La presencia de la ética religiosa protestante transforma un incidente como el de Watergate en un conflicto que toca los fundamentos mismos de la democracia norteamericana. Esos fundamentos no sólo son políticos —el pacto social entre los hombres— sino religiosos: el pacto de los hombres con Dios. En todas las sociedades colindan la política y la moral pero, a la inversa de lo que ocurre en una democracia laica como la francesa, en los Estados Unidos es casi imposible separar la moral de la religión. En Francia la democracia nació de la crítica de las dos instituciones que representaban el *Anden Régime*: el Trono y el Altar. La consecuencia de la crítica de la religión fue la rigurosa separación entre la moral religiosa, dominio privado, y la moral política. En cambio, en los Estados Unidos la democracia es la hija directa de la Reforma, es decir, de una crítica *religiosa* de la religión. La fusión entre moral y religión es característica de la tradición protestante. En las sectas reformistas los ritos y los sacramentos ceden su sitio cardinal a la moral y al examen de conciencia. Otras épocas y otras civilizaciones habían conocido teocracias de monjes guerreros e imperios regidos por burocracias sacerdotales; no es rara sino frecuente la unión entre teología y poder, dogma y autoridad. Tocaba a la era moderna, la edad que hizo la crítica del reino de los cielos y de sus ministros en la Tierra, invertir los términos de la antigua e impura alianza entre la religión y la política. La democracia norteamericana carece de dogma y de teología pero sus fundamentos no son menos religiosos que el pacto que une a los judíos con Jehová.

Por su orígenes religiosos tanto como por las filosofías políticas que más tarde la conformaron, la democracia norteamericana tiende a fortalecer

a la sociedad y al individuo frente al Estado. Desde el principio se encuentra en la historia norteamericana una aspiración dual al igualitarismo y al individualismo. Gérmenes de vida pero asimismo gérmenes contradictorios. En estos días los intelectuales norteamericanos, a propósito del bicentenario de la Independencia y ante la crisis que sacude su país hasta los cimientos, han vuelto a hacerse la pregunta que dividió a los "padres fundadores": ¿libertad o igualdad? La polémica corre el riesgo de convertirse en una disputa escolástica: libertad e igualdad se transforman en entelequias apenas pierden sus dimensiones históricas concretas. La libertad se define frente a sus límites y obstáculos; lo mismo sucede con la igualdad. En el caso de los Estados Unidos, la libertad se definió frente a la desigualdad jerárquica de la sociedad europea, de modo que su contenido fue igualitario; a su vez, el deseo de igualdad se manifestó como acción contra la opresión de los privilegios económicos, esto es, como autodeterminación y libertad. Ambas, libertad e igualdad, fueron valores subversivos; pero lo fueron porque antes habían sido valores religiosos. Libertad e igualdad eran dimensiones de la vida ultramundana; eran dones de Dios y aparecían misteriosamente como expresiones de la voluntad divina. Del mismo modo que en la tragedia griega la libertad de los héroes es una dimensión del Destino, en la teología calvinista la libertad está ligada a la predestinación. Así, la revolución religiosa de la Reforma anticipó la revolución de la democracia.

En la América Latina ocurrió precisamente lo contrario: el Estado luchó contra la Iglesia no para fortalecer a los individuos sino para substituir al clero en el control de las conciencias y las voluntades. En nuestra América no hubo revolución religiosa que preparase la revolución política; tampoco hubo, como en Francia en el siglo XVIII, un movimiento filosófico que hiciese la crítica de la religión y de la Iglesia. La revolución política en América Latina —me refiero a la Independencia y a las luchas entre liberales y conservadores que ensangrentaron nuestro siglo XIX— no fue sino una manifestación, otra más, del patrimonialismo hispano-árabe: combatió a la Iglesia como a un rival que había que desplazar; fortaleció al Estado autoritario y los caudillos liberales no fueron más blandos que los conservadores; acentuó el centralismo, aunque con la máscara del federalismo; en fin, volvió endémico el régimen de excepción que impera en nuestras tierras desde la Independencia: el caudillismo.

La Independencia fue un falso comienzo: nos liberó de Madrid, no de nuestro pasado. A los males heredados agregamos otros únicamente nuestros. A medida que nuestros sueños de modernización se disipaban, crecía la fascinación por los Estados Unidos. La guerra de agresión de 1847 la convirtió en obsesión. Fascinación ambivalente: el titán era, al mismo

tiempo, el enemigo de nuestra identidad y el modelo inconfesado de lo que queríamos ser. Los Estados Unidos, además de ser un ideal político y social, eran un poder intruso, un agresor. Esta imagen doble y que correspondía y corresponde a la realidad —los Estados Unidos son una democracia y un Imperio— se prolongó a lo largo del siglo XIX y fue uno de los temas de la polémica entre liberales y conservadores. Para comprender la actitud de los liberales basta con recordar cuál ha sido la actitud de miles de "intelectuales progresistas" ante la URSS: cierran los ojos ante la realidad de la burocracia soviética, su policía omnipresente y omnipotente, sus campos de concentración y la política imperialista de Moscú, para ver con la mente la imagen de una patria socialista, libre, pacífica y feliz. Los liberales eran menos crédulos pero, sin embargo, también en ellos la ideología poseía más realidad que la realidad real. [...] ("El espejo indiscreto", *El ogrofilantrópico* [1979]. En *Obras completas*, Vol. 8, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, pp. 421-428.)

La democracia imperial

Desde su nacimiento, los norteamericanos han sido un pueblo lanzado hacia el futuro. Toda su prodigiosa carrera histórica puede verse como un incesante galope hacia una tierra prometida: el reino (mejor dicho: la república) del futuro. Una tierra que no está hecha de tierra sino de una substancia evanescente: tiempo. Apenas tocado, el futuro se disipa, aunque sólo para, un momento después, reaparecer de nuevo, un poco más allá. Siempre más allá. El progreso es fantasmal. [...]

[...]

Ante los Estados Unidos la reacción natural y primera de cualquier visitante es el asombro. Pocos han ido más allá de la sorpresa inicial — admiración a veces mezclada a la repulsa— y se han dado cuenta de la inmensa originalidad de ese país. Uno de esos pocos, y el primero entre ellos, fue Tocqueville. Sus reflexiones no han envejecido. Previo la futura grandeza de la Unión Americana y la índole del conflicto que, desde su nacimiento, la habita. Un conflicto al que debe, simultáneamente, sus grandes logros y sus tropiezos: la oposición entre libertad e igualdad, el individuo y la democracia, las libertades locales y el centralismo gubernamental. [...]

Cuando hablo de originalidad, no me refiero a los contrastes que todos conocemos —la gran riqueza y la privación extrema, la chillona

vulgaridad y la más pura belleza, la codicia y el desinterés, la perseverante energía y la pasividad del drogado o el frenesí del borracho, la altiva libertad y la docilidad del rebaño, la precisión intelectual y los delirios del chiflado, la gazmoñería y el desenfreno— sino a la *novedad histórica* que son los Estados Unidos. Nada ha existido, en el pasado de los hombres, que sea comparable a esta realidad abigarrada y, por decirlo así, repleta de sí misma. Repleta y vacía: ¿qué hay detrás de esa enorme variedad de productos y bienes que se ofrece a nuestra vista con una suerte de generosa impudicia? Riqueza fascinante, es decir, engañosa. Al decirlo, no pienso en las injusticias y desigualdades de la sociedad norteamericana: aunque son muchas, son menos y menos graves que las nuestras y que las de la mayoría de las naciones. Digo riqueza engañosa no porque sea irreal sino porque me pregunto si una sociedad puede vivir encerrada en el círculo de la producción y el consumo, el trabajo y el placer. Se dirá que esa situación no es única sino común a todos los países industriales. Es verdad, pero en los Estados Unidos, por ser la nación que ha ido más lejos en ese camino y ser así la más perfecta expresión de la modernidad, la situación ha llegado a su límite extremo. Además, en esa situación hay una nota única y que no aparece en las otras naciones.

Repito mi pregunta: ¿qué hay detrás de esa riqueza? No puedo responder: no encuentro nada, no hay nada. Me explico: todas las instituciones norteamericanas, su técnica, su ciencia, su energía, su educación son un medio, un *para* ... La libertad, la democracia, el trabajo, el ingenio inventivo, la perseverancia, el respeto a la palabra empeñada, todo sirve, todo es un medio para obtener ¿qué? ¿La felicidad en esta vida, la salvación en la otra, el bien, la verdad, la sabiduría, el amor? Los fines últimos, que son los que de verdad cuentan porque son los que dan sentido a nuestra vida, no aparecen en el horizonte de los Estados Unidos. Existen, sí, pero son del dominio privado. Las preguntas y las respuestas sobre la vida y su sentido, la muerte y la otra vida, confiscadas tradicionalmente por las Iglesias y los Estados, habían sido asuntos del dominio público. La gran novedad histórica de los Estados Unidos consiste en intentar devolverlas a la vida íntima de cada uno. Lo que hizo la Reforma protestante en la esfera de las creencias y los sentimientos religiosos, lo ha hecho la Unión Americana en la esfera secular. Inmensa novedad, cambio sin precedentes en el pasado: ¿qué le queda a la acción del Estado, es decir, a la historia?

La sociedad norteamericana, a la inversa de todas las otras sociedades conocidas, fue fundada para que sus ciudadanos pudiesen realizar pacífica y libremente sus fines privados. El bien común no consiste en una finalidad colectiva o metahistórica sino en la coexistencia armoniosa de los

fines individuales. ¿Pueden vivir las naciones sin creencias comunes y sin una ideología metahistórica? Antes, los hechos y las gestas de cada pueblo se alimentaban y se justificaban en una metahistoria; o sea: en un fin común que estaba por encima de los individuos y que se refería a valores que eran, o pretendían ser, trascendentes. Ciertamente, los norteamericanos comparten creencias, valores e ideas: libertad, democracia, justicia, trabajo... Pero todas ellas son medios, un *para* esto o *para* aquello. Los fines últimos de sus actos y pensamientos no son del dominio público sino del privado. La Unión Americana ha sido la primera tentativa histórica por devolverle al individuo aquello que el Estado, desde el origen, le arrebató.

No quiero decir que el Estado norteamericano sea el único Estado liberal: su fundación fue inspirada por los ejemplos de Holanda, Inglaterra y la filosofía del siglo XVIII. Pero la nación norteamericana, y no sólo el Estado, se distingue de las otras precisamente por el hecho de haber sido fundada con esas ideas y principios. A diferencia de lo que ocurrió en otras partes, la Constitución norteamericana no modifica o cambia una situación anterior —esto es: el régimen monárquico con sus clases hereditarias, sus estamentos y jurisdicciones especiales— sino que establece una nueva sociedad. Es un comienzo absoluto. [...]

La gran originalidad histórica de la nación norteamericana y, asimismo, la raíz de su contradicción, está inscrita en el acto mismo de su fundación. Los Estados Unidos fueron fundados para que sus ciudadanos viviesen entre ellos y consigo mismos, libres al fin del peso de la historia y de los fines metahistóricos que el Estado ha asignado a las sociedades del pasado. Fue una construcción contra la historia y sus desastres, cara al futuro, esa *térrea incógnita* con la cual ellos se han identificado. El culto al futuro se inserta con naturalidad en el proyecto norteamericano y es, por decirlo así, su condición y su resultado. La sociedad norteamericana se fundó por un acto de abolición del pasado. Sus ciudadanos, a la inversa de ingleses o japoneses, alemanes o chinos, mexicanos o portugueses, no son los hijos sino el comienzo de una tradición. No continúan un pasado: inauguran un tiempo nuevo. El acto (y el acta) de fundación —anulación del pasado y comienzo de algo distinto— se repite sin cesar en toda su historia: cada uno de sus episodios se define no frente al pasado sino ante el futuro. Es un paso más hacia allá. ¿Hacia dónde? Hacia un *nowhere* que está en todas partes menos aquí y ahora. El futuro no tiene rostro y es mera posibilidad... Pero los Estados Unidos no están en el futuro, región inexistente: están aquí y ahora, entre nosotros, los pueblos extraños de la historia. Son un imperio y sus *irías* ligeros movimientos estremecen al mundo entero. Quisieron estar fuera del mundo y están en el mundo, son el mundo. Así, la contradicción de la sociedad norteamericana

contemporánea: ser un imperio y ser una democracia, es el resultado de otra más honda: haber sido fundada contra la historia y ser ella misma historia. [...] ("La democracia imperial", *Tiempo nublado* [1983]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 284, 289-292.)

Críticas a la sociedad liberal

— *¿Cuáles son sus críticas a la sociedad liberal?*

— El mercado libre es el motor de la economía. Sin mercado, la economía se paraliza. Pero el mercado es un mecanismo ciego y que produce automáticamente muchas desigualdades, injusticias y horrores. La historia económica moderna de Europa y de los Estados Unidos es la historia de las continuas correcciones que se han hecho al mercado libre. Las enmiendas se hicieron a través del movimiento obrero (la libertad sindical es el complemento necesario del mercado libre) así como por la acción reguladora del Estado. En el futuro próximo será también decisiva la influencia de los consumidores. Concibo al mercado como una democracia. Así como la democracia política está regulada por la división de poderes, el mercado debe ser regulado por los empresarios, los obreros, los consumidores y el Estado.

Otra falla del mercado, mejor dicho, de su filosofía: pretende reducir la actividad social a la producción y al consumo. El intercambio comercial somete los valores al común denominador del precio. Pero hay cosas muy valiosas, tal vez las más valiosas, que no tienen precio: la abnegación, la fraternidad, la simpatía, el amor, la amistad, la piedad, las obras de arte. Marx criticaba al capitalismo porque reducía al obrero a horas de trabajo. Tenía razón. La misma crítica puede hacerse al nihilismo del mercado que convierte al precio en el valor único. Leo con frecuencia que se ha vendido un Rembrandt en no sé cuántos millones de dólares y un Picasso en no sé cuántos. Me parece escandaloso y me avergüenzo de mi época. El culto al dinero corrompe a las almas y envilece a las sociedades.

Y hay una tercera crítica, tal vez la más grave: el mercado, movido por el lucro sin freno y por el ansia de producir para consumir más y más, está acabando con los recursos naturales. La destrucción del medio ambiente amenaza a la supervivencia de la especie humana... Es claro, por todo esto, que debemos convertir al mercado en una expresión del pacto social. El mercado debe operar dentro de ciertos límites: la justicia social, la moral pública, la integridad espiritual de nuestra civilización, la supervivencia física de la especie humana. Marx pensaba, como todos en su épo-

ca, que la naturaleza era una fuente de energía y que el hombre debería dominarla y explotarla. Ahora pensamos que la naturaleza es una fuente de vida que debemos respetar y venerar. Redescubrimos así ciertos elementos de nuestra herencia espiritual, tanto del cristianismo como del liberalismo y del socialismo. ("América en plural y en singular". "El baile de los enmascarados" [entrevista con Sergio Marras, publicada en Sergio Marras, *América Latina: marca registrada*, 1992]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 148-150.)

V. El socialismo totalitario y las ideocracias

Marxismo y leninismo

El terror jacobino fue una medida temporal de emergencia, un recurso extraordinario para hacer frente simultáneamente a la insurrección interior y a la agresión exterior. El terror bolchevique empezó en 1918 y perdura en 1974: medio siglo. En *El Estado y la revolución*, una obra escrita en 1917, un poco antes del asalto al Palacio de Invierno, Lenin se opuso a las ideas de Karl Kautsky y a la tesis de la II Internacional —esas tendencias le parecían autoritarias y burocráticas— e hizo un exaltado elogio de la libertad política y de la autogestión obrera. *El Estado y la revolución* es un libro que contradice muchas de las opiniones anteriores de Lenin y, más decisiva y significativamente, toda su práctica desde que el Partido Bolchevique tomó el poder. Entre la concepción leninista del Partido Bolchevique, "vanguardia del proletariado" y el encendido semianarquismo de *El Estado y la revolución* hay un abismo. La figura de Lenin, como todas las figuras humanas, es contradictoria y dramática: el autor de *El Estado y la revolución* fue asimismo el fundador de la Cheka, los campos de trabajos forzados y el hombre que instauró la dictadura del Comité Central sobre el partido.

¿Lenin habría acometido, de haber vivido más tiempo, la reforma democrática, tanto del partido como del régimen mismo? Es imposible saberlo. En su llamado "testamento", sugirió que, para evitar el peligro de una dictadura burocrática, se ampliase el número de miembros del Comité Central y del Politburó. Algo así como aplicar un sinapismo para curar un cáncer. El mal no estaba (ni está) únicamente en la dictadura del comité sobre el partido sino en la del partido sobre la nación. La proposición de Lenin, por lo demás, no fue recogida: el Politburó de 1974 está compuesto,

como el de 1918, por 11 miembros, sobre los que reina un secretario general. Tampoco los otros jefes bolcheviques mostraron comprensión del problema político y todos ellos confundieron en un mismo sentimiento de desprecio a lo que ellos llamaban la "democracia burguesa" y a la libertad humana. Gracias tal vez a la influencia de Bujarin, Lenin adoptó la política llamada NEP, que salvó a Rusia de la gran crisis económica que sucedió a la guerra civil. Pero ni Lenin ni Bujarin pensaron aplicar el liberalismo económico de la NEP a la vida política. Oigamos a Bujarin: "Entre nosotros también pueden existir otros partidos. Pero aquí —y éste es el principio fundamental que nos distingue de Occidente— la única situación imaginable es la siguiente: un partido gobierna, los otros están en prisión" (*Troude*, 13 de noviembre de 1927). Esta declaración no es excepcional. En 1921 Lenin había dicho: "El lugar de los mencheviques y de los socialistas revolucionarios, lo mismo los que confiesen serlo que los que lo disimulan, es la prisión...". Y para disipar todo equívoco entre el liberalismo económico de la NEP y el liberalismo político, Lenin escribe a Kámenev en una carta fechada el 3 de noviembre de 1922: "Es un error muy grande pensar que la NEP ha puesto fin al terror. Vamos a recurrir otra vez al terror y también al terror económico".

La mayor parte de los historiadores piensan que el camino que condujo a la perversión estalinista se inició cuando se pasó de la dictadura de los soviets (consejos de obreros, campesinos y soldados) a la dictadura del partido. Sin embargo, algunos olvidan que la justificación teórica de esa confusión entre los órganos de la clase obrera y el partido constituye el meollo mismo del leninismo. Sin el partido, decía Lenin, no hay revolución proletaria: "la historia de todos los países muestra que, por sus solos esfuerzos, la clase obrera no es capaz de desarrollar sino una conciencia sindical". Lenin convierte a la clase obrera en una menor de edad y hace del partido el verdadero agente de la historia. Trotski comentó proféticamente, en 1904 (en el folleto *Nuestras tareas políticas*): así se pasa de la fase en que el partido substituye al proletariado a la fase en que el Comité Central substituye al partido y después a la fase en que el Politburó substituye al Comité Central hasta llegar a la fase en que un dictador substituye al Politburó.

[...]

[...] Para justificar la dictadura del partido sobre los soviets, Trotski substituye el criterio cuantitativo y objetivo —o sea el criterio democrático que consiste en "medir" qué tendencias representan la mayoría y cuáles la minoría— por un criterio cualitativo y subjetivo: la supuesta capacidad del partido para interpretar los "verdaderos" intereses de las masas, incluso contra la opinión y la voluntad de éstas.

La noción leninista del poder político es inseparable de la noción de dictadura; esta última, a su vez, conduce al terror. Lenin fue el creador de la Cheka y los bolcheviques del período heroico fueron los primeros en justificar el fusilamiento de los rehenes, las deportaciones en masa y la liquidación de colectividades enteras. Antes de que Stalin asesinasen a los bolcheviques, Lenin y Trotski aniquilaron físicamente, con métodos violentos e ilegales, a los otros partidos revolucionarios, de los mencheviques a los anarquistas y de los socialistas revolucionarios a la oposición comunista de izquierda. Años más tarde, ya en el destierro, Trotski se arrepintió, aunque sólo en parte, y concedió, en *La revolución traicionada* (1936), que lo primero que había que hacer en Rusia era restablecer la legalidad de los otros partidos revolucionarios. ¿Por qué únicamente la de los partidos revolucionarios?

En el marxismo había tendencias autoritarias que venían de Hegel. Pero Marx nunca habló de dictadura de un partido único sino de algo muy distinto: dictadura temporal del proletariado en el periodo siguiente a la toma del poder. El leninismo introdujo un nuevo elemento: la noción de un partido revolucionario, vanguardia del proletariado, que asume en su nombre la dirección de la sociedad y la historia. La esencia del leninismo no está en las generosas ideas de *El Estado y la revolución*, que aparecen también en otros autores socialistas y anarquistas, sino en la concepción de un partido de revolucionarios profesionales que encarna la marcha de la historia. Ese partido tiende a convertirse fatalmente en una casta, apenas conquista el poder. La historia del siglo XX nos ha mostrado una y otra vez la inexorable transformación de los partidos revolucionarios en despiadadas burocracias. El fenómeno se ha repetido en todas partes: dictadura del partido comunista sobre la sociedad, dictadura del Comité Central sobre el partido comunista, dictadura del César revolucionario sobre el Comité Central. El César se puede llamar Brézhnev, Mao o Fidel: el proceso es el mismo.

El sistema represivo soviético es una imagen invertida del sistema político creado por Lenin. Los campos de trabajos forzados, la burocracia policíaca que los administra, los arrestos sin proceso, los juicios a puerta cerrada, la tortura, la intimidación, las autoacusaciones y confesiones, el espionaje generalizado: todo esto no es sino la consecuencia de la dictadura de un partido único y, dentro del partido, de la dictadura de un grupo y de un hombre. La pirámide política que es la sociedad comunista se reproduce en la pirámide invertida que es su sistema represivo. A su vez, la opresión que ejerce el partido sobre la población se reproduce en el seno del partido; a la destrucción de opositores políticos en el exterior, sucede necesariamente la

destrucción de los rivales y disidentes en su interior: los bolcheviques siguieron el camino de los mencheviques, los anarquistas y los socialistas revolucionarios. Confundidos en el mismo oprobio histórico yacen el presidente Liu-Shao-Ch'i y su antiguo enemigo el mariscal Lin Piao. El recurso a las purgas sangrientas y las revoluciones culturales no es accidental: ¿de qué otra manera pueden renovarse los cuadros intermedios y superiores de los dirigentes del partido y de qué otro modo podrían resolverse las disputas y rivalidades políticas? La supresión de la democracia interna condena al partido a periódicas convulsiones violentas. ("Marxismo y leninismo", "Polvos de aquellos lodos", publicado por primera vez en *Plural*, N° 30, marzo de 1974, se recogió después en *El ogro filantrópico* [1979]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres* /. *La letra y el cetro*, pp. 186-190.)

Cultura, tradición, personalidad

Por más determinantes que nos parezcan las estructuras económicas, es imposible ignorar la función decisiva de las ideologías en la vida histórica. Aunque según Marx y Engels las ideologías son meras superestructuras, la verdad es que esas "superestructuras" sobreviven muchas veces a las "estructuras". El cristianismo sobrevivió al régimen burocrático e imperial de Constantino, al feudalismo medieval, al absolutismo monárquico del siglo XVII y al nacionalismo democrático burgués del XIX. El budismo ha mostrado aún mayor vitalidad. ¿Y qué decir de Confucio? Probablemente sobrevivirá a Mao, como ha sobrevivido a los Han, los Tang y los Ming. Pues bien, más hondo que las ideologías, hay otro dominio que apenas tocan los cambios de la historia: las creencias. La magia y la astrología, para acudir a dos ejemplos muy socorridos, han sobrevivido a Platón y Aristóteles, a Abelardo y Santo Tomás, a Kant y Hegel, a Nietzsche y Freud. Así, para explicar el sistema represivo soviético tenemos que tener en cuenta diversos niveles o estratos de la realidad social e histórica. Para Trotski el estalinismo fue sobre todo la consecuencia del atraso económico y social de Rusia: la estructura económica era lo determinante. Para otros críticos, fue más bien el resultado de la ideología bolchevique. Ambas explicaciones son, simultáneamente, exactas e insuficientes. Me parece que no es menos importante otro factor: la historia misma de Rusia, su tradición religiosa y política, toda esa masa gaseosa y semiconsciente de creencias, sentimientos e imágenes que constituye lo que los historiadores antiguos llamaban el genio (el alma) de una sociedad.

Hay una clara continuidad entre el despotismo ilustrado de Pedro y Catalina y el de Lenin y Trotski, entre la paranoia sanguinaria de Iván el

Terrible y la de Stalin. El estalinismo y la autocracia zarista nacieron, crecieron y se alimentaron de la realidad rusa. Lo mismo debe decirse de la burocracia y del sistema policíaco. Autocracia y burocracia son rasgos que Rusia probablemente heredó de Bizancio, al mismo tiempo que el cristianismo y el gran arte. Otros rasgos de la sociedad rusa son orientales y otros se remontan al paganismo eslavo. La historia de Rusia es una extraña mezcla de sensualidad y exaltado espiritualismo, brutalidad y heroísmo, santidad y abyecta superstición. El "primitivismo" ruso ha sido descrito y analizado muchas veces, con admiración en ocasiones y otras con horror. Se trata, hay que decirlo, de un primitivismo muy poco primitivo: no sólo es el creador de una de las literaturas más profundas, ricas y complejas del mundo sino que representa una tradición espiritual viva y única en nuestro tiempo. Estoy convencido de que esa tradición está llamada a fertilizar como un manantial al resequo, egoísta y podrido Occidente contemporáneo. Los relatos de los sobrevivientes de los campos de concentración nazis y soviéticos revelan la diferencia entre la "modernidad" occidental y el "primitivismo" ruso: en el caso de los primeros, los adjetivos que se repiten sin cesar son *inhumanidad*, *impersonalidad* y *eficiencia homicida*, mientras que en el de los segundos, al lado del horror y la bestialidad, destellan siempre palabras como *compasión*, *caridad*, *fraternidad*. El pueblo ruso ha conservado, según puede verse por sus escritores actuales y sus intelectuales, un fondo cristiano.

Rusia no es primitiva: es *antigua*. A pesar de la Revolución su modernidad es incompleta: Rusia no tuvo siglo XVIII. Sería inútil buscar en su tradición intelectual, filosófica y moral a un Hume, un Kant o un Diderot. Esto explica, en parte al menos, la coexistencia en la Rusia contemporánea de virtudes precapitalistas y de vicios como la indiferencia frente a las libertades políticas y sociales. Hay una semejanza —poco explorada todavía— entre la tradición hispánica y la rusa: ni ellos ni nosotros tenemos una tradición crítica porque ni ellos ni nosotros tuvimos realmente algo que se pueda comparar a la Ilustración y al movimiento intelectual del siglo XVIII en Europa. Tampoco tuvimos nada parecido a la Reforma protestante, gran semillero de libertades y democracia en el mundo moderno. [...]

[...]

Las revoluciones no sólo introducen prácticas e instituciones nuevas; también, casi siempre inconscientemente, desentierran creencias, ideas e instituciones del pasado y las actualizan. Un ejemplo inmediato: el ejido en México. Otras veces las revoluciones acentúan y perfeccionan ciertos rasgos del régimen al que han desplazado. La Revolución francesa continuó y extremó el centralismo de la monarquía borbónica. En Rusia los bolcheviques substituyeron a la autocracia y perfeccionaron y extendieron su siste-

ma policíaco y represivo. La deportación de delincuentes del orden común y de presos políticos a Siberia no fue una invención de los comunistas sino del zarismo. Las infames colonias penales rusas eran justamente famosas en todo el mundo y en 1866 un explorador norteamericano, George Kennan, dedicó un libro a este tema sombrío: *Siberia and the Exile System*. Sería ofender al lector recordar a Dostoyevski y a su *Casa de los muertos*. Menos conocida es la obra de Antón Chéjov: *La isla, un viaje a Sajalín*. Pero hay una diferencia esencial: los libros de Dostoyevski y Chéjov aparecieron legalmente en la Rusia zarista mientras que Solzhenitsyn tuvo que publicar su libro en el extranjero, con los riesgos que se sabe. En 1890 Chéjov decidió hacer un viaje a la célebre colonia penal de Sajalín y escribir un libro sobre el sistema penitenciario ruso. Aunque parezca extraño, las autoridades zaristas autorizaron su viaje y el escritor ruso pudo entrevistar con considerable libertad a los prisioneros (salvo a los políticos). Cinco años después, en 1895, publicó su libro: una condenación total del sistema penal ruso. La experiencia de Chéjov bajo el zarismo es inimaginable en cualquier régimen marxista-leninista del siglo XX. ("Cultura, tradición, personalidad", "Polvos de aquellos lodos" [1974], *El ogrofilantrópico* [1979]. En *Obras completas* Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 191-194.)

La seducción totalitaria

Más allá del leninismo está el marxismo. Aludo al marxismo original, el elaborado por Marx y Engels en sus años de madurez. Ese marxismo contiene igualmente gérmenes autoritarios — aunque en muchísimo menor grado que en Lenin y Trotski— y muchas de las críticas que le hizo Bakunin son todavía válidas. Pero los gérmenes de libertad que se hallan en los escritos de Marx y Engels no son menos fecundos y poderosos que la dogmática herencia hegeliana. Y todavía puede agregarse algo más: el proyecto socialista es esencialmente un proyecto prometeico de liberación de los hombres y los pueblos. Solamente desde esta perspectiva se puede (y se debe) hacer una crítica de las tendencias autoritarias del marxismo. En 1956 Bertrand Russell resumía admirablemente la posición de una conciencia libre frente a los dogmas terroristas: "Mis objeciones al comunismo moderno son más profundas que mis objeciones a Marx. Lo que encuentro particularmente desastroso es el abandono de la democracia. Una minoría que se apoya sobre las actividades de la policía secreta tiene que convertirse en una minoría cruel, opresora y obscurantista. Los peligros

que engendra el poder irresponsable fueron generalmente reconocidos durante los siglos XVIII y XIX pero muchos, cegados por los éxitos exteriores de la Unión Soviética, han olvidado todo aquello que fue penosamente aprendido durante los años de la monarquía absoluta: víctimas de la curiosa ilusión de que forman parte de la vanguardia del progreso, han retrocedido a las peores épocas de la Edad Media" (*Portraits from Memory*, Nueva York, 1956).

El rechazo del cesarismo y de la dictadura comunista no implica en manera alguna justificar al imperialismo norteamericano, al racismo o a la bomba atómica, ni cerrar los ojos ante la injusticia del sistema capitalista. No podemos justificar lo que pasa en Occidente y en América Latina diciendo que es peor lo que pasa en Rusia o en Checoslovaquia: los horrores de allá no justifican los horrores de aquí. La existencia de ciudad Netzahualcōyotl con su millón de seres humanos viviendo una vida subhumana a las puertas mismas de la ciudad de México nos prohíbe toda hipócrita complacencia. Lo que pasa entre nosotros es injustificable, trátese de la prisión de Onetti, los asesinatos de Chile o las torturas de Brasil. Pero tampoco es posible cerrar los ojos ante la suerte de los disidentes rusos, checos, chinos o cubanos. La defensa de las llamadas "libertades formales" es, hoy por hoy, el primer deber político de un escritor, lo mismo en México que en Moscú o en Montevideo. Las "libertades formales" no son, claro está, toda la libertad y la libertad misma no es la única aspiración humana: la fraternidad, la justicia, la igualdad, la seguridad, no son menos deseables. Pero sin esas libertades formales —la de opinión y expresión, la de asociación y movimiento, la de poder decir *no* al poder— no hay ni fraternidad, ni justicia, ni esperanza de igualdad.

Sobre esto deberíamos ser rigurosos y denunciar implacablemente todos los equívocos, las confusiones y las mentiras. Es inadmisibile, por ejemplo, que personas que todavía hace unos cuantos meses llamaban a la libertad de prensa una "mistificación burguesa" y excitaban a los estudiantes, en nombre de un radicalismo trasnochado y obscurantista, a violar el principio de libertad de cátedra, ahora formen comités y firmen manifiestos para defender esa misma libertad de prensa en Chile y en Uruguay. Hace poco Günter Grass nos ponía en guardia recordando la frivolidad pseudorradical de los intelectuales alemanes del período de la República de Weimar. Mientras hubo democracia en Alemania, no cesaron de burlarse de ella y denunciarla como una ilusión y una trampa de la burguesía pero cuando, fatalmente, llegó Hitler, huyeron —no hacia Moscú sino hacia Nueva York, sin duda para continuar con mayor ardor su crítica de la sociedad burguesa.

Las semejanzas morales y estructurales entre el estalinismo y el nazismo no nos deben hacer olvidar sus diferentes orígenes ideológicos. El nazismo fue una ideología estrechamente nacionalista y racista mientras que el estalinismo fue la perversión de la gran y hermosa tradición socialista. El leninismo se presenta como una doctrina universal. Es imposible no conmovirse con el Lenin de *El Estado y la revolución*. También es imposible olvidar que fue el fundador de la Cheka y el hombre que desató el terror contra los mencheviques y los socialistas revolucionarios, sus compañeros de armas. Casi todos los escritores de Occidente y de América Latina, en un momento o en otro de nuestras vidas, a veces por un impulso generoso aunque ignorante, otras por debilidad frente a la presión del medio intelectual y otras simplemente por "estar a la moda", hemos sufrido la seducción del leninismo. Cuando pienso en Aragón, Éluard, Neruda, Alberti y otros famosos poetas y escritores estalinistas, siento el calofrío que me da la lectura de ciertos pasajes del Infierno. Empezaron de buena fe, sin duda. ¿Cómo cerrar los ojos ante los horrores del capitalismo y ante los desastres del imperialismo en Asia, y África y nuestra América? Experimentaron un impulso generoso de indignación ante el mal y de solidaridad con las víctimas. Pero insensiblemente, de compromiso en compromiso, se vieron envueltos en una malla de mentiras, falsedades, engaños y perjurios hasta que perdieron el alma. Se volvieron, literalmente, unos desalmados. Puedo parecer exagerado: ¿Dante y sus castigos por unas opiniones políticas equivocadas? ¿Y quién cree hoy en el alma? Agregaré que nuestras opiniones en esta materia no han sido meros errores o fallas en nuestra facultad de juzgar. Han sido un pecado, en el antiguo sentido religioso de la palabra: algo que afecta al ser entero. Muy pocos entre nosotros podrían ver frente a frente a un Solzhenitsyn o a una Nadezhda Mandelstam. Ese pecado nos ha manchado y, fatalmente, ha manchado también nuestros escritos. Digo esto con tristeza y con humildad. ("La seducción totalitaria", "Polvos de aquellos lodos" [1974], *El ogro filantrópico* [1979]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 196-198.)

Fin de un sistema

La historia es lenta. Las naciones y los imperios requieren siglos para formarse, crecer y madurar; después, con la misma lentitud, se disgregan hasta que no queda de esas grandiosas construcciones sino montones de escombros, estatuas descalabradas y libros despedazados. El proceso histórico es tan lento que muy pocas veces sus cambios son perceptibles para

aquellos que los viven. Pero el trabajo subterráneo del tiempo se manifiesta con repentina violencia y desencadena series de mutaciones que, a la vista de todos, se suceden con impresionante rapidez. Para la Antigüedad fue una terrible sorpresa la noticia del saqueo de Roma por las tropas de Alarico en 410; hasta entonces sólo unos cuantos se habían dado cuenta de la decadencia del imperio, iniciada mucho antes. La aceleración de la historia se debe, probablemente, a la concatenación de fuerzas silenciosamente a la obra durante años y años; una circunstancia fortuita las combina y su mezcla provoca cambios y explosiones. Colaboración entre la necesidad y el accidente: el azar, más que la violencia, es el partero de la historia. Vivimos ahora uno de esos momentos. Los cambios que nos asombran son parte de un proceso que comenzó hace mucho y que no sabemos cuándo ni cómo terminará. Sería presuntuoso tratar de descubrir su verdadero sentido; no lo es arriesgar algunas conjeturas sobre sus causas inmediatas y su probable dirección.

En febrero de 1917 estalló una revolución democrática en Rusia y el zar Nicolás II fue depuesto. En octubre de ese mismo año un grupo de revolucionarios asaltó el poder y estableció un nuevo gobierno. Su acción estaba inspirada por una versión del marxismo que, ellos decían, les daba las llaves de la historia. Era la solución definitiva al desorden económico y social, consecuencia de la dominación de las democracias burguesas y de los rapaces imperialismos. Al mismo tiempo, denunciaron a la democracia política como una máscara que ocultaba la realidad del capitalismo, creador de la miseria, el desempleo y la guerra. Por ejemplo, según ellos las diferencias entre la democracia inglesa y el régimen del kaiser alemán eran "formales" y encubrían la verdadera naturaleza del sistema imperante en una y otra sociedad: el capitalismo imperialista. El resto es archiconocido: el gobierno comunista expropió no sólo a los dueños de los medios de producción sino a los productores mismos: los trabajadores; a su vez, el partido expropió al gobierno, el Comité Central al partido y el secretario general al Comité Central. Clases enteras desaparecieron y otras sufrieron lesiones de las que todavía no sanan, como la de los campesinos, víctima de una terrible sangría durante el período de colectivización forzada de la agricultura (1929-1935). El lugar de las antiguas clases dirigentes fue ocupado por un nuevo grupo: la burocracia comunista.

El sistema ha sido descrito muchas veces y no es necesario repetir lo que todos sabemos. La política de represión, iniciada por Lenin en 1918 con la fundación de la Cheka, se convirtió en institucional y la Unión Soviética se transformó en un Estado policíaco. El terror jacobino de Francia duró un poco menos de dos años (agosto de 1792 a julio de 1794) mientras que el

comunista se prolongó más de medio siglo. Hasta hace unos pocos años, los campos de concentración fueron un rasgo característico de la sociedad comunista. En ellos murieron millones. No todo fue negativo: el país se industrializó, a un costo enorme, se terminó la colonización de Siberia, se creó una numerosa clase de técnicos y de especialistas, se edificó una poderosa máquina militar. El régimen se enfrentó a varias crisis sangrientas y sobrevivió a todas. También sobrevivió a la guerra y su participación fue decisiva en la derrota de Hitler. Entre las ruinas de 1945 surgió como uno de los vencedores de la contienda. En el interior consolidó su poder; en el exterior se extendió, tuvo partidarios en todo el mundo y logró rodearse en Europa de un cinturón de Estados vasallos. En Asia, en África y en Cuba se establecieron gobiernos prosoviéticos. Ni la disputa con China, ni los descalabros económicos, ni las denuncias de los disidentes lograron quebrantar la solidez del enorme iceberg histórico. De pronto, como si fuese una construcción de arena, la gran mole comenzó a desintegrarse con gran rapidez. ¿Qué ocurrió —o más bien, qué ocurre?

Los cambios en la Unión Soviética y en la Europa del Este (esa región se llamó siempre Europa central) sorprenden por varios motivos: han sido hasta ahora pacíficos (con la excepción de las matanzas de Rumania) y dentro de un sistema que parecía incapaz de transformarse, salvo por la violencia. Lo esencial es que estos cambios afectan al fundamento mismo de esas sociedades. Presenciamos el fin de un sistema y de la ideología que, simultáneamente, lo justificaba y lo inspiraba. No pocos empecinados intelectuales de la izquierda mexicana interpretan estas mutaciones como un regreso a los orígenes de la revolución comunista, traicionada por Stalin y Brézhnev, chivos expiatorios de estos creyentes despechados. Olvidemos sus delirios. Lo que hoy está en liquidación es la herencia de 1917, es decir, los principios básicos del sistema: el marxismo-leninismo. Basta un pequeño repaso a estos principios para comprobarlo. En el dominio de la política: fin de la hegemonía del Partido Comunista, supuesta vanguardia del proletariado; en el de la economía: fin del dogma de la propiedad estatal y de la planificación de la producción y distribución de los bienes; en el de la política exterior: fin de la meta histórica de la Unión Soviética, la revolución y el establecimiento de regímenes comunistas en todo el mundo. ¿Y quién habla hoy de la dictadura del proletariado? Todo esto ha sido barrido por la única crítica de verdad irrefutable: la de los hechos.

Las causas de esta enorme mutación son numerosas y complejas. Unas son antiguas como la historia de Rusia; otras se remontan al período revolucionario, o a la época de Stalin y a la expansión que sucedió a la segunda guerra y a los acuerdos de Yalta; otras, más recientes, al descon-

tentó de muchos intelectuales, que conocen mejor a Occidente y desean modernizar a su país... La lista es larga y a la cabeza se encuentra la rebelión de las naciones que comprende el vasto Imperio ruso. No menos determinante ha sido la persistencia de la fe religiosa en los pueblos soviéticos, la cristiana tanto como la musulmana, a pesar de setenta años de marxismo-leninismo y de prédica atea. Además, el descontento de muchos trabajadores; el ansia de mayor libertad en la juventud; el cansancio por años y años de carestía, colas y mercado negro; la sorprendente vitalidad de ciertas tradiciones espirituales e intelectuales que vienen de la gran tradición rusa y que se creían desaparecidas entre los cadáveres dejados por Stalin. Me refiero a la herencia de los Dostoyevski y los Turguénev, que hoy representan personalidades tan opuestas como el cristiano Solzhenitsyn y Sájarov, el gran liberal que acaba de morir. Sin embargo, la causa más inmediata y decisiva ha sido la situación económica y social de la Unión Soviética y de los países que giran en su órbita.

Al cabo de más de setenta años de esfuerzos inmensos, el régimen soviético se encontró en un atolladero. No podía ya hacer frente, simultáneamente, a sus dos grandes retos históricos: competir con los Estados Unidos en la producción de armas y asegurar un mínimo bienestar a su población. Desde la época de Lenin, los pueblos soviéticos han sido sacrificados por objetivos políticos y militares. Como todos sabemos, es enorme la desproporción entre el notable desarrollo de la industria militar y la mediocridad de la producción económica destinada a satisfacer las necesidades normales de la población. El retraso es particularmente grave en el dominio de la agricultura, herida de muerte en los años de Stalin. El marasmo y el caos de la economía civil alcanzó finalmente al ramo militar. No sólo fue imposible sobrepasar o siquiera igualar a los norteamericanos, especialmente en el programa de armas espaciales lanzado por Reagan, sino que la producción, en su conjunto, se vio y se ve todavía amenazada de parálisis. La planificación y el monopolio estatal son dos grilletes que no dejan andar a la economía. La Unión Soviética es una gran potencia militar construida sobre un país subdesarrollado. Algo así como un rascacielos edificado en un pantano. Un día el rascacielos comenzó a hundirse.

El acceso al poder de una nueva generación ha sido el "feliz accidente" que ha puesto en marcha la serie de transformaciones que hoy conmueven al mundo. Este grupo ha llegado al poder no por los votos de sus conciudadanos sino por la vía usual en las grandes burocracias: el escalafón, la habilidad, los méritos. Un hombre excepcionalmente inteligente, hábil e intrépido, ha asumido la dirección de la reforma: Mijaíl Gorbachov. Un verdadero, político, en el mejor sentido de la palabra; si lo

hubiesen conocido, habría merecido los encontrados elogios de un Polibio y de un Gracián. Dos notas distinguen a los reformadores. La primera es que se trata de una escisión de la *nomenklatura*, el sector dirigente; en consecuencia, estamos ante un proyecto ideado y ejecutado desde el interior del sistema y desde la cúpula. La segunda es que el grupo está formado por jóvenes políticos, intelectuales y técnicos que han introducido un estilo nuevo, absolutamente desconocido en Rusia, de gobernar. La gran incógnita es saber si contarán con el apoyo de una masa enorme y pasiva, carente de tradiciones democráticas e instintivamente hostil a las novedades, sobre todo si se las tacha de extranjerizantes. La historia de Pedro el Grande puede repetirse. A Pedro lo salvó su gran victoria en Poltava contra Carlos XII de Suecia. A Gorbachov lo han salvado sus grandes éxitos en Occidente. Pero la situación económica —la carestía y la escasez de artículos de primera necesidad— sigue siendo el punto flaco de la situación. Demagogos nostálgicos de Bréznnev o nacionalistas rabiosos podrían aprovecharse de la exasperación popular para echar por tierra la reforma. Sería un verdadero desastre*.

A pesar de todas estas dificultades, es lícito tener esperanzas. Gorbachov ha comprendido con gran claridad que para llevar a buen término su reforma, se requiere ante todo una tregua. Es indispensable detener la carrera de los armamentos y aprovechar ese respiro para desecar el pantano de la economía y transformarlo en una tierra fértil. Sin embargo, la modernización no depende únicamente de la suspensión de la guerra fría sino, también, de inyectar mayor libertad a la vida política de la Unión Soviética. Sólo a través del ejercicio de la democracia podrá Gorbachov movilizar a la opinión pública y lograr el apoyo de una población cuyo estado de ánimo, tras años de penurias y sacrificios, oscila entre el escepticismo y la exasperación. La libertad es un duro aprendizaje pero únicamente ella puede cerrar el paso a una intentona de la burocracia conservadora o de un demagogo nacionalista. En conclusión: para sacar el país del atolladero histórico en que ha caído, la reforma tiene que pasar por una transformación radical de los principios en que se funda el régimen. Para

* No fue así. La liquidación del régimen comunista y el fin de la Unión Soviética, que arrastró en su caída a Gorbachov, no se tradujo en la instauración de nuevos despotismos. Al contrario, en casi todas las naciones que componían el Imperio soviético se han instalado gobiernos democráticos libremente elegidos. Es verdad que se trata de una democracia embrionaria y que algunos de esos regímenes como el de Georgia, apenas si merecen ser llamados democráticos, pero ¿no ocurría lo mismo, hasta hace poco, entre nosotros? En la América hispana la desintegración del Imperio español fue el comienzo de un siglo y medio de anarquía, luchas civiles, golpes de Estado y dictaduras. ¿La desmembración del Imperio ruso tendrá las mismas consecuencias? (Nota de 1991.)

salvar al país real es necesario abandonar el irreal "socialismo real". Gorbachov y su grupo no podían ignorar que la reforma política y económica de la URSS tendría inmediatas repercusiones en los Estados vasallos de Europa central. Corrieron esos riesgos porque no había otro camino. Agrego que lo han hecho con valentía y habilidad. Los cambios en Europa central se iniciaron, como los de la Unión Soviética, desde arriba. La excepción fue Polonia, que ya poseía un fuerte movimiento popular, nutrido por varias décadas de lucha y fortalecido por la alianza entre los obreros e intelectuales de Solidaridad, el patriotismo polaco y el potente catolicismo popular. En los otros países el cambio consistió, al principio, en desalojar de los puestos de mando a los líderes comunistas demasiado ligados con la política represiva de la era de Bréznnev y substituirlos por gente nueva. Pero la opinión popular rechazó a estos equipos de recambio y en su lugar ascendieron personalidades independientes, casi todas sin lazos con las jerarquías comunistas, partidarias del pluralismo político, la economía de mercado y el restablecimiento de los derechos humanos. En todos esos países pronto habrá elecciones libres.

[...]

Al lado del nacionalismo, la pasión religiosa es uno de los componentes de los levantamientos populares en Europa central. Ya se había visto esto en Polonia y no tardará en verse en la Unión Soviética. Asistimos al renacimiento de ideas, creencias y costumbres humilladas durante más de medio siglo. Es una verdadera resurrección de las culturas tradicionales. Pero no debemos cerrar los ojos ante la significación ambivalente de esta reaparición de los sentimientos religiosos y nacionalistas; su violencia puede desbordarse y, libres de freno, ahogar a los movimientos democráticos en un mar de agitaciones y, quizá, de sangre. Lo de Rumania es una señal de lo que podría ocurrir. Estamos apenas en el comienzo de una gran revolución y no sabemos qué puede pasar mañana. Las primeras jornadas de la Revolución francesa fueron relativamente pacíficas y lo mismo sucedió en Rusia hasta que los bolcheviques no dieron el golpe de Estado que liquidó al gobierno legalmente constituido. Muy pocas veces la historia es racional; todo aquel que la haya frecuentado sabe que siempre hay que contar con un elemento imprevisible y destructor: las pasiones de los hombres, su ambición y su locura.

Todavía es temprano para saber cuál será la suerte final de la reforma de Gorbachov en la Unión Soviética y en los demás países del Pacto de Varsovia. Puede ser el principio de una era de tumultos, trastornos, violencias y, quizá, de guerras y tiranías. También puede ser el comienzo de un período de paz y libertad en Europa y en todo el mundo. Hay muchos signos

que apuntan hacia esta hipótesis. [...] La política es un arte que colinda con la alfarería: me parece que Gorbachov es un gran alfarero. En fin, lo único que se puede afirmar con cierta seguridad es que, como ya dije, somos testigos del fin de un sistema y de una ideología nacidos en 1917. Pero no sabemos cuáles serán las instituciones políticas y económicas que van a substituir a las actuales. Es presumible que, de no ser ahogadas por movimientos conservadores o nacionalistas, las reformas se orientarán hacia la creación de democracias representativas a la occidental y de economías mixtas de distintos matices. En todas ellas el mercado libre y la empresa privada tendrán un lugar importante. Sobre esto último, la gama de modelos es muy extensa, de la Gran Bretaña de la señora Thatcher a la socialdemocracia de Suecia.

La evolución será distinta en cada país, aunque la orientación general del cambio será semejante. También el ritmo de las transformaciones será más o menos rápido, según las condiciones de cada caso. Por ejemplo, en ninguno de esos países, salvo en la Unión Soviética, los partidos comunistas han conservado el poder hegemónico: son un partido entre los otros y con frecuencia minoritario. Algo semejante sucede en el campo de la economía y en el de la autonomías nacionales y regionales. Las dificultades que experimenta la Unión Soviética para realizar el tránsito son mayores que las de los otros países; no sólo es la menos europea de esas sociedades sino que es la más vasta y compleja: un verdadero imperio. Vivimos el fin de una sistema, pero ¿somos testigos del fin de un gran imperio? ("Fin de un sistema", *Pequeña crónica de grandes días* [1990]. En *Obras completas*, Vol. 9, *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 378-383.)

El baile de los enmascarados

—Bueno, muchos de estos intelectuales marxistas hoy día son neoliberales... ¿Hasta qué punto cree usted que el neoliberalismo hoy día se esta tomando en América Latina igual que una teología, de modo semejante a como se tomó el marxismo en su oportunidad?

—Desconfío de estas súbitas conversiones. Me temo que sea un nuevo cambio de piel. ¿Por qué desconfío de ese repentino descubrimiento de la democracia? Lo he dicho ya muchas veces: porque el cambio no ha sido precedido por un examen público de conciencia y por una franca confesión de los errores. Esto es lo que hicieron, en su momento, Gide y Silone, Koestler y Camus, Semprún y Spender. Esto es lo que no han hecho,

salvo unas cuantas excepciones, los intelectuales latinoamericanos. Si hay algo valioso en la tradición cristiana, algo que el intelectual debería continuar, es el examen de conciencia. Si nuestros intelectuales hubiesen hecho ese examen de conciencia, habrían explicado a sus lectores (y a sí mismos) por que se engañaron. Así se habrían economizado mucha tinta, mucha bilis... y mucha sangre. Pero los intelectuales han callado. Es grave pues no se trata sólo de errores intelectuales y políticos sino de faltas morales.

El socialismo autoritario —o para llamarlo por su nombre verdadero: el comunismo— no sólo fue un enorme fracaso político, económico y social. Fue también y sobre todo un régimen terrorista que oprimió a muchos pueblos, deportó a otros y que, en fin, asesinó a millones de hombres. Se recuerda los crímenes de Stalin pero se olvida que el temor comenzó en 1918, con la fundación de la Cheka por Lenin. La institución de los campos de concentración duró hasta hace pocos años y todavía subsiste en China y en Cuba. El estalinismo fue una exageración criminal, no una desviación. Si la conversión a la democracia de nuestros intelectuales de izquierda es realmente sincera, tiene que ir acompañada por una confesión: fueron cómplices —acepto que, en la mayoría de los casos, de manera involuntaria y de buena fe— de un crimen inmenso. No se trata de cuestiones ideológicas ni de opiniones políticas sino de una responsabilidad moral. Lautréamont dijo, parodiando a Shakespeare: "toda el agua del mar no basta para borrar una mancha de sangre intelectual".

En cuanto a los escritores e intelectuales que hemos criticado no tanto al marxismo como al leninismo, y no tanto a este último como a los comunistas: cumplimos nuestro deber. Fue una tarea de higiene política, intelectual y moral. En mi caso —no tengo más remedio, frente a ciertas difamaciones, que hablar de mí mismo— mi crítica a los regímenes comunistas estuvo siempre acompañada por mi oposición a las dictaduras militares de América Latina y de otras partes del mundo. También señalé con frecuencia las injusticias, las hipocrecías, los excesos y las carencias de las democracias liberales capitalistas. Por último, apenas si es necesario mencionarlo, recuerdo mis críticas al régimen de partido hegemónico en México. No me arrepiento de lo que he dicho y escrito porque, a pesar de sus faltas enormes y sus injusticias, el sistema democrático es mejor que las dictaduras de izquierda o de derecha. Sin embargo, hoy, derrumbado el comunismo totalitario, podemos y debemos continuar con mayor empeño y rigor la crítica de las sociedades liberales capitalistas. [...] ("América en plural y en singular". "El baile de los enmascarados" [entrevista con Sergio Marras, publicada en Sergio Marras, *América Latina: marca registrada*, 1992]. En *Obras completas*, Vol. 9. *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 148-149.)

Repaso

Vuelta cumple con este número, el 180, quince años de vida. Pero nuestra aventura comenzó antes, hace veinte años: *Vuelta* es una continuación de *Plural*, cuyo primer número apareció en octubre de 1971. En julio de 1976 abandonamos *Plural*, no el espíritu ni los propósitos que nos animaban: tres meses después, en noviembre de ese año, fundamos *Vuelta*. Entre *Plural* y *Vuelta* las semejanzas son mayores y más profundas que las diferencias; en realidad, aunque con características propias, son dos momentos de la misma *empresa*, en la antigua acepción caballeresca de la palabra: designio o acción ardua que se lleva a efecto con resolución. Continuidad no significa inmovilidad ni repetición; el grupo inicial de *Vuelta* se ha enriquecido con varios nombres nuevos y desde hace unos años funciona una Mesa de Redacción compuesta por escritores jóvenes. *Vuelta* fue un regreso a los propósitos que inspiraron a *Plural* y también fue algo distinto: un punto de partida.

Comenzamos nuestra empresa en un período de la historia intelectual de México y de América Latina notable por la violencia de sus debates ideológicos y por el temple beligerante de sus protagonistas. Nadie estaba dispuesto a oír a su vecino y todos querían imponer su opinión a los otros. La mayoría de los intelectuales mexicanos, sobre todo los jóvenes salidos de las barricadas universitarias de 1968, profesaban ideologías compactas y contundentes que empuñaban como cachiporras. Nada más ajeno al clima de esos años que la palabra *plural*. Nosotros nos atrevimos a usarla como homólogo de multiplicidad y diversidad. Fuimos recibidos con anatemas, vituperios y quemazones; alguien decretó que "habíamos sido expulsados del discurso político". Sin embargo, hoy las palabras *plural* y *pluralismo* son de uso comente y aparecen con monótona frecuencia en los labios y los escritos de los mismos que nos combatían. ¿Se han convertido a la tolerancia? No hay que hacerse demasiadas ilusiones: el vaivén de las palabras indica que las opiniones han cambiado pero ¿las actitudes? Sea como sea, en *Vuelta* hemos sido fieles a nuestro pluralismo inicial y hemos procurado enriquecerlo y matizarlo. No es una doctrina sino una regla de convivencia política y estética.

Desde el principio nuestra intención fue servir a la literatura viva de nuestra lengua, especialmente a la mexicana. Nuestro propósito nunca ha sido enciclopédico sino *parcial*, en el sentido que daba Baudelaire a esta palabra para definir al arte y a la literatura de la modernidad. Pluralismo no es eclecticismo. Hemos publicado y publicaremos lo que amamos o nos conmueve, lo que estimamos o nos gusta, incluso si a veces nos contradice.

No pocas veces nos hemos equivocado y hay escritores contemporáneos de valía que no figuran en nuestros sumarios. En ocasiones, por culpa nuestra; en otras, por culpa suya. En materia de arte y de literatura no nos ha guiado una doctrina o un cuerpo de preceptos; nos ha regido una potencia misteriosa, rebelde a la definición, hecha de razones y de corazonadas, de amor a las tradiciones y afición a los riesgos —ese conjunto de afinidades, diferencias y contradictorias simpatías que llamamos *gusto*. Es vano querer justificar o defender al gusto: no es una filosofía sino una segunda naturaleza. Por esto es irrefutable. El gusto se defiende solo; así nos defiende.

La literatura nunca es un reflejo mecánico de la sociedad: al reflejarla a veces la transfigura y otras la contradice. Por ejemplo, la tendencia a encerrarnos en nosotros mismos y tapiar nuestra casa ha sido constante en nuestra historia. Probablemente es un rasgo heredado de Nueva España —ciudadela amurallada de la Contrarreforma— y que nuestros descalabros desde la Independencia han acentuado y fortificado. Sin embargo, con igual constancia, nuestra literatura se ha negado a seguir esta predisposición y, con frecuencia, le ha opuesto una viva y abierta curiosidad ante lo que se piensa y se escribe en otras tierras. Una y otra vez los escritores mexicanos han roto el solipsismo en el que se ha querido encerrar a nuestro país. Esta ha sido la tradición de nuestras revistas literarias desde el comienzo del siglo, de la *Revista Moderna* a la *Revista Mexicana de Literatura* en sus dos épocas y de *Contemporáneos* a *Taller*, *Tierra Nueva*, *El Hijo Pródigo* y *Diálogos...* Y ésta es la tradición que han querido continuar *Plural* y *Vuelta*.

Hemos creído y creemos que una de las maneras de servir a la literatura viva de México es comunicarla con las de otros países y otras lenguas. No siempre ha sido fácil. Nuestro siglo comenzó con una gran y violenta explosión de tendencias y movimientos literarios (los *ismos*); por razones que no es posible analizar aquí, este fin de siglo ha sido el del desvanecimiento de las escuelas, los movimientos y las tendencias. Al mismo tiempo no ha cesado la aparición de talentos individuales y de obras únicas. Recoger esta diversidad ha sido una tarea ardua y dificultosa: los antiguos centros de la literatura mundial han desaparecido. Hoy el centro está en todas partes. A pesar de todo, nuestro esfuerzo no ha sido enteramente vano: muchos de los escritores extranjeros que publican ahora las revistas y los suplementos literarios de la capital y de la provincia fueron dados a conocer primero en las páginas de *Plural* y de *Vuelta*.

En las revistas de arte y literatura del pasado inmediato sólo de manera esporádica se debatían los asuntos públicos. Aunque la política colinda con la moral y la filosofía, las publicaciones que nos antecedieron evitaron casi siempre estos temas. Una excepción: las revistas claramente

doctrinales, en general filomarxistas. En esto se distinguieron *Plural* y *Vuelta*: desde sus primeros números participaron con decisión en la gran controversia que ha conmovido a las conciencias en la segunda mitad del siglo XX. No es necesario justificar nuestra actitud: corresponde a una exigencia de los tiempos. Las relaciones entre la literatura, la política y la moral son un rasgo característico de la Edad Moderna, desde los primeros románticos. Al finalizar nuestro siglo estas relaciones asumieron la forma de un debate universal entre las democracias y el socialismo autoritario. Sin cerrar los ojos ante las fallas y las iniquidades de las sociedades democráticas liberales, nosotros vimos en los regímenes comunistas una perversión del socialismo.

Por complejas razones en las que tampoco podemos ahora detenernos, la causa del socialismo totalitario ganó muchos adeptos. La intoxicación ideológica afectó a un gran número de intelectuales de Europa, América Latina y otros continentes. La dolencia nubló, más que a su vista, a su juicio moral: todos se negaron a aceptar que las gigantescas y férreas fortalezas en que se transformaron los Estados comunistas habían sido construidas sobre inmensos charcos de sangre. No eran monumentos a la libertad sino a la esclavitud humana. América Latina no escapó al contagio y en México el catecismo marxista-leninista se convirtió en el libro de horas de muchos intelectuales, tal vez de la mayoría. Para combatir a esta enfermedad colectiva acudimos al único remedio conocido y probado: la crítica. Fue una polémica ideológica, y, sobre todo, fue un servicio público de higiene intelectual y moral. Tuvimos éxito a medias. Pero lo que no logró la razón, lo consiguió con brutal e irrefutable dialéctica la realidad misma. Aquellos castillos que parecían inexpugnables de pronto se convirtieron en molinos de viento. ¿Qué ha quedado de todas esas quiméricas construcciones?

Tampoco era alentadora la situación política, moral e intelectual de México en 1971. Aunque la revuelta de los estudiantes, tres años antes, fue reprimida con saña, había estremecido al sistema político mexicano. Para los líderes juveniles y para sus maestros, los intelectuales filomarxistas, el sacudimiento era el anuncio de una transformación revolucionaria. Unos tenían los ojos puestos en Cuba, otros en Moscú y otros en Pekín. Para nosotros, en cambio, era un signo de la madurez de la nación y anunciaba el comienzo de la descomposición del sistema político mexicano, instaurado en 1929 con la fundación del Partido Nacional Revolucionario (hoy PRI). En *Plural* iniciamos la crítica del partido hegemónico y de las taras y mentiras que corrompen a nuestra vida política. La continuamos en *Vuelta*. Nuestra crítica no era ni es programática; no somos un partido político sino

un grupo de escritores independientes, cada uno con una visión personal de las cosas. Nos unía —nos une— la convicción de asistir a un proceso, largo y sinuoso, encaminado hacia la democracia y el pluralismo. Un proceso que todavía está lejos de terminar. Nos propusimos acelerarlo y allanarlo con el único medio al alcance de los escritores: la discusión pública y la crítica. En 1985 dedicamos al tema una serie de artículos bajo el título general: *PRI: Hora cumplida*.

Nuestra actitud nos atrajo la doble enemistad de los jerarcas del PRI y de los intelectuales de izquierda, los primeros empeñados en defender el *statu quo*, los segundos empecinados en su programa revolucionario. Unos y otros han cambiado; mejor dicho, la realidad los ha cambiado: los dirigentes del PRI hoy aceptan que su partido, so pena de desaparecer o provocar estallidos, tiene que transformarse, romper sus lazos con el Estado y democratizarse radicalmente; por su parte, los intelectuales de izquierda declaran con ostentación y a veces con intolerancia sus convicciones democráticas y pluralistas, aunque todavía abundan entre ellos los defensores de Castro y de su tiranía. Nos satisfacen estas declaraciones pero nos repetimos, con cautela, el refrán: *del dicho al hecho hay mucho trecho*.

El recuento anterior revela que los propósitos de *Plural* y de *Vuelta* se han cumplido en buena parte. En estos veinte años el mundo ha cambiado y México ha cambiado. ¿Estamos satisfechos? Sí y no. Todo en este bajo mundo es relativo; pedir más, será pedir gollerías, como decían nuestros abuelos. Pero es claro que falta mucho, muchísimo por hacer. Si *Vuelta* quiere vivir y no meramente sobrevivir, tendrá que hacer frente a los cambios que vivimos y tendrá que cambiar ella misma. Tendrá que ser otra. Tanto la incompleta evolución política de México como los cambios en el mundo nos hacen preguntas que debemos contestar. La desaparición de los regímenes comunistas nos obliga a ver con ojos más severos y con ánimo más riguroso la realidad de las democracias liberales de Occidente. Las desigualdades siguen siendo escandalosas, lo mismo en el interior de las sociedades desarrolladas (la desolación de Harlem en la próspera Nueva York) que en Asia, África y América Latina; la mayoría del género humano sufre todavía penalidades inhumanas. No menos aterradores son la resurrección de los nacionalismos agresivos, las idolatrías tribales y los fanatismos religiosos, la degradación general de la cultura y la chabacanería de las masas intoxicadas por la publicidad y el consumismo (pan y circo), el culto al éxito y al dinero, el individualismo feroz, y, en fin, el desierto que avanza y seca el alma de los hombres... Mientras tanto, la literatura y las otras artes continúan; surgen nuevos talentos y nuevas obras que reclaman nuestra atención. Doble, inmensa tarea: perseverar y cambiar. ("Repaso", *Vuelta*

180 [noviembre 1991]. En *Obras completas*, Vol. 9. *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, pp. 571-575). □