

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***LOS INTELLECTUALES EXILIADOS ESPAÑOLES EN LAS
REVISTAS CULTURALES MEXICANAS: LETRAS DE
MÉXICO, EL HIJO PRÓDIGO Y CUADERNOS
AMERICANOS. DIÁLOGOS EN TORNO AL HUMANISMO
Y AL NACIONALISMO***

TESIS

que para obtener el título de

MAESTRA EN LETRAS

(ESPAÑOLAS)

presenta

SOFÍA TIERNO TEJERA

Asesora

M^a DE LOURDES FRANCO BAGNOULS

México, 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Esta tesis pudo ser realizada gracias a la beca que me concedió la
Secretaría de Relaciones Exteriores durante los semestres que duró mi
Maestría.**

A Valentina, dama porfiriana de corazón liberal.

A Práxedes, jacobino liberal de corazón conservador.

A mi tutora Lourdes Franco por todo su apoyo prestado.

A Arturo Souto, gran humanista de fino humor.

Y a todos los que me escucharon y compartieron sus reflexiones acerca de los caminos y encrucijadas de las utopías conmigo.

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo 1. La utopía de América en el pensamiento de los exiliados	
1. Definición y funciones de la utopía.....	12
2. Caracterización de la utopía de América.....	17
2.1. El Nuevo Mundo.....	17
2.2. El mundo del espíritu y el mundo de la materia.....	21
2.3. La historia perfectible y lineal y los misioneros del espíritu.....	25
2.3.1. Juan Larrea.....	27
2.3.1.a. América, tierra de síntesis.....	28
2.3.1.b. Tesis, antítesis y síntesis.....	33
2.3.2. León Felipe.....	35
2.3.2.a. La ciudad de los poetas.....	35
2.3.2.b. El profeta y el pueblo elegido.....	37
Capítulo 2. El fracaso de la utopía política y la llegada a América: intransigencias y proyecciones entre el “Viejo” y el “Nuevo” Mundo	
1. El bagaje intelectual de los exiliados.....	39
1.1. La generación del 98 como piedra angular en el debate en torno al tema de España.....	40
1.2. América en el horizonte.....	43
1.3. De la generación del 14 al Frente Popular.....	46
1.3.1. La acción política.....	46
1.3.2. La utopía del Frente Popular.....	49
2. En el exilio.....	52
2.1. La proyección del conflicto de las “dos Españas” en América.....	52

2.2. El “quijotismo”	58
Capítulo 3. Un mundo en construcción. El encuentro con el México post-revolucionario	
1. Los exiliados llegan a México. Contextos de un país en ebullición.....	61
1.1. El nacionalismo, religión del Estado.....	65
1.2. El papel de los intelectuales frente a la sociedad.....	68
1.2.a. Nacionalismo vs. Universalidad.....	69
1.2.b. Los intelectuales se posicionan.....	71
1.3. Visiones de México: mestizaje y mundo indígena.....	74
2. La construcción de la identidad desde el discurso filosófico.....	80
2.1. José Gaos. Ruptura y continuidad de una filosofía nacional.....	80
2.2. Leopoldo Zea. Los cimientos de la “Historia de las ideas en Latinoamérica” ...	84
Capítulo 4. El “Nuevo Mundo”, encrucijada de utopías	
1. La utopía histórica.....	88
1.1. Fray Bartolomé de las Casas.....	90
1.2. El “no lugar” está en América. Don Vasco de Quiroga, obispo de utopía.....	93
2. La utopía humanística.....	95
2.1. El Ateneo y su legado.....	95
2.2. El “arielismo” y el “quijotismo”, el encuentro de dos figuras míticas.....	100
3. El legado de los utopistas: la doble faz del desencanto.....	104
Conclusiones	107
Bibliohemerografía	111

INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende ser una pequeña contribución a los estudios que sobre la cultura del exilio¹ se han realizado desde los últimos cuarenta años². Como afirma Francisco Caudet en su libro *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*, la variedad de temas y materiales acerca del exilio es tan vasta que sólo a través de estudios parciales se puede llegar a una comprensión global de este fenómeno tan complejo que duró más de 30 años y que estuvo conformado por personas de las más variadas clases sociales, edades, profesiones y tendencias ideológicas. Desde los últimos años se ha producido un cambio en cuanto al enfoque con el que se afronta los estudios del exilio, superando las perspectivas más descriptivas e incluso condescendientes, en las que se contemplaba el exilio como un proceso poco conflictivo en el que los exiliados se integraron sin mayores problemas a la vida mexicana y dejaron un importante legado de incuestionable mérito. El enfoque crítico se ha valorizado recientemente y se han publicado estudios en los que se revisa la bibliografía escrita sobre el exilio y se indaga en las contradicciones y paradojas que conllevó este fenómeno. Me uno a este enfoque, porque la crítica es diálogo y aprendizaje y considero que el primer instrumento de trabajo de un investigador debe ser el interrogante.

He elegido como objeto de estudio el tema de “América como utopía”. Considero la utopía como una categoría antropológica e histórica, la utopía tiene que ver con la capacidad del hombre de proyectar mundos mejores, pero posee sus propias peculiaridades en cada época. Me resulta especialmente atractivo su carácter ambivalente: la utopía es necesaria para transformar el mundo,

¹En este trabajo voy a utilizar como sinónimos los términos “exilio” y “destierro” para referirme al fenómeno de huida de un país y permanencia en otro a causa de razones políticas que amenazan la vida y la libertad de cualquier ser humano. No es un objetivo de mi tesis realizar una breve historia de la terminología que sobre este fenómeno se ha utilizado a lo largo de la historia, por eso me parece suficiente esta advertencia inicial.

²Tomo como fecha de referencia del inicio de los primeros estudios sobre el exilio la publicación del primer tomo de la obra coordinada por J.L. Abellán *El exilio español de 1939* en 1976; también tengo en cuenta la publicación en 1974 por Vicente Llorens Castillo del libro *Aspectos sociales de la literatura española* que contiene un ensayo dedicado al “Perfil literario de una emigración política”; sin olvidar la publicación en España del libro *Narrativa española fuera de España (1939-1961)* por José Ramón Marra-López en 1963.

para dinamizarlo, pero a su vez es peligrosa cuando se pretende forzar la realidad y adaptarla a modelos ideales. El siglo XX fue el siglo de las grandes utopías, y tuvo como ideólogos protagonistas de estos grandes relatos a los intelectuales. Herederos del romanticismo, se erigieron como voceros del pueblo, manteniendo muchas veces una imagen irreal, simplista y limitadora de éste; a su vez asumieron la responsabilidad como agentes modernizadores y como rectores de una sociedad en pleno cambio, donde ellos debían convertirse en sus garantes éticos y en sus prominentes constructores. Considero la utopía de América como una utopía más en un mundo pleno de proyectos proféticos y promisorios.

He elegido como corpus de estudio tres revistas culturales mexicanas en las que participaron asiduamente exiliados españoles. La revista que vertebra mi tesis es *Cuadernos Americanos*, en el periodo que va desde su aparición en 1942 hasta 1949, año en que Juan Larrea -su secretario, “alma mater” y utopista-profético-mesiánico- abandona su puesto. La investigadora Beatriz Sarlo afirma en su análisis de las revistas literarias que éstas tienen una doble geografía cultural: el espacio intelectual concreto donde circulan y el espacio-*bricolage* imaginario donde se ubican idealmente, así sintetiza este concepto: “La geografía de una revista es como su deseo de viaje, una vía regia hacia su imaginario cultural”³. *Cuadernos Americanos* se establece como foro de discusión latinoamericanista, en sus cuatro secciones: “Presencia del Pasado”, “Nuestro Tiempo”, “Aventura del Pensamiento” y “Dimensión Imaginaria” se incluirán textos de las más diversas disciplinas: históricos, antropológicos, sociológicos, literarios. No he querido limitar mi tesis al estudio de una sola revista, me interesa el diálogo entre varias publicaciones, porque me permite atisbar y analizar diversas posiciones intelectuales para lograr una reconstrucción más rica y matizada del “collage” de voces y debates que conformaron el ambiente intelectual de aquella época. Decidí elegir *El Hijo Pródigo* por su nacimiento como réplica a *Cuadernos Americanos* en 1943, *El Hijo Pródigo* estableció su espacio-*bricolage* imaginario en la literatura, reclamando la universalidad del arte

³Beatriz Sarlo, “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”, *América, Cahiers du Criccal*. Centre de Recherches Interuniversitaires sur les champs culturels en Amérique Latine, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris III.

como su característica más preciosa en un contexto social de nacionalismo excluyente y totalitario. Por último elegí *Letras de México* por ser una revista panorámica, que intentaba reflejar la realidad cultural de su época más allá de particularismos de grupos y capillas. Tanto *Letras de México* como *El Hijo Pródigo* fueron fundadas por Octavio G. Barreda, la primera duró desde enero de 1937 hasta marzo de 1947, la segunda inició sus andanzas en abril de 1943 y publicó su último número en septiembre de 1946. Debo una mención especial a los índices⁴ que sobre estas revistas elaboraron otros estudiosos, porque sin su trabajo la realización de mi tesis me hubiese exigido muchos más años de investigación e incluso impedido su elaboración. Para la consulta de *Letras de México* y *El Hijo Pródigo* he empleado las ediciones facsimilares que publicó el Fondo de Cultura Económica en los años 1982 y 1983 respectivamente. La consulta de *Cuadernos Americanos* la he realizado en los volúmenes originales. Arriesgándome a parecer reiterativa, he decidido señalar a pie de página las referencias bibliográficas, porque considero que el diálogo con otras obras es más directo y porque al trabajar con material hemerográfico me parece que la cita en la misma página evita la dispersión del lector.

Como consecuencia directa de haber establecido la revista *Cuadernos Americanos* como columna vertebral de mi trabajo, los textos ensayísticos ocupan el lugar central de mi tesis. Género de tanteo, de prueba -como expresa su etimología-, fue muy utilizado por los intelectuales hispanoamericanos que se movieron en el reino de la hipótesis y la sugerencia en un ambiente en el que la intuición era valorada como un gran recurso intelectual después del predominio positivista del siglo XIX. Aunque el ensayo sea el género focal de mi investigación, no he excluido el análisis de textos narrativos, líricos, reseñas y cartas cuando el tema de mi investigación lo requería. Mi tesis se puede circunscribir al campo de historia de las ideas, por lo que utilizaré un método

4M^a de Lourdes Franco Bagnouls, *Letras de México (1937-1947). Índice y estudio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981; Alfredo Villanueva Buenrostro, *Índices de "El Hijo Pródigo"*. Tesis de Maestría, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., 1965 (también existe otro índice: Arnold C. Vento, *A study and critical index of El Hijo Pródigo*, Columbia: University of Missouri, 1972); Ángel Flores, *Índices de Cuadernos Americanos, materias y autores (1942-1971)*, México: Cuadernos Americanos, 1973. De gran utilidad me resultó la tesis doctoral de Ana González Neira, *Cuadernos Americanos y la bibliohemerografía del exilio*, Universidad San Pablo Ceu, 2002.

historiográfico que me permita interconectar, a través del análisis crítico de los textos, el contexto histórico con las ideas que subyacen en los debates intelectuales que se producen en las revistas y que explican el desarrollo de mi objeto de estudio. La historia y la literatura constituyen los cimientos de mi tesis, aunque como ya dije, los diversos enfoques disciplinarios de los ensayos que aparecen en *Cuadernos Americanos* me obligan a reconocer y aceptar de antemano mis límites⁵.

América siempre ha estado presente en el imaginario cultural de los intelectuales españoles, incluso después de su independencia. Desde finales del siglo XIX, en el contexto de búsquedas identitarias que llevan a cabo los nacionalismos, aparecen algunos estereotipos de gran calado y permanencia, como el de “las dos Españas” o el de la dicotomía España-catolicismo-espíritu/ Europa-reforma-modernidad-materialismo. En mi tesis compararé el desarrollo de estos estereotipos entre la intelectualidad española y la intelectualidad mexicana, señalando similitudes y diferencias que expliquen el diálogo posterior que se producirá en torno a la utopía americana. El tema de América como utopía también se relaciona con algunos estereotipos más antiguos como el del Nuevo Mundo como tierra de promisión y el Viejo Mundo como tierra de decadencia, estereotipo sobre el que se tejerá la nueva utopía a través de la búsqueda de sus antecedentes y argumentos históricos.

He dividido mi tesis en cuatro capítulos: en el primero defino y caracterizo el concepto de utopía, relacionando las reflexiones teóricas que sobre el tema han realizado algunos investigadores⁶ con textos concretos de intelectuales exiliados españoles, hispanoamericanos y de otras nacionalidades que debatieron sobre el tema en mis revistas de estudio; en el segundo realizo un recorrido por el bagaje intelectual de los exiliados españoles⁷, centrándome en las ideas que más tarde servirán a la articulación de su pensamiento utópico; en el tercer capítulo esbozo el contexto

⁵Patrick Charaudeau en su libro *El discurso y sus espejos*, en el capítulo titulado “análisis del discurso e interdisciplinariedad en las ciencias humanas y sociales” afirma que ningún fenómeno pertenece de manera exclusiva a una disciplina y ninguna disciplina puede pretender agotar por sí sola la comprensión de un fenómeno. Charaudeau propone una *interdisciplinariedad focalizada*, en la que cada disciplina toma prestado de las otras, pero conserva su propio *lugar geométrico*. En mi tesis la literatura es central, ya sea como historia de la literatura, ya como análisis de texto.

⁶Karl Mannheim, Emil M. Cioran, Adolfo Sánchez Vázquez. En otros capítulos: Paul Ricoeur, Claudio Magris.

⁷Regeneracionismo, generación del 98, generación del 14 y Frente Popular.

sociopolítico y sociocultural con el que se encontrarán los exiliados a su llegada al México post-revolucionario, insistiendo en los límites que impone un nacionalismo volcado en legitimar su poder y en construir una identidad nacional; en el cuarto capítulo escribo acerca de las dos utopías que imaginaron los exiliados españoles junto a los intelectuales hispanoamericanos -la histórica y la humanística-, centrándome sobre todo en la historia intelectual mexicana, particularmente en el Ateneo de la Juventud, para completar de este modo el panorama intelectual de este lado y dibujar el escenario en el que confluyeron dos líneas de pensamiento coincidentes en muchos aspectos a la llegada de los exiliados.

También quiero señalar los obstáculos que he encontrado durante mi investigación, con los que más he aprendido, pero que también señalan las posibles debilidades de mi trabajo:

Cuando se trabaja con un número tan elevado de textos y tan variados se corre el peligro de concederle demasiada importancia a textos que no la tuvieron, convirtiendo lo pequeño en grande, como bajo el efecto de una lupa. Otro peligro que siempre está presente es el de considerar como clave para comprender el presente un hecho del pasado que no es tan relevante, como si se mirara con un catalejo y se agrandara un detalle lejano que en el fondo es nimio. He sido especialmente cuidadosa en este aspecto, para acertar en la selección de los hechos aislados que nos pueden llevar a comprender fenómenos de largo alcance.

El peligro de la generalización: es evidente que cuando hablo de los intelectuales exiliados refiriéndome a una idea concreta, no me refiero a que todos los intelectuales exiliados la compartieran, he intentado destacar quiénes se convirtieron en los voceros de cierta tendencia ideológica, y qué otros intelectuales la compartieron de forma tangencial.

He tratado de comparar algunos estereotipos que se han considerado exclusivos del pensamiento hispánico, como la dicotomía entre “las dos Españas”, con polémicas similares en otros países, porque creo que muchos estereotipos internos se interpretan como exclusivos en el pensamiento de un país por la influencia limitadora del nacionalismo que tiende a ver lo histórico

como esencial y lo general como propio. He de reconocer que carezco de conocimientos para realizar un trabajo comparativo pormenorizado.

Por último quiero señalar que consciente de las susceptibilidades que causa un tema tan trágico como el de la Guerra Civil y el exilio, he realizado mi investigación desde la posición de mayor respeto que conozco: la de la crítica.

CAPÍTULO I

LA UTOPIA DE AMÉRICA EN EL PENSAMIENTO DE LOS EXILIADOS

1. Definición y funciones de la utopía.

El concepto “utopía” ha adquirido a lo largo de la historia innumerables acepciones e interpretaciones. Aplaudida o denostada, la utopía siempre ha estado presente en la historia del ser humano, aunque como término sólo exista desde el año 1516, cuando Tomás Moro publicó su libro⁸. La utopía es una de las expresiones de la dicotomía esencial en la que está inmerso el hombre occidental: materia o espíritu, realidad o deseo, hechos o sueños, etc, etc. Y aunque sea una evidencia que el ser humano está hecho de materia y espíritu y que ambos deben ser comprendidos como parte de un todo, también es evidente que nuestra cultura occidental no logra integrar estos dos términos. Esta permanente dicotomía preocupó enormemente a los intelectuales en los años 30 y 40, aquellas reiteradas inquietudes han quedado marcadas en las páginas de las revistas que estudio. En éstas podemos leer reflexiones acerca del papel que los intelectuales deben desempeñar en esa época de crisis, reflexiones que interpretan la labor intelectual como acción⁹. Muchas de estas páginas poseen un tono de defensa, de justificación, lo que nos lleva a figurarnos, a imaginarnos el tipo de acusación que se lanzaba contra el trabajo intelectual, el tópico del escritor encerrado en su “torre de marfil” mientras en la calle la vida transcurre con sus conflictos y tragedias cotidianas¹⁰. Pedro Salinas escribe estas palabras en una carta de felicitación a la redacción de *El Hijo Pródigo*.

Nada más oportuno que esta revista *EL HIJO PRÓDIGO*, hoy, justamente hoy. Los verdaderos irresponsables son los poetas que abandonan la poesía, los intelectuales que desertan de la labor del pensamiento riguroso, los soñadores que reniegan de su ensoñar. Hacer lo nuestro no es separarnos

⁸La primera edición del libro fue publicada en Lovaina en el año 1516 y apareció en latín.

⁹En los escritos de juventud de Marx, para definir la ideología, la contrapuso a la praxis. La metáfora que utiliza es la de la imagen que se produce en una cámara oscura o en la retina, de este modo representa su idea de que la primera función de la ideología es reproducir una imagen invertida, es decir, la ideología es un medio de invertir el proceso de la vida real. Véase Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 48. Esta definición es uno de tantos ejemplos de cómo concebimos la realidad y el pensamiento como términos dicotómicos, en tensión continua.

¹⁰Muchos intelectuales admitieron su tendencia a encerrarse en una “torre de marfil” y manifestaron en estos textos su cambio de actitud ante una realidad ante la que no podían permanecer callados. Así dice en el primer editorial de *El Hijo Pródigo*: “Creemos en el mundo imaginativo; pero igualmente, en el de la realidad. Quizá antes no creíamos en ésta. Ahora, tantos ríos de sangre, tanto humo y fuego, tantos ladrones, nos han hecho invertir nuestra vieja, nuestra maravillosa vieja postura: los pies en el aire, la cabeza en la tierra”. Año I, n°1, 15 de abril de 1943, p.32.

de la vida, es hundirnos en ella, es vivir auténticamente. Enhorabuena, pues, por darnos ocasión a sentirnos reunidos.¹¹

La utopía es consustancial a la capacidad de soñar, de anhelar, del ser humano; de ahí que una sociedad que mantiene esta dicotomía y en la que predomina la parte material expresada en una visión económica de la vida pueda acusar de “utópico” a todo pensamiento que intente trascender la realidad material para transformarla. La negación es una de las armas más poderosas, es el arma que puede convertir en ilegítimo cualquier pensamiento, por esta razón algunos intelectuales se ven obligados a justificar el por qué de su interés por vitalizar las propuestas utópicas y a defender que el pensamiento también es acción.

Que existe una tensión permanente entre el mundo de la realidad y el mundo de las ideas no es ningún descubrimiento, como tampoco lo es que la utopía pertenece a este mundo inmaterial que el ser humano ansía materializar. Como señala Cioran en su libro *Historia y utopía*, la felicidad no es el motor del hombre, sino la idea de felicidad; sin este anhelo, la sociedad se estancaría. Y ¿qué significaría estancarse para un exiliado?, ¿qué significaría estancarse para un hombre que ha perdido su hogar, que ha sido derrotado y que se ha embarcado rumbo a un país desconocido para salvaguardar su vida?, ¿no significaría “dejar caer los brazos” como signo de derrota definitiva, de abandono? Sin embargo, en estas situaciones límite actúa el espíritu de supervivencia y la idea de felicidad, de salir adelante y encontrar algo mejor¹². Esto explicaría el tono de optimismo desbordado que destilan los primeros textos de los exiliados a su llegada a México¹³. Otro de los mecanismos de la utopía que señala Cioran es la miseria como nutriente de este tipo de pensamiento,

11 Pedro Salinas, “Correspondencia”, *El Hijo Pródigo*, Año I, nº 3, 15 de junio de 1943, p.190.

12 Cuenta Ramón Gaya en la entrevista que le hizo Elena Aub en su casa de Valencia en julio de 1981 y en enero de 1982 para el proyecto del Archivo de la Palabra del INAH que cuando llegó a Veracruz, sintió que llegaba al paraíso, que Veracruz verdaderamente lo era, con su vegetación exótica y sus mujeres de pelo largo negro, ojos oscuros y piel morena, pero que si hubiese llegado a cualquier otro lugar mucho más austero, en contraste con lo que había vivido, también le hubiese parecido el paraíso.

13 Un buen ejemplo serían los tres diarios que se escribieron a bordo de las tres expediciones más numerosas: *El Sinaia*, *El Ipanema* y *El Mexique*, en los que aparecen numerosos textos llenos de buenas intenciones y proyectos que cumplir en México: “¡Ayudar a México y a su gobierno es ayudarnos a nosotros mismos y a nuestra Patria! Trabajar con denuedo y poniendo a contribución toda nuestra voluntad, todos nuestros conocimientos para que México ocupe el lugar que merece en el concierto de los países progresivos, es ayudar a crear las condiciones externas de nuestra liberación nacional y cerrar el paso al fascismo de la tierra que nos vio nacer”. *Diario del Sinaia*, nº15, viernes 9 de junio de 1939 en *Los barcos de la libertad*, México: Colegio de México, 2006, p.100.

afirma el filósofo que “mientras más desprovisto está uno, más gasta el tiempo y la energía en querer, con el pensamiento, reformarlo todo inútilmente”¹⁴. Realizaré una afirmación para posteriormente contradecirme: otro de los mecanismos que puede explicar la proliferación de este tipo de pensamiento en algunos exiliados es el desconocimiento de la realidad del lugar al que van a arribar¹⁵. Se ha escrito bastante sobre esta carencia de los exiliados y basta hojear los diarios que escribieron durante su travesía hacia México para comprobarlo¹⁶. Pero la utopía de América no es exclusiva de los exiliados, sino que muchos intelectuales mexicanos comparten este anhelo y escriben sobre ello en las páginas de las revistas.

En la formación de ese gran cuerpo llamado América, los latinos aportarán el alma o espíritu; los sajones el cuerpo material. Es una hermosa utopía la de pensar una América rica, material y espiritualmente, mediante la aportación de las capacidades de los hombres que la integran.¹⁷

Y en esta hora intensamente trágica de la historia, en esta hora en que la vieja Europa se asesina con furia inaudita y se destruyen muchas de las más valiosas obras materiales acumuladas por el esfuerzo de las generaciones pretéritas, y se subvierten los principios éticos más elementales; en esta hora en que la ruina y la desolación amenazan invadirlo todo, es preciso que se oiga un grito salvador cuyo eco atraviese los mares y se repita de montaña en montaña (...) tiene que brotar de gargantas americanas, de nuestra América.¹⁸

América es llamada algo prematuramente a tal incumbencia (salvar la cultura). Pero ni es tiempo ya de preguntarnos si estamos prontos para el llamado del destino, ni la historia nos ofrece un solo ejemplo de pueblos que no hayan sido forzados y llamados antes de tiempo para hacerse cargo de una herencia.¹⁹

En la utopía de América sus ideólogos sólo toman en cuenta los anclajes que la hacen verosímil y obvian, consciente o inconscientemente, los que la desmienten, ¿por qué sucede esto?; como escribió Fray Bartolomé de las Casas: “Cosa maravillosa como lo que el hombre mucho

14Emil M. Cioran, *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets, 2003, p119.

15Esta afirmación tiene sus excepciones, por ejemplo Enrique Díez-Canedo era un buen conocedor de la cultura hispanoamericana.

16En estas bitácoras de viaje, algunas secciones recogían un resumen de las charlas que se llevaban a cabo en la cubierta del barco. Éstas versaban sobre nociones básicas y generales de geografía, historia y cultura de México. Se me podría objetar que esas conferencias estaban destinadas a toda la tripulación, formada por gente de diversas clases sociales, profesiones y niveles educativos, pero son varios los testimonios en los que los intelectuales confiesan su ignorancia respecto al país de acogida. Un ejemplo sería el testimonio de Ramón Gaya en el Archivo de la Palabra en el que confiesa que conocía muy poco de México, apenas unas nociones de pintura y de arqueología.

17Leopoldo Zea, “Las dos Américas”, *Cuadernos Americanos*, vol XIV, n°2, marzo-abril de 1944, p.8.

18Jesús Silva Herzog, “Lo humano, problema esencial”, *Cuadernos Americanos*, vol.I, n°1, enero-febrero de 1942, p.15.

19Alfonso Reyes, “América y los Cuadernos Americanos”, *Cuadernos Americanos*, vol.II, n°2, marzo-abril de 1942, p.8.

desea y asienta una vez con firmeza en su imaginación, todo lo que oye y ve, ser en su favor a cada paso se le antoja”²⁰. Esta es la parte negativa de los proyectos utópicos que pueden llegar a interpretar todo dato empírico de manera que no derrumbe ese constructo de la imaginación. Si las utopías intentan encarnarse en la realidad, la violentan, porque las utopías no dejan de ser abstracciones que vacían al hombre de su humanidad y lo convierten en una marioneta cuya función es realizar a la perfección el modelo ideado. Como señala Cioran, la utopía afianza lo homogéneo, lo típico, la repetición y la ortodoxia y rechaza lo deforme, lo irregular. ¿Pero verdaderamente el pensamiento utópico aspira a encarnarse en la realidad o son otras sus funciones? Adolfo Sánchez Vázquez en un ensayo titulado “La utopía del “fin de la utopía” realiza un breve recorrido histórico por las connotaciones que ha ido adquiriendo este concepto y expone las críticas que desde diferentes posturas se le han lanzado. En el apartado de “críticas” analiza en primer lugar las que escribieron Marx y Engels, ellos emplearon el término “utópico” con sentido peyorativo para referirse a los socialistas utópicos a los que tacharon de precientíficos.

Aunque reconocen el valor de su crítica de lo existente y su afán de reparar sus injusticias en una nueva sociedad, les objetan que no analicen científicamente la realidad social que ha de ser transformada, ni atiendan a los medios, condiciones y sujetos históricos necesarios para su transformación.²¹

Como señalé anteriormente, las funciones de la utopía han cambiado dependiendo de los rasgos socio-históricos de cada época: la utopía de More era una dura crítica a los abusos de una sociedad basada en la propiedad privada; los socialistas utópicos no sólo criticaron las miserias sociales surgidas de la Revolución Industrial, sino que intentaron llevar a cabo sus proyectos, adecuando la realidad a sus modelos ideales. Vemos que no tiene sentido hablar de la utopía como de un concepto general y sempiterno, aunque todas las utopías comparten un rasgo esencial, medular: la crítica a la sociedad existente y el deseo de reformarla para alcanzar mayores cuotas de justicia y dignidad humana. Karl Mannheim insiste en el carácter histórico de la utopía en su libro

20Citado por O'Gorman en *La Invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p.85.

21Adolfo Sánchez Vázquez. “La utopía del “fin de la utopía””, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México: UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 302.

titulado *Ideología y utopía*.

La concepción de la utopía que hemos adelantado parece ser, en este sentido, la más comprensiva. Procura tener en cuenta el carácter dinámico de la realidad, ya que no se apoya en ninguna “realidad en sí” como punto de partida, sino que lo hace en una realidad concreta, histórica y socialmente determinada, que se encuentra en un constante proceso de cambio. Además se propone llegar a una concepción de la utopía cualitativa, histórica y socialmente diferenciada.²²

La utopía de América ideada por los exiliados y por algunos intelectuales mexicanos no es un hecho aislado, sino una expresión más de una época rica en grandes relatos utópicos, el más poderoso de todos fue el comunismo, relato en el que muchos republicanos españoles creyeron²³ hasta que comprobaron en qué podía acabar su aplicación en manos del hombre y sufrieron de este modo un nuevo desengaño.²⁴

¿Pero pretendían verdaderamente los exiliados aplicar su utopía de América o todo se quedó en mero discurso?, ¿qué función tuvo para los exiliados este pensamiento? Primero contestaré de manera general a estas preguntas y en el próximo apartado analizaré varios textos que sobre este tema escribieron los exiliados españoles y el diálogo que establecieron con los intelectuales mexicanos²⁵. En mi opinión la utopía de América tenía una doble función: por un lado conllevaba un aspecto de crítica a los excesos del modelo positivista que había conducido a una fe atroz en el progreso y a un cientificismo absurdo, en detrimento de los valores humanísticos²⁶; por otro lado su

22Karl Mannheim, “La mentalidad utópica”, *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar, 1958, p. 275.

23 En la entrevista realizada por Elena Aub a Francisco Giner de los Ríos entre octubre y diciembre de 1979 en Madrid para el Archivo de la Palabra del INAH, Giner de los Ríos critica el fanatismo del Partido Comunista y habla del desengaño que se llevaron muchos exiliados cuando la Unión Soviética firmó el Pacto de no Agresión con la Alemania nazi en agosto de 1939.

24Al respecto afirma Cioran que el comunismo ha arruinado la utopía, principio de renovación de las instituciones y de los pueblos: “La burguesía comprendió el partido que podía sacar contra los adversarios del *status quo*; el “milagro” que la salva, que la preserva de la destrucción inmediata, es precisamente el fracaso del otro lado, el espectáculo de una gran idea desvirtuada, la decepción que provoca y que, al apoderarse de los espíritus, los paraliza”. *Ibidem*, p.38. Paradójicamente, fue el propio Marx, quien rechazó la utopía por carecer de espíritu científico (pensando en los socialistas utópicos), el que sentó las bases de uno de los grandes relatos utópicos: el comunismo.

25Aunque los exiliados que más escribieron sobre el tema sean Juan Larrea, León Felipe y Eugenio Ímaz, encontramos características comunes en textos de otros exiliados como Carmona-Nenclares, Antonio Sánchez Barbudo, Francisco Ayala, Joaquín Xirau, Bosch-Gimpera, Gaos, así que no se trata de un pensamiento exclusivo de algunos autores, sino una tendencia de los intelectuales exiliados. Haré las matizaciones pertinentes en los próximos capítulos en los que hablaré de este tema con más detalle.

26En el texto de Samuel Ramos *Hacia un Nuevo Humanismo*, Ramos cita esta frase de Pirandello: “La tragedia del hombre actual es que sus creaciones materiales e ideales se rebelan contra él”, en referencia a que el hombre por ansias de poder, con su culto a las máquinas las ha transformado en fetiches y él mismo se ha convertido en un autómatas, asfixiado porque su dimensión espiritual no tiene cabida en este modelo que él mismo ha creado, pero que ya se escapa a su control. Cuando los intelectuales de esta época claman por la revalorización de los valores humanísticos se refieren

función era terapéutica, su proyecto utópico era como una cuerda lanzada desde la inmensidad del océano hacia una nueva tierra desconocida con la esperanza de que esta cuerda pudiera anclarse en tierra firme. En los textos de los exiliados late un doble anhelo: el de integración y el de sanación. Lo primero que ven los exiliados al desembarcar en México es lo que tienen de común con la nueva tierra: ciertos rasgos culturales y la unidad lingüística; pero no sólo son parte de una comunidad, sobre la que indagarán buscando un origen común, sino que forman parte de un proyecto común: el proyecto de América como continente de futuro. Ellos son los elegidos para cumplir este destino trascendente, ¿acaso no es ésta una idea que brota de la precariedad de la situación del exilio y que se funda en una idea futura de felicidad? La utopía de América promete ser raíz y bálsamo, este es su fin más humano, su latido esencial.

2. Caracterización de la utopía de América.

2.1. El Nuevo Mundo.

A lo largo de los siglos, Europa se ha convertido en el eterno viejo continente. A finales del siglo XV su imagen del mundo como una sola isla se quebró por el inesperado encuentro con un continente hasta entonces desconocido que acabó llamándose América²⁷. Emergía así el Nuevo Mundo como lugar geográfico y lugar imaginario que nutrió la imaginación de los europeos. Curiosamente, más de cuatro siglos después, en pleno siglo XX, América continúa siendo el Nuevo Mundo para algunos intelectuales de diferentes latitudes²⁸ que escriben en *Cuadernos Americanos*, como si los siglos no hubiesen pasado, como si hubiese bebido el elixir de la eterna juventud. Y así

al reconocimiento de la parte espiritual del hombre, frente a la concepción materialista imperante.

²⁷Sobre este tema es interesante consultar el libro de O'Gorman *La invención de América* y el libro *Última Tule* de Alfonso Reyes.

²⁸Pierre Mabille, escritor francés nacido en Reims en 1904 titula uno de los artículos que publica en *Cuadernos Americanos*: "Del Nuevo Mundo" (vol.XI, septiembre-octubre de 1943, p.94). Jesús Silva Herzog, director de esta publicación escribe: "Al firmarse la paz deben estar listos en el Nuevo Mundo, los materiales para ayudar a edificar el mundo nuevo. América puede y debe ser, en cuanto pase la pesadilla dantesca, factor de cultura en un espacio que abarque los varios continentes" ("Temas 1942", vol.IV, n°4, julio-agosto de 1942, p.16). Juan Larrea, secretario, afirma en otro artículo publicado en la misma revista: "El Nuevo Mundo representa, en cierto modo, la proyección de lo sustantivo y trascendente del mundo antiguo a un territorio nuevo, rico en futuro, donde las unidades de análisis que su variedad contiene puedan vertebrar una más compleja unidad de síntesis" ("Hacia una definición de América. Dos cartas" (vol.VI, n°6, noviembre-diciembre de 1942, p.17).

es, América es el eterno Nuevo Mundo, porque los europeos siguen observándola como lugar de esperanza, como lugar propicio para la proyección de sus sueños²⁹. América ha tenido tantos rostros como sueños se han proyectado sobre ella. De este modo tan descarnado describe Eduardo Subirats la realidad de América como espacio virtual donde han confluído proyecciones de todo tipo:

Históricamente el continente americano ha ocupado el lugar de un espacio virtual: zona tórrida del mundo donde la vida era inconcebible, desierto infinito y sin ley, antípodas del mundo pobladas por seres monstruosos y siniestros, continente satánico de la gentilidad, pero asimismo reino positivo de las utopías del buen gobierno, naturaleza virginal, paraíso terrenal, donde el cuerpo desnudo se abría a un intrincado universo simbólico de sensualidad y placeres desconocidos, desde el sexo hasta los metales preciosos, mundo sin culpa y sin ley, mundo también perverso, habitado por fuerzas incontrolables, definido por sus formas de vida irracionales o infrahumanas, continente en que la cristiandad abrazaba un impulso renovador y originario, crisol en que cristalizaron los sueños milenaristas que Europa fue enterrando en la misma medida en que avanzaba en su proceso de secularización y en la afirmación política de sus poderes, horizonte último, en fin, de todas las revoluciones modernas que se han dado cita con idéntico fracaso que los sueños mesiánicos de salvación y cristianización, y de las utopías ilustradas de progreso científico y económico, en fin, actual horizonte de creciente pobreza, de devastación natural y de muerte, continente de ilusiones y proezas fantásticas, región político-económicamente definida como zona residual de desechos humanos y acumulación de la basura letal del desarrollo industrial del Primer Mundo, espacio virtual, habitado sólo por las proyecciones y utopías de ayer y las escenas dramáticas hoy de una postrera destrucción, tecnoeconómica y políticamente concertada.³⁰

La idea de América como utopía que revitalizaron algunos exiliados es una más de entre tantas proyecciones. El Nuevo Mundo del siglo XVI que tantos evangelizadores contemplaron como lugar propicio para el surgimiento del “cristianismo universal”³¹, tierra prometedoras más allá del horizonte mientras bajo sus pies las guerras de religión asolaban Europa, vuelve a ser Nuevo en el imaginario de unos hombres atrapados entre un pasado bélico devastador y un futuro incierto en el que todo estaba por crear. Como en toda utopía, la idea de un renacer hunde sus raíces en las cenizas de la destrucción, Apocalipsis y renacimiento vuelven a darse la mano.

En el año de 1941, el Fondo de Cultura Económica publicó el libro *Utopías del Renacimiento* que contenía la *Utopía* de Tomás Moro, *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella y la *Nueva*

²⁹Esta afirmación es muy matizable. En las últimas décadas, los términos se han invertido y es Europa, junto con Estados Unidos, la que se proyecta como horizonte de esperanzas económicas para un buen número de latinoamericanos que acaban convirtiéndose en inmigrantes. No obstante, América continúa siendo un lugar propicio para la proyección de los sueños de muchos europeos. Un ejemplo sería el Movimiento Zapatista que provocó que muchos militantes de movimientos sociales europeos se desplazaran a México empujados por sus anhelos.

³⁰Eduardo Subirats, *El continente vacío*, México: Siglo Veintiuno, 1994, pp. 35,36.

³¹“Me parece cierto que veo...en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia deste Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los sanctos apóstoles y de aquellos buenos cristianos, verdaderos imitadores dellos”. Vasco de Quiroga, *De Debellandis indis*, citado en Subirats. *Ibidem*, p. 167.

Atlántida de Francis Bacon. El exiliado Eugenio Ímaz fue el encargado de escribir el prólogo que tituló: “Topía y utopía”³². Un fragmento de este prólogo fue publicado poco antes de la aparición del libro en la revista *Letras de México*.

Nos basta aquí y ahora señalar que después del otoño de la Edad Media, al europeo le hubiera consumido la erupción de la Primavera renaciente de no haber inventado -encontrado- a tiempo la Atlántida del Nuevo Mundo. Sólo el descubrimiento del Nuevo Mundo -de la utopía- hace posible a Europa conllevar aquella época terrible en la que, como nos dice Vives, “a causa de las continuas guerras que, con increíble fecundidad han ido naciendo unas de otras, ha sufrido Europa tantas catástrofes que en casi todos los aspectos necesita una grande y total restauración.”³³

Eugenio Ímaz intenta demostrar en su ensayo que las ideas utópicas de Platón tienen un horizonte real. Según él, la afirmación de que la utopía de Platón se ubica en el mundo ideal y no tiene ninguna proyección en el mundo empírico tiene su origen en una doble confusión: en la crítica de Aristóteles a la república ideal de Platón por irrealizable y ultraterrena.; así dice Ímaz: “Ahora bien: Platón no proyecta esa comunidad en la utopía de sus Leyes. Aristóteles, merced a su querencia empírica, ectoplasmiza las ideas y arremete contra fantasmas”³⁴; y en la afirmación de Hitlodeo, personaje de la Utopía de Tomás Moro de que a diferencia de la Atlántida de Platón, Utopía es una tierra existente. Moro es escéptico con la filosofía especulativa de Platón y con los filósofos, pero tiene fe en la *Philosophia Christi* que proyecta en el Nuevo Mundo recién “descubierto”.

La utopía, con Moro, aumenta sus pretensiones y la filosofía las rebaja. El *Mundus Novus* de Américo Vespucio habla de pueblos que viven en comunidad y desprecian el oro, cosas que a un cristiano exasperado le hacen pensar en la comunidad apostólica.³⁵

El filósofo cristiano, el humanista cristiano ha estado en Utopía, ha estado en el otro mundo, en el *Nuevo Mundo* vespuciano. Su *philosophia Christi* no le ha llevado a la región de las ideas casi realizables ni a la invisible y celestial *ciudad de Dios* sino a la corpórea y terrenal de los hombres, a Utopía, donde los hombres viven real y verdaderamente, terrenal y utópicamente en cristiano.³⁶

32Eugenio Ímaz realiza un recorrido histórico por los significados que ha ido cobrando la “utopía” a lo largo del tiempo, desde Platón, pasando por los humanistas del Renacimiento (los hermanos Valdés, Erasmo, Vives y Moro), revisando las utopías de Campanella y Bacon, continuando su recorrido con Rousseau y la Ilustración, Kant y Hegel.

33Eugenio Ímaz, “Topía y utopía”, *Letras de México*, vol. 5, n° 8, p.5.

34Eugenio Ímaz, *Utopías del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941, p.7.

35Ibidem, p.10.

36Ibidem, p.11.

Ímaz también critica la postura del socialismo científico, en referencia a Marx y Engels, y observa una paradoja en la crítica que éste realiza a la utopía:

Por lo del lugar imaginario la palabra y concepto utopía, utópico, se han contagiado de quimera y la infección ha sido constatada por los doctores al diagnosticar la diferencia entre socialismo utópico y socialismo científico. Y, así, resulta utópico lo que, para la ciencia del día, no es científico, descuidando que fue la ciencia de su tiempo la que dio origen a la *Utopía*.³⁷

Ímaz no sólo reivindica la actualidad y necesidad de la utopía, sino que critica un mundo gobernado por la ciencia positiva que se ha erigido en tirana por obra y gracia de los hombres. En el número dos de *Cuadernos Americanos* apareció una reseña de este prólogo firmada por Pedro Gringoire, seudónimo del mexicano Gonzalo Báez Camargo con el título: “Utopías del renacimiento y renacimiento de la utopía”, Gringoire defiende la actualidad de la utopía y se lamenta de que el uso vulgar que se le ha dado al vocablo sea el de “ensoñación estúpidamente optimista”, olvidando lo esencial de estos escritos: la crítica a su sociedad y el deseo de reformarla.

Esta búsqueda ardiente de principios superiores de los cuales deba hacerse servidora la técnica, este anhelo de progresar en una conformación social regida por normas que hagan más posible la felicidad de la especie humana, es precisamente lo que hace inminente un renacimiento de las utopías, en el sentido legítimo y redimido de la palabra.³⁸

“Utopía”, el “no lugar” y “topía”, “lo que tiene lugar”, anclaje que atiende a la realidad para mejorarla, no un sistema ideal que se impone y la violenta, esta es la reflexión de Ímaz. Pero ¿verdaderamente las propuestas utópicas sobre América tenían un anclaje en la realidad o era la necesidad de que ese anclaje fuera cierto el que hizo interpretar como verdadero un espejismo fruto de la ilusión? Contestaré a esta pregunta más adelante. Lo que sí es cierto es que la llegada de los exiliados enriqueció, abrió perspectivas a un debate que ya se estaba gestando entre la intelectualidad mexicana: el de su identidad y su sentido histórico. Los intelectuales todavía recurren a la vieja terminología colonial referente a la familia. América, el “vástago” de Europa, que mira a la metrópoli como su “madre patria” de la que recientemente se ha emancipado, esta

³⁷*Ibidem*, p.9.

³⁸Gonzalo Báez Camargo (Pedro Gringoire), “Utopías del renacimiento y renacimiento de la utopía”, *Cuadernos Americanos*, vol. II, n°2, marzo-abril de 1942, p.157.

concepción de la historia de América en términos de metáfora familiar lleva a Antonio Castro Leal a hacer una afirmación como ésta en referencia a las palabras de Alfonso Reyes en *Última Tule*: “pero no neguemos que “algo prematuramente es llamado a su alto deber”, como el hijo que, no por estar preparado sino por la inesperada desaparición del padre, se ve obligado a ser jefe de familia”³⁹. Esta es sólo una prueba entre muchas de que un numeroso grupo⁴⁰ de intelectuales españoles y mexicanos se saben y se sienten como ramas de un mismo tronco cultural⁴¹ y explica cómo la idea de América como utopía no sólo se debatió entre los exiliados, quizá ellos avivaron la llama de un sueño que tenía un sustrato común. Larrea, refiriéndose a la “topía” y a la “utopía” afirma:

¿Utopía? Tal es su nombre, a buen seguro cuando la persona pensante es la de Europa. Topía en cambio, ya lo vemos, si esa persona es la de América. Aquí es factible lo que allí no. Aquí tendrá lugar tan pronto como la previsión desenfrenada los resortes volitivos, la gran aventura del bien que en Europa no podría realizarse. ¿No es acaso la etimología, el significado histórico del Nuevo Mundo, en el más alto sentido de la Palabra?⁴²

Tanto los intelectuales hispanoamericanos como los españoles tenían un proyecto común en un mundo que nunca había dejado de ser nuevo porque aún ofrecía la capacidad de soñar⁴³.

2.2. El mundo del espíritu y el mundo de la materia

En el apartado anterior he hablado del Nuevo Mundo, pero ¿a qué regiones se refieren los

39Antonio Castro Leal. “América, nueva y última Tule”, *Cuadernos Americanos*, vol.VIII, nº2, marzo-abril de 1942, pp.59, 60.

40En el México de la época uno de los debates que más páginas ocupó en la prensa fue del nacionalismo y el del “universalismo”. Aquel México post-revolucionario estaba en plena construcción de la identidad nacional y había elegido su pasado prehispánico como sustrato y la negación del pasado colonial como emblema; esto provocó una serie de debates sobre cómo debía ser el arte mexicano, dónde debía hundir sus raíces, cuál era su sentido y sus aspiraciones. Trataré con más profundidad este tema en el capítulo tercero de mi tesis cuando hable del nacionalismo mexicano.

41Afirma Leopoldo Zea en una reseña que escribe en *Cuadernos Americanos* que “Nuestra Cultura es la cultura Occidental, esto no podemos negarlo; pero para que dicha cultura sea auténticamente nuestra, es menester que se americanice” (vol.XVIII, nº6, noviembre-diciembre de 1944, p.119).

42Juan Larrea, “Hacia una definición de América (Última Tule)”, *Letras de México*, vol.7, nº1, 15 de enero de 1943, p.10.

43Quiero repetir la característica de la utopía que señala Cioran que consiste en que el hombre no necesita la felicidad, sino la idea de felicidad para no caer en la quietud y el anquilosamiento; y completarla con la idea que señala Mannheim en *Ideología y utopía* de que sin utopías el hombre caería en lo estático y en la preocupación por pequeños problemas intrascendentes: “Es posible, por tanto, que, en el futuro, en un mundo en el que no haya nunca nada nuevo, en el que todo esté completado y cada momento sea una repetición del pasado, puedan existir las condiciones para que el pensamiento esté desprovisto por completo de todos los elementos ideológicos y utópicos. Pero la eliminación completa de los elementos que trascienden la realidad de nuestro mundo nos llevaría a reducirlo todo a “Problemas de hecho”, lo que significaría, por último, la declinación de la voluntad humana” (p.346).

exiliados cuando emplean esta denominación para referirse a América? Se refieren a un continente indeterminado, tan indeterminado como su conocimiento acerca de él. Se refieren a un norte y a un sur, al “medio mundo” latino y al “medio mundo” anglosajón. Dos medios mundos opuestos entre sí. ¿Pueden estos dos “medios mundos” tener un proyecto común?, ¿cabén estos dos “medios mundos” en la misma utopía? No he encontrado muchos textos de exiliados que se refieran explícitamente al tema, el que sí lo hace es el escritor Juan Larrea, al que dedicaré un apartado especial, ya que fue el máximo exponente de la idea de América como utopía. Son muchos los textos en los que los exiliados no hablan explícitamente de la utopía de América, pero en los que se trasluce la idea de que España ha sido el país que ha conservado los valores espirituales frente a una Europa que representa el materialismo. Es este carácter único de España el que ha dotado a los españoles de la autoridad moral suficiente para erigirse en actores protagonistas en una coyuntura de cambio en el que deben primar los valores humanísticos.

Y el motivo misterioso que movió a España a apartarse de las conquistas espirituales del Renacimiento, aun conociéndolas, después de haberlas conocido, no puede ser otro que la secreta y honda conciencia-profética-de que estas conquistas del progreso no servían esencialmente para nada (...). El “progreso” nos distrae-piensa España-, nos engaña, tiende a apartarnos de nosotros mismos, nos roba nuestro yo nuestra conciencia, nuestra duda, nuestra fe: nos animaliza.⁴⁴

Pero, ¿en qué consistirá entonces la coyuntura? ¿Acaso no nos hallaremos, con toda nuestra pretendida autoridad, en la misma situación de los demás pueblos occidentales, forzados a hacer tabla rasa del pasado? Ciertamente que la catástrofe sufrida por el Occidente nos coloca por de pronto en un plano de igualdad con sus demás ramas, abocándonos con inexorable necesidad a la construcción de un futuro para el que no han de servir sino como estorbo la mayor parte de los viejos materiales. Pero esta igualación significa para nosotros el punto inicial de nuestra oportunidad. Pues la crisis ha quebrado el sortilegio que nos trababa y por el que parecíamos condenados a debatirnos sin término en la más penosa infecundidad. La civilización moderna ha perdido a nuestros ojos su prestigio.⁴⁵

Este posicionamiento de los intelectuales exiliados en relación a la historia de España y a la modernidad enlaza con una de las cuestiones que trataré en el segundo capítulo, con la posición de inferioridad con la que ha sido tratada España por las potencias europeas y el complejo de inferioridad con el que muchos intelectuales españoles se han observado a sí mismos. Esto explica

44Antonio Sánchez Barbudo, “España como esperanza”, *El Hijo Pródigo*, Año II, nº13, 15 de abril de 1944, p.53.

45Francisco Ayala, “La coyuntura hispánica”, *Cuadernos Americanos*, vol.XI, nº4, julio-agosto de 1943, p.96.

el surgimiento de toda una literatura que se interroga sobre el “ser” de España y en la que en numerosas ocasiones se reivindica su diferencia, como hemos leído en la cita anterior de Antonio Sánchez Barbudo.

Debates similares se estaban produciendo en el México de la época: complejo de inferioridad, cuestionamiento de la propia identidad como búsqueda y como modo de posicionarse frente a un “otro” más poderoso: Estados Unidos. Paso de la identidad basada en el rechazo colonial y en el culto al “positivismo” a una posición crítica con esta doctrina y en la indagación de lo propio con aires de neorromanticismo ahíto de tierra y de autenticidad. Mientras, el partido nacido de los triunfadores de la Revolución, el Partido Nacional Revolucionario, escribía en letras de bronce los postulados inmovibles de esa revolución a largo plazo que hundía sus raíces en un pasado prehispánico que daba la espalda a su presente indígena y como mucho la mano para sacarlo de su primitivismo, lastre de la modernidad según muchos. Intelectuales con papel asignado como voceros de una nación que debía dar su último paso hacia la consolidación que pasaba por la unificación de voces y proyectos. Dentro de esta polifonía de discursos y en lo que respecta al tema de la utopía de América desde el lado mexicano, quiero detenerme en los discursos panamericanistas⁴⁶ de un mexicano y un estadounidense: Leopoldo Zea y Waldo Frank.

El texto de Leopoldo Zea titulado “Las dos américas” encabeza el volumen n°XIV de *Cuadernos Americanos*, en él afirma que “es una hermosa utopía la de pensar una América rica, material y espiritualmente, mediante la aportación de las capacidades de los hombres que la integran”. Esas capacidades corresponden a la clásica dicotomía: norte/materia-sur/espíritu. Zea imagina la metáfora de un único cuerpo, pero es consciente de la dificultad de que esta perfección orgánica llegue a realizarse. Waldo Frank comparte con Zea ese horizonte ideal panamericano, su texto se titula: “Los dos medios mundos americanos”, subrayando de este modo el carácter incompleto de esas dos partes de un mismo continente que comparten una misma misión: “salvar la

⁴⁶Me baso en dos textos publicados en *Cuadernos Americanos*: Leopoldo Zea, “Las dos Américas”, v.XIV, n°2, marzo-abril de 1944, pp.7-20; Waldo Frank, “Los dos medios mundos americanos”, v.III, n°3, mayo-junio de 1942, pp.29-42.

continuidad de la civilización occidental”. Frank subraya que tras los convenios políticos y económicos late una incomprensión mutua y una carencia absoluta de verdadera relación. Existe una carretera panamericana, los países de centro y sudamérica conocen el cinematógrafo y consumen la cultura de masas que Estados Unidos exporta, pero esto no implica que exista una verdadera comunicación, un diálogo entre iguales. En 1933, en la conferencia panamericana de Montevideo, Roosevelt esbozó su propuesta de una política de “buena vecindad”⁴⁷, pero Waldo Frank conoce de sobra que retórica no es sinónimo de realidad. Lo que propone Frank para la consecución de una verdadera unión panamericana es la reflexión y autocrítica de cada “medio mundo Americano” por su cuenta.

Nunca sacaremos provecho de la íntima y profunda visión de la América Hispana, mientras no escudriñemos dentro de nosotros mismos con el objeto de conocer nuestras ansias, nuestros peligros y nuestro destino.⁴⁸

Como si el problema más profundo del hombre no fuese libertarse él mismo de las tiranías inherentes a su propia naturaleza. La clave de toda nuestra tragedia es la ignorancia que ha descarriado nuestras mejores intenciones.⁴⁹

Frank afirma que sin un renacimiento político y económico de la América anglosajona que abandone su proyecto imperialista y una renovación espiritual que busque en sus propias raíces culturales su resurgimiento, nunca podrá haber una verdadera unión, sino una relación de sumisión.

Al igual que Waldo Frank, Leopoldo Zea orienta su mirada hacia su propia cultura y realiza una hiriente crítica a la relación que ha mantenido su país con Estados Unidos, basada en una paradoja esencial que surge de la época de la Independencia: al negar la colonia como sustrato

47Sobre la política de “buena vecindad” y el Imperialismo se publicó un debate en *Cuadernos Americanos* en el que participaron el mismo Waldo Frank, Mariano picón-Salas, Joaquín García Monge, Fernando Ortíz, Ezequiel Martínez Estrada y Daniel Cosío Villegas, con el papel de moderador ejercido por Jesús Silva Herzog. “Mesa rodante: Imperialismo y buena vecindad”, v.XXXV, n°5, septiembre-octubre de 1947, pp.64-88. Así define en esta mesa rodante Jesús Silva Herzog el concepto de “buena vecindad”: “estriba en la amistad sincera entre todos los pueblos de América basada en el respeto mutuo, en la justicia y en la igualdad; en la cooperación económica interamericana con apoyo en el principio ético-social de que el bien del vecino se traduce en nuestro propio bien, y su mal en nuestro daño; y por último, en la solidaridad en el ideal de que todos los habitantes del Continente tienen derecho a gozar de las ventajas del progreso y de los dones de la civilización”, (p.66).

48Frank, *Op. Cit.* p.41.

49Frank, *Ibidem*, p.30.

identitario y proyectar en ese pasado latino todos los males de México, vuelven su mirada hacia lo anglosajón y hacia la doctrina positivista. Como dice Zea: “Del absolutismo metafísico se pasó al absolutismo positivista”. Pensamiento absoluto en todo caso, fanatismo hacia una ideología como rechazo a la otra.

La base para una verdadera unión panamericana, según Zea y según Frank, es el respeto mutuo, y este respeto pasa por el autoconocimiento y la autocrítica.

2.3. La historia perfectible y lineal y los misioneros del espíritu.

En su libro *El canto del Peregrino*, Angelina Muñiz-Huberman, también exiliada en México, reflexiona sobre la condición metafísica del exiliado:

El exilio se transforma en un estado de ánimo tan profundo como lo pueda ser cualquier otro de los afectos por todos conocidos: el amor, el odio, la pasión. Desarrolla características positivas y negativas. Tiende a la soledad, al idealismo, al enaltecimiento, aunque también a la mezquindad o a la exaltación de falsos valores. Gusta de crear un mito a su alrededor y de poetizar su situación.⁵⁰

Entre la realidad y el deseo, los exiliados crean su utopía de América, rescatando fragmentos de un pasado que los ancla en una tierra ajena y poetizando sobre el papel que han de ejercer como portavoces y actores principales de una representación que nunca tendrá lugar. El tiempo nos ha vuelto a mostrar que no existen las tierras prometidas, que somos nosotros los que portamos las promesas dentro de nuestra alma, como una ciudad interior de la que somos serenos y guardianes. Una de las características de las revistas que señala Beatriz Sarlo en su artículo: “Intelectuales y revistas: razones de una práctica” es su adscripción al presente:

Lo que promovieron cuando formaban parte del presente ya ha sido incorporado a la cultura común y está allí, en los libros, en las instituciones o en las prácticas. Lo que no lograron imponer, se muestra con la triste evidencia de un fracaso que fue, en su momento, una apuesta perdida.⁵¹

¿Eso es lo que nos queda de la utopía de América: huellas de una apuesta perdida?, ¿son los textos que estoy analizando esas huellas? La gran utopía de América como esperanza, como tierra

⁵⁰Angelina Muñiz-Huberman, *El canto del peregrino: hacia una poética del exilio*, Barcelona: Gexel, 1999, p.68.

⁵¹Sarlo, *Op. Cit.*, p. 10.

promisoria donde se salvaguardaría la cultura occidental en plena crisis y se regenerarían los valores humanísticos si fue una apuesta perdida, basta observar la realidad posterior para percatarse de que esta utopía nunca llegó a realizarse. Pero la utopía no sólo conllevaba una sola apuesta, un todo o nada, sino una serie de apuestas menores, de trabajos y acciones cotidianas que sí pasaron a formar parte de la cultura común. Muchos de los textos que publicaron Juan Larrea y León Felipe en *Cuadernos Americanos* y *Letras de México* sí son fragmentos de una apuesta perdida de antemano. Ambos autores fueron fundadores de la revista *Cuadernos Americanos* junto con Jesús Silva Herzog, en sus páginas continuaron con la línea de pensamiento que habían trazado en la revista *España Peregrina*, creada por la Junta de Cultura Española en 1940 con el fin de mantener y propagar la cultura española. La línea que tomó en sus primeros años esta publicación fue muy criticada e incluso impulsó el nacimiento de la revista *el Hijo Pródigo*. Su fundador y director, Octavio G. Barreda, afirmó años después que la idea de fundar esta revista nació de un grupo de intelectuales, entre los que se encontraban Samuel Ramos, Xavier Villaurrutia y Octavio Paz, que se sintieron molestos porque no habían sido invitados a colaborar en *Cuadernos Americanos* y que, además, estaban preocupados por la actitud de cierto fanatismo antieuropeo que estaba adoptando su secretario Juan Larrea. Antonio Sánchez Barbudo exiliado que fue miembro del equipo de redacción de *El Hijo Pródigo*, envía una carta impregnada de ironía al director a *Letras de México*, para criticar las posturas de *Cuadernos Americanos*:

¿Queremos decir que son tonterías las adivinanzas que, alternando con cosas de más substancia, se ven como refrescante mano de los dioses en cada número de "Cuadernos Americanos"? ¡Dios nos libre! No puede ser tal cuando están sustentadas por el vibrante puño de un profeta ya acreditado, León Felipe, y por la modestia discreta de un hombre nada exaltado, Moreno Villa. Constituyen con el señor Larrea, la trilogía de la nueva fe, pero, de ellos, el Espíritu Santo es indudablemente Larrea.⁵²

Pero el mismo Sánchez Barbudo, en el ensayo ya citado anteriormente que tituló "España como esperanza", realiza estas afirmaciones:

Este mesianismo, este deseo de salvar a los otros, aunque no quieran, llevándoles nuestro calor, nuestro aliento, ¿no es ya en sí una esperanza? Porque están perdidos, eso nadie lo duda; y un día,

⁵²Antonio Sánchez Barbudo, "Carta a O.G.Barreda", *Letras de México*, vol.6, nº22, 15 de octubre de 1942, p.414.

de tanto intentarlo, los salvaremos de su frío; pero, hasta que los salvemos, nosotros estamos perdidos también.⁵³

En muchos de los textos escritos por los exiliados existe, sobre todo en los primeros años, este sentimiento de superioridad moral; aunque habían sufrido una derrota bélica en la lucha por sus ideales, se sentían vencedores espiritualmente. En unos, como en Larrea, este sentimiento es más exaltado, como comprobaremos a continuación; en otros, lo es menos, pero todos comparten un mismo poso, el de la necesidad de encontrar nuevas ilusiones a las que asirse tras el enorme desengaño de la derrota en la Guerra Civil⁵⁴.

2.3.1. Juan Larrea.

Desentrañar el pensamiento de Juan Larrea no es tarea sencilla, José Luis Abellán en su libro *El exilio filosófico en América* lo engloba en la categoría de “pensamiento delirante”. Con esta “etiqueta” se refiere a “las formas a veces desaforadas con que el trauma del exilio fue vivido”⁵⁵. Sin duda los escritos de Larrea son desaforados y de una extrema imaginación. Larrea es el autor que desarrolla de una manera más extensa la idea de América como utopía⁵⁶; en todos los textos

53 Sánchez Barbudo, “España como esperanza”, *Op. Cit.*, p.63.

54 Algunos críticos (Caudet, Faber) han observado en el pensamiento de los españoles cierto imperialismo cultural; sin duda en su imaginario permanecía la dicotomía centro-periferia, pero hablar de imperialismo me parece excesivo, no creo que quisieran imponer una cultura ya de por sí prominente entre la intelectualidad latinoamericana, pero tampoco podían cambiar sus esquemas eurocentristas de la noche a la mañana, aunque no niego que muchos ni siquiera se esforzaran por cambiarlos a la larga, e incluso adoptaran sin mayor reflexión los tópicos del discurso nacionalista mexicano.

55 Citado en Marcos Canteli. “Juan Larrea. La utopía melancólica”, *Res publica*, nº13-14, 2004, p. 199.

56 La investigadora Claudia Macías Rodríguez en un artículo titulado “Utopía y profecía del Nuevo Mundo en el exilio republicano de México”, publicado en la revista *Especulo* (www.ucm.es/info/especulo/numero20/utopia.html), basándose en *Utopía e Ideología* de Karl Mannheim defiende la tesis de que Juan Larrea tendría el papel de precursor de la idea de utopía en el pensamiento del exilio: “Mannheim señala que a menudo sucede que la utopía dominante surge por primera vez como el caprichoso anhelo de un solo individuo, y no se incorpora hasta mucho después a las políticas de un grupo que es posible determinar sociológicamente. En tales casos, se suele hablar de un precursor y de su papel de iniciador, y luego se atribuye esa realización individual, desde el punto de vista sociológico, al grupo al que se transmitió la visión y en nombre del cual expuso sus ideas. En esta situación podemos ubicar la figura y la obra del poeta Juan Larrea”. Estoy en desacuerdo con esta opinión, en primer lugar porque Mannheim defiende que las diferentes formas de utopía están íntimamente relacionadas con etapas del desarrollo histórico y con capas sociales determinadas, y aunque hable de la idea de “precursor”, matiza que sus ideas tienen éxito cuando están arraigadas en una colectividad. Además, advierte de que no es participe ni de la sobrevaloración de la colectividad que hace la sociología moderna, ni de la sobrevaloración del individuo que se ha llevado a cabo desde el Renacimiento. En todo caso, Larrea se erige como figura máxima de esta tendencia, sintetizando en su pensamiento concepciones personales que tenía ya antes del exilio (como la concepción teológica de la existencia), junto con el diálogo con pensadores mexicanos como Alfonso Reyes, quien reflexionó largamente sobre el tema de la utopía de América en textos sueltos que recogió en el libro *Última Tule*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en el año 1942. Además de que las

que publica, tanto en *Cuadernos Americanos* como en *Letras de México*⁵⁷, interprete al autor que interprete⁵⁸, defiende las mismas ideas. Su tesis central se podría resumir de este modo: la guerra de Europa es una señal del fin de la era religiosa y del advenimiento de una nueva era que se desarrollará en el Nuevo Mundo, es decir, en América. Según Larrea, bajo la lucha ideológica de la Guerra Civil de España se ocultaba una lucha más profunda: la de la causa de la religión contra la causa de la poesía, por eso tantos escritores se unieron a la causa republicana. La nueva era será la de la poesía, América es el lugar destinado a ser escenario de esta etapa culminante de la historia porque su esencia es universal, allí se produjo la síntesis de las aportaciones humanas (mestizaje étnico-cultural), existe en sus tierras la unidad lingüística e ideológica y su percepción del tiempo es diferente a la que rige en Europa, América mira hacia el futuro y Europa hacia el pasado. Para explicar esta tesis utiliza el método dialéctico hegeliano aplicado a su concepción de las eras del hombre en clave judeocristiana y surrealista. Como concreción de su tesis elige imágenes de gran simbología cultural, como el rapto de Europa y la Virgen de Guadalupe y las interpreta a través de una lectura esotérica, como si se tratara de arcanos. Esta explicación que parece tener la intención de confundir al lector más que orientarlo, irá cobrando sentido según vaya desentrañando poco a poco el pensamiento de Juan Larrea y ejemplificándolo con citas extraídas de los textos que publicó en las revistas.

2.3.1.a. América, tierra de síntesis.

Juan Larrea tiene una concepción perfectible y teleológica de la historia. El “rapto de Europa” simboliza esta idea: Europa, originaria de la cultura mesopotámica, es raptada y florece en su vertiente mediterránea, desarrollándose de este modo el dogma católico. Este dogma es posteriormente proyectado en América, donde germina. América es el lugar donde tendrá lugar la

circunstancias históricas lo pudieron llevar a interpretar el hecho mismo del exilio como una de las señales de que su utopía-profecía estaba en proceso de realización. Si lo hizo llevado por las circunstancias o por necesidad de protagonismo es una pregunta a la que no puedo responder.

⁵⁷Estas ideas ya las expuso anteriormente en la revista *España Peregrina*.

⁵⁸Escribe textos sobre Rubén Darío, José Martí, Simón Bolívar, César Vallejo, José Guadalupe Posadas, Federico García Lorca, Alfonso Reyes, Joan Miró.

síntesis máxima: el mestizaje, último indicio de que es el continente donde el hombre alcanzará el último estadio de la historia: la era de la poesía. En las ideas de Larrea no existe el azar, sólo el destino; la historia es una escalera recta sin vuelta atrás.

Por tanto, cuando *Cuadernos Americanos* estamparon al frente de su primer número los lemas tomados de Rubén Darío y Francisco Pi y Margall: “América es el porvenir del mundo” y “América, tú eres mi esperanza, tú estás llamada a salvar el mundo” lo mismo que cuando reiteraron la reproducción de los raptos de Europa, no hicieron, a mi ver, sino atenerse para prolongarla, a la más noble, constante y decantada tradición occidental, a la esperanza generadora de aquel continente que no se resignaba a encerrarse para siempre en su infernal valle de lágrimas y expresaba su deseo de superarse, de proyectarse, por medio de un vástago ordenado, hacia un esplendor futuro.⁵⁹

El Nuevo Mundo representa, en cierto modo, la proyección de lo sustantivo y trascendente del mundo antiguo a un territorio nuevo, rico en futuro, donde las unidades de análisis que su variedad contiene puedan vertebrar una más compleja unidad de síntesis.⁶⁰

Como ya dije anteriormente, para Larrea la verdadera causa de la Guerra Civil española era la lucha entre la religión y la poesía. Los republicanos lucharon por la causa de la poesía, junto a los numerosos intelectuales que llegaron a España⁶¹. La causa de la religión permaneció en España gracias a la victoria del régimen de Franco, la causa de la poesía viajó a América, uniéndose a las fuerzas propias americanas que situaban a ese continente como lugar propicio para este suceso. América no sólo representa un crisol de culturas (mestizaje), sino que es el lugar donde se realiza la síntesis de la materia (el norte) con el espíritu (el sur)⁶², donde se generará el último estadio del hombre: la ciudad de los poetas.

Mas tal respuesta (en Europa se quedó la causa de la religión, a América vino la causa de la poesía) envuelve hoy para los poetas un indudable compromiso: la ejecución de aquello que a través del fenómeno español fue por el Logos histórico enunciado.

59Juan Larrea, “Hacia una definición de América. Dos cartas”, *Cuadernos Americanos*, vol.VI, nº6, noviembre-diciembre de 1942, pp.27, 28.

60*Ibidem.*, p.17.

61Juan Larrea convierte a César Vallejo en símbolo de esta lucha: “Allí donde latía cierta alta tensión humana se encontraba Vallejo en su elemento. Su libro sobre la guerra de España ofrece así, sin disputa, la versión más directa, desesperada y viva, de lo que fue para el hombre medio aquella alucinante y sacra tragedia. No se debe al azar, sino a coherencia suma. La guerra española, exaltación de los principios humanos tendientes a la superación de un ciclo, interesaba en primer término a América como negocio que era de Nuevo Mundo”. “Conmemoración de César Vallejo (15 de abril de 1938)”, *Cuadernos Americanos*. vol.II, nº2, marzo-abril de 1942, p.211.

62Larrea defiende en sus textos el panamericanismo como otra de las síntesis que señalan a América como tierra de promisión. La figura que elige como representante de este pensamiento es Rubén Darío.“Rubén no concibe sus esperanzas en una panamericanidad puesta al servicio del imperialismo yanqui, mas sí en la libre América, en el Nuevo Mundo de Paz y de Concordia que abarca, para ponerlas al servicio del Hombre, de Norte a Sur todas las latitudes” en “Vaticinio de Rubén Darío”, *Cuadernos Americanos*, vol.III, nº3, mayo-junio de 1943, p.221.

La nueva ciudad, el sistema social en que se estructure ese paraíso, tendrá que edificarse, como en el mito de Anfión⁶³, al conjuro de la lira, saturándose de la más potente dinamicidad poética para que, en todo momento y función, la poesía sea puesta en libertad vívidamente. Porque tal es la condición circular de lo vivo que, si el árbol procede de un fruto anterior, el fruto sólo puede ser resultado del árbol que lo genera.⁶⁴

La tesis de Larrea es muy similar a la que José Vasconcelos defiende en su libro *La raza cósmica*, publicado por primera vez en 1925. Vasconcelos interpreta a su manera la teoría de los tres estadios de Comte⁶⁵: el primero es el material o guerrero en el que manda la materia, existe un débil instinto de simpatía, la razón aún es débil y rige la violencia; el segundo es el intelectual o político en el que prevalece la razón, la ley de la regla, la norma y la tiranía; y el último estadio será el espiritual o estético, caracterizado por ser el reino del amor en el que prevalecerá el sentimiento creador y la belleza, la ley que regirá será la de la fantasía, es decir, no habrá ninguna norma exterior y coercitiva..

La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la humanidad futura.⁶⁶

¿No resulta paradójico que dos pensadores críticos con el pensamiento positivista y el materialismo expongan sus teorías en términos positivistas, con una concepción de la historia como progreso, como proceso lineal que tiende hacia su culminación en la perfección? Esta perfección consiste en la llegada al último estadio de la evolución que sería la etapa espiritual, en el logro de una sociedad universal simbolizada por el mestizaje.

63Anfión es el hijo de Antíope y Zeus y es conocido por su maestría musical.

64Juan Larrea, "Nuestra alba de oro". *Cuadernos Americanos*, vol.I, nº1, enero-febrero de 1942, p.71.

65Comte elaboró la llamada teoría de la evolución o ley de los tres estadios en la que propone la existencia de tres estadios intelectuales a través de los que la historia del mundo ha avanzado: el teológico (anterior al 1300 d.C.): los poderes sobrenaturales y las figuras religiosas a imagen y semejanza del hombre constituyen el origen de todo; el metafísico (1300 d.C.-1800 aprox.): creencia en que las fuerzas abstractas, como la naturaleza, eran la explicación de todo; el positivista, que se caracteriza por la creencia en la ciencia. Ritzen. *Teoría sociológica moderna*. Madrid: Mc Graw Hill, 2001.

66José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México: Asociación Nacional de Libreros, 1983, p.24. Desde nuestra perspectiva actual, las ideas que expone Vasconcelos en este libro nos pueden parecer incluso cómicas y desorbitantes, pero me parece importante señalarlas porque no son ideas aisladas de una mente muy imaginativa, sino que son un indicio del clima intelectual que se vivía en esa época.

Larrea establece en sus teorías un lazo entre el rapto de Europa y la Virgen de Guadalupe. En su interpretación iconográfica, Larrea ve en esta imagen el rapto de Europa: la media luna de la Virgen representa los cuernos del toro; la luna está sostenida por un querubín, que significa originariamente “toro”, “el toro alado que de Mesopotamia pasó a la Biblia”. “La Virgen aparece proyectada sobre el lomo del animal figurando una inesperada versión del rapto de Europa”.

Y nótese cómo en esta imagen están presentes por alusión los testimonios de que la realidad americana es una superación en línea recta de la cultura mesopotámica (querubín), mediterránea (rapto de Europa; dogma católico), semiatlántica (Virgen española de Guadalupe), para desembocar en la cultura interoceánica de América.⁶⁷

Larrea es consciente de que las apariciones de la Virgen al indio Juan Diego en el año 1531 fueron una superchería del poder colonial para simbolizar la unificación espiritual del Nuevo Mundo, pero defiende que esta imagen ha trascendido su origen y se ha convertido en la imagen viva, no sólo de la Independencia mexicana, sino de la revolución de América.

Objeto ambiguo, por una parte es fruto intencional del engaño, pero por otra, al patentar este engaño, sirve de testimonio a la verdad que espontánea y figuradamente traduce y cuya virtualidad creadora, simbolizada por su índole maternal, formaliza (...). La filtración o proyección de la realidad poética reprimida por el tiempo, la cual corresponde a la postre a esa ulterioridad que justifica históricamente al sistema transitorio del catolicismo en el proceso transformativo de la humano hacia sus configuraciones universales.⁶⁸

He seleccionado este casi ininteligible fragmento para analizar los mecanismos del pensamiento de Larrea; para él, existe un “orden material” y un “orden poético” que se deduce de la realidad pero que se expresa en arquetipos universales que trascienden las intenciones concretas de su aparición. Un ejemplo sería la Virgen de Guadalupe, que nace con una función concreta, pero la trasciende, simbolizando otra realidad que sólo puede ser aprehendida por personas que posean una intuición superior al resto de los hombres, por “videntes”, por poetas que son capaces de expresar en su poesía la esencia colectiva, el “subconsciente universal” del pueblo. Para Larrea, Federico

⁶⁷Larrea, “Hacia una definición de América...”, *Op. Cit.*, p.10.

⁶⁸Juan Larrea. “Imagen revolucionaria de América”, *Cuadernos Americanos*, vol.XXIV, nº6, noviembre-diciembre, 1945, p.64.

García Lorca⁶⁹ es un ejemplo de este tipo de poetas:

Y al percibirse a sí mismo ¿no percibía en realidad algo superior, algo de lo que no era más que acordado instrumento, no percibía la tragedia española con la sangre del pueblo vertida sobre el ruedo de España?⁷⁰

El estudio más completo sobre la relación de Juan Larrea con el surrealismo lo escribió el investigador Juan Manuel Díaz de Guereñu. Se ha afirmado de forma reiterada en las historias de la literatura española que Larrea es uno de los poetas que introduce el surrealismo entre los poetas de la generación del 27, Guereñu no comparte ni desmiente esta afirmación, aunque sí señala que Larrea tomó una actitud parecida a la de sus contemporáneos que reconocieron su interés en el surrealismo como parte de su experimentación con diferentes vanguardias, siempre defendiendo la originalidad de su creación. Pero Guereñu, a pesar de las afirmaciones del poeta, observa en los mecanismos de creación de Larrea una relación más íntima con los mecanismos de experimentación que pusieron en práctica los surrealistas:

Larrea debía ser consciente de que compartía con el surrealismo su concepción de la imagen, de la videncia, de la identificación de vida y poesía en fin; en la búsqueda de otras realidades o de otras versiones de la realidad que todo ello implica residían sin duda las “tendencias que me eran afines” que ha reconocido en el movimiento (...). En sus textos será, más que un grupo de poetas que le facilitó medios de expresión, una manera de entender la poesía y la vida que él confronta con la suya en gestación.⁷¹

En un ensayo publicado en *Cuadernos Americanos* bajo el título de “Nuestra alba de oro”⁷²,

Larrea expone las razones por las que el surrealismo no logra trascenderse:

A su caudillo André Breton se deben aportaciones de importancia. Sin embargo, el individualismo original y esencial en que se fundan estas tentativas, por interesantes que sean algunas de sus consecuciones, no permitían al embrión llegar a positivo logro. La razón es sencilla: todas ellas son impulsos hacia un más allá de un mundo en sus postrimerías.⁷³

69Otros poetas que para Larrea ejemplifican esta concepción de la poesía son Mallarmé, Rimbaud, Novalis y Baudelaire. Véase “Nuestra alba de oro”.

70Juan Larrea, “Asesinado por el cielo”, *Letras de México*, vol. III, nº1, 1941, p.6.

71Juan Manuel Díaz de Guereñu, “Surrealismo versus Nuevo Mundo”, *Juan Larrea: versiones del poeta*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1995, p. 154.

72En 1944 Larrea desarrolla más extensamente este tema en el artículo titulado “El surrealismo entre viejo y nuevo mundo”, y publicado en tres entregas en *Cuadernos Americanos*: vol. XV, nº3, mayo-junio, pp. 216-235; vol. XVI, nº4, julio-agosto, pp.201-219; vol. XVII, nº5, septiembre-octubre, pp. 235-256.

73Larrea, “Nuestra alba de oro”, *Op. Cit.*, p.61.

Larrea reconoce los logros del surrealismo, pero siente que es un movimiento limitado, un reflejo de una época en crisis que hunde sus raíces en una Europa en plena decadencia. Es un juego que ha descubierto armas poderosas: el mecanismo de videncia, la identificación de vida y poesía; armas que al quedarse en mero juego y no intentar proyectarse más allá de sí mismas para encarnarse están destinadas a desaparecer con la época que les dio vida. Guereñu afirma que en las críticas que hizo Larrea al surrealismo repite los términos con los que en los años 1919 y 1920 descalificó al ultraismo: “su carácter meramente destructivo y que se redujera a “convencionalismos literarios sin significación ni emoción””. Según Guereñu, Larrea posee una imaginación totalizadora que busca en todo lo que vive fundamentos a sus teorías, y el surrealismo cumplió su papel dentro de esta lógica creativa: fue un síntoma, un vaticinio, un anuncio de la era que se aproximaba, otra vez nacida de la proyección de lo europeo en América.

2.3.1.b. Tesis, antítesis y síntesis.

De los textos publicados por Juan Larrea en *Cuadernos Americanos* y en *Letras de México*, el que mejor refleja su interpretación dialéctico-poética de la historia es el que apareció en *Letras de México* en enero de 1943 bajo el título “Hacia una definición de América (Última Tule)” en el que hace una interpretación personal del libro de ensayos *Última Tule* que Alfonso Reyes acababa de publicar en el Fondo de Cultura Económica. El corazón del libro es la utopía y el papel de América como “madre e hija” de ésta: hija espectral dibujada en el imaginario europeo, aliciente para que los navegadores más atrevidos, como Colón, proyectaran un viaje que acabaría cruzándose inesperadamente con la tierra imaginaria. Madre no menos espectral que alimentó las fantasías de una Europa asolada por las guerras. Pero, ¿cuál es el sentido último de la utopía de América según Alfonso Reyes?

El destino de América está en seguir amparando los intentos para el mejoramiento humano y en seguir sirviendo de teatro a las aventuras del bien”(...)”teatro donde se ensaya una humanidad más justa y feliz.⁷⁴

⁷⁴Larrea, “Hacia una definición de América...”, *Op. Cit.*, p.9.

Ese destino está cifrado, según Larrea en tres figuras históricas que simbolizan el carácter de América como tierra prometida: Bolívar, Martí y Rubén Darío. Este es el cuadro que dibuja en el artículo y que sintetiza su pensamiento:

TESIS	ANTÍTESIS	SÍNTESES
Padre	Hijo	Espíritu
Asia	Europa	América

Su proyección en América sería:

TESIS	ANTÍTESIS	SÍNTESES
Bolívar (el político)	Martí (el apóstol)	Rubén Darío (el poeta)

La investigadora M^a Lourdes Franco Bagnouls analiza “las simpatías y diferencias” entre Larrea y Reyes en un artículo titulado: “Juan Larrea y la sustancia cultural de México”⁷⁵. Los dos pensadores coinciden en señalar el potencial de América para albergar las esperanzas del mundo; pero mientras Alfonso Reyes habla de “utopía”, es decir de “posibilidad soñada”, Juan Larrea considera que para los americanos este anhelo ha dejado de ser una utopía y se ha convertido en una “topía”, en un hecho factible “tan pronto como la previsión desenfrene los resortes volitivos, la gran aventura del bien que en Europa no podía realizarse”. Alfonso Reyes no sobredimensiona las capacidades de América y adopta una perspectiva histórico-sociológica, para llegar a ese mundo justo que ansía, es necesario trabajar en su consecución. Sin embargo, Juan Larrea asienta las capacidades salvadoras de América en principios cosmogónicos. Según Juan Larrea el futuro ya está escrito, según Alfonso Reyes se escribirá con el esfuerzo de todos.

Ciudad por venir o ciudad por construir, todos los intelectuales que escriben sobre la utopía coinciden en afirmar que ésta es necesaria como horizonte, porque en último término la utopía representa la voluntad humana por ser más feliz. También coinciden en defender el pensamiento

⁷⁵M^a Lourdes Franco Bagnouls, “Juan Larrea y la sustancia cultural de México. *III Congreso sobre el Republicanismo* (separata).

utópico no como disquisición vana sobre un lugar inexistente, sino como lugar posible, aunque su anclaje esté en el mundo de los sueños. Este reclamo va más allá de la utopía, es una afirmación, una batalla por defender el mundo del espíritu, por otorgarle el rango que se merece como parte constituyente del hombre, como parte de una realidad mutilada por la tiranía de un materialismo que desprecia todo lo que se escapa a la percepción de los sentidos.

2.3.2. León Felipe.

2.3.2.a. La ciudad de los poetas.

León Felipe no escribe sobre la utopía, la encarna. Habita en la ciudad de los poetas que imagina Larrea, aunque esta ciudad sólo sea una entelequia. La voz del poeta es la voz del pueblo, colectividad inmemorial; voz de la tierra que volverá a la tierra, como si fuera de barro⁷⁶. León Felipe distingue entre dos tipos de poetas: los principescos, sinónimo de poetas orgánicos y los arcangélicos, a ellos se refiere a través de una metáfora que emplea Juan Larrea en *Rendición de espíritu* y que encabeza su poema “Un signo...¡Quiero un signo!”⁷⁷

Aquel (el gusano) que antes reptaba con grandes esfuerzos, sin poder franquear el círculo de la serpiente, se ha convertido en un ser alado, en una figura celestial, pues que (transformado en mariposa) se mueve ahora libremente en el cielo.⁷⁸

El poeta arcangélico sería para León Felipe aquel que persigue a la mariposa para descubrir el secreto de su prodigiosa metamorfosis, aquel que no se conforma con observar la realidad sensible, sino que lucha para descubrir la realidad suprasensible, la que confiere un sentido a todo lo que ocurre. Pero el poeta arcangélico quiere alcanzar este secreto, no para elevarse sobre el resto de los mortales, sino para lograr hablar desde el nivel del hombre, que su voz exprese sus mismos deseos, sus mismos dolores, sus mismas inquietudes.

León Felipe bautiza su poesía como “Poética de la llama”, porque considera que el verdadero

⁷⁶Así tituló Luis Rius su biografía del poeta: *León Felipe. Poeta de barro*, México: Colección Málaga, 1968.

⁷⁷También desarrolla esta idea en el texto “Los cazadores de mariposas”, *Letras de México*, vol.6, nº21, 15 de septiembre de 1942, p.4.

⁷⁸León Felipe, “Un signo...¡quiero un signo!”, *Cuadernos Americanos*, vol.XIII, nº1, enero-febrero de 1944, p.209. Epígrafe extraído de Juan Larrea, *Rendición de espíritu*, Tomo I, México: Cuadernos Americanos, 1943, p.188.

poeta debe ser como Prometeo, castigado por intentar llevar la luz a los hombres.

La Poesía no es nada; si Jonás no vive ahora mismo en mis humores, en mi sangre y en el polvo de mis huesos, que es el mismo polvo primero de la creación, ese librito sagrado de las Profecías no es más que otro cuento milesio; y si el gran buitre no está devorando aún las entrañas de todos los poetas legítimos del mundo, Prometeo fue sólo un motivo griego decorativo en un frontón o en una metopa.⁷⁹

El poema no es propiedad privada de su autor, sólo existe un gran poema que se transmite de generación en generación. El gran antólogo es el viento que es el que se lleva todo lo circunstancial y deja la esencia del poema, lo que es eterno, lo que siempre hará vibrar al corazón del ser humano.

Cuando lleguemos a la Gran Puerta, sin documentos ya y con todos los caminos arrollados bajo el brazo como planos inservibles, diremos todos la misma palabra: Hombre. Pero hablará uno solo. Para éste estamos trabajando todos, y cada cual devana sus caminos...y busca su nombre.⁸⁰

En el poema “Un signo...¡quiero un signo!”, León Felipe concibe los cuentos como trampas, como adormideras, como círculos viciosos (“el cuento de la rosquilla”) que no permiten ver más allá y los contrapone al signo, al sueño y al viento, sinónimos de libertad. El cuento sólo se refiere a la historia de unos cuantos, a la historia oficial⁸¹, a la predominante. León Felipe vuelve a utilizar la metáfora del gusano que se transforma en mariposa, pero esta vez para simbolizar que el hombre es un ser que tiende a superarse. El gusano”es un sueño que camina”.

Y digo que soñar es querer, querer, querer...
querer escaparse del espejo,
querer desenredarse del ovillo,
querer descoyuntarse de la dulce rosquilla de los cuentos,
querer desenvolverse...prolongarse...⁸²

En la frontera del sueño se levanta la utopía, quizá es un espejismo que desaparece en cuanto se toca, pero su presencia, su promesa, lleva al hombre a esforzarse por llegar a sus puertas. Este es

79León Felipe. “Poética de la llama”, *Cuadernos Americanos*. vol.II, nº2, marzo-abril de 1942, pp.208.

80León Felipe. “Tal vez me llame Jonás”, *Cuadernos Americanos*. vol.III, nº3, mayo-junio de 1942, p.201.

81Para León Felipe no es lo mismo historia que Historia, la primera se referiría a la historiografía oficial, la que aparece en la mayoría de los libros, construida con medias verdades e incompleta, es la historia donde leemos acerca de las grandes hazañas de los grandes héroes, cuya historia es un cúmulo de crímenes, traiciones y cobardías. Con el término Historia, se referiría a la historia espiritual del hombre, la de las ideas, la del arte que busca la transformación del hombre en alguien más pleno, al igual que, como escribe León Felipe, el trigo se transforma en pan ázimo.

82León Felipe, “Un signo...¡quiero un signo!”, *Op. Cit.*, p.213.

el sentido de la utopía que quisieron defender los intelectuales en las páginas de estas revistas.

2.3.2.b. El profeta y el pueblo elegido.

Dos figuras recurrentes en la poesía de León Felipe son los profetas Job y Jonás⁸³. En *Cuadernos Americanos* publica el poema titulado “Tal vez me llame Jonás”, que más tarde aparecerá recogido en su libro *Ganarás la luz*, publicado en 1943. Pero el profeta con el que se identifica León Felipe es un Jonás invertido, un Jonás que es llamado no para anunciar la destrucción, sino la esperanza.

¡Quiero decir que he estado en el infierno!
De allí traigo ahora mi palabra.
Y no canto la destrucción.
Apoyo mi lira sobre la cresta más alta de este símbolo:
yo soy Jonás.⁸⁴

León Felipe es el profeta del pueblo español, Cristo colectivo que ha sido sacrificado en aras de la salvación del hombre.

Y aquí estoy yo otra vez,
aquí, sola. Sola.
Sola y en cruz. España- Cristo-
con la lanza clavada en el costado.

El mundo- esta sombra encadenada y pestilente-
será
de quien lo redima.
¡De quien lo redima!⁸⁵

Y cuya sangre redentora se ha derramado en la tierra de América:

Pero la otra España, la España del Éxodo, la del trasvase, la que ha venido aquí a dejar su semilla y su sangre para la creación del hombre de mañana, encontrará como suya propia esta voz que no tiene sonsonete lugareño ni deformaciones arrabaleras⁸⁶

83Eugenio Ímaz en el prólogo que escribe al libro *Ganarás la luz* de León Felipe, que también aparece publicado en *Cuadernos Americanos* como “Grito a mí mismo”. (vol.VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp.231-242), llama al poeta “Jobnás” por su recurrentes comparaciones con estos dos profetas.

84León Felipe, “Tal vez me llame Jonás”, *Op. Cit.* p.202.

85León Felipe, “Oferta”, *Letras de México*, vol.II, nº31, 1 de septiembre de 1938, p.3.

86León Felipe, “Tal vez me llame Jonás”, *Op. Cit.*, p.210.

El hombre universal, “el hombre de mañana” sólo puede germinar de la semilla del pueblo sacrificado, del pueblo elegido. Esta interpretación de la guerra, otorga a la derrota de los republicanos un sentido trascendente y un destino. León Felipe comparte esta idea con Larrea, quien en su obsesiva interpretación dialéctica de la historia ve en Cristo la tesis, la antítesis en el Anticristo (tiempos actuales de crisis) y la síntesis en la nueva cultura que florecerá gracias a la “victimación del pueblo español, verdadero Cristo colectivo”⁸⁷. Ambos beben de la tradición judeo-cristiana para esbozar su interpretación de la guerra de España en términos de sacrificio y redención.

⁸⁷Estas ideas se pueden encontrar en su ensayo “Vaticinio de Rubén Darío”, *Cuadernos Americanos*, vol.III, nº3, mayo-junio de 1943.

CAPÍTULO II. EL FRACASO DE LA UTOPIA POLÍTICA Y LA LLEGADA A AMÉRICA: INTRANSIGENCIAS Y PROYECCIONES ENTRE EL “VIEJO” Y EL “NUEVO” MUNDO.

1. El bagaje intelectual de los exiliados.

El filósofo exiliado Eduardo Nicol publica en 1947 un artículo en *Cuadernos Americanos*, titulado “Conciencia de España”⁸⁸ en el que realiza una crítica a la generación del 98⁸⁹, inspirado en un libro que acababa de ser publicado en Argentina por la editorial Losada: *El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos (1895-1931)*, sus antólogos fueron Ángel del Río y Mair José Benardete⁹⁰. En un interesante prólogo, los autores realizan un somero e incisivo recorrido por la historia del pensamiento moderno español, situando en el centro a la Generación del 98 y ampliando la mirada a sus antecedentes y sus sucesores. En la advertencia al libro indican que la antología fue concebida diez años atrás y terminada poco después, pero su edición se detuvo por la irrupción de la Guerra Civil. Consideran que la llegada de la República marca el inicio de una nueva etapa histórica y se cierra el ciclo del ensayismo español que se inicia alrededor de 1898. Sobreponiéndose al pesimismo tras los trágicos acontecimientos bélicos de la época, “a la sensación presente de la inutilidad del pensamiento y de la liquidación de todos los valores en los que el hombre moderno ha creído”, resumen lo que el ensayismo contemporáneo español creó “en conjunción con otros factores que hicieron efectiva la modernización de España”: en primer lugar una comprensión más exacta de su pasado histórico y de los valores ideales y morales que vivían en el pueblo y en las creaciones de su literatura y de su arte, comprensión que conllevó la desaparición

88Eduardo Nicol, “Conciencia de España”, *Cuadernos Americanos*, vol.XXXV, nº5, septiembre-octubre de 1947, p.113.

89A pesar de la estudiada aleatoriedad y de la discutida pertinencia de esta clasificación generacional, utilizaré esta categoría por cuestiones comunicativas a la hora de trazar el amplio contexto de los antecedentes intelectuales del exilio. También me referiré al aludir a la generación del 14 a la nómina clásica: Ortega y Gasset, Manuel Azaña, Américo Castro, Ramón Menéndez Pidal, etc.

90Ambos hispanistas también fueron exiliados en Nueva York, donde impartieron clases en la Universidad de Columbia.

de la leyenda negra y la estimación de España en el mundo; y en segundo lugar una fe en el destino de la nación.

Fe que quizá no ha muerto todavía y podrá dar aún sus frutos, porque, poniendo sobre lo accidental lo permanente, trató de ver la obra del pueblo español en su acción más amplia y creadora: en su vocación para lo heroico y en su capacidad para servir ideales que (...) después transfundió a un nuevo mundo creado por ella, el mundo hispanoamericano.⁹¹

Con estas afirmaciones vemos que el ciclo histórico aún no había terminado, al menos no el fantasma de los debates intelectuales que tuvieron lugar desde finales del siglo XIX hasta la proclamación de la II República⁹². Si en la España franquista se construye la propaganda con los restos esparcidos de un pasado remoto e imperial de corazón católico, en la España del exilio se avivan las ascuas del debate en un movimiento doble, o en una variante doble de un mismo movimiento⁹³: la proliferación de discursos de legitimación del pensamiento del nacionalismo liberal del que se sienten herederos y la evasión a través de la utopía de América en vivo diálogo con algunos intelectuales hispanoamericanos. Pero empezaré por el principio: el bagaje intelectual de los exiliados, su pequeña maleta de ideas que portaron junto a ellos en el largo viaje transoceánico, bagaje cuyas huellas podemos rastrear en las revistas culturales de las que nos ocupamos.

1.1. La generación del 98 como piedra angular en el debate en torno al tema de España.

Esta es una historia que comienza en el siglo XVI, en pleno Renacimiento, cuando Europa se escinde a causa de la Reforma y el Imperio español decide convertirse en garante de la religión

⁹¹*El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos (1895-1931)*, ant. Ángel del Río y Mair José Benardete, New York: Las Americas publishing Co., 1962, p.38.

⁹²Guillermo de Torre en el artículo “Unamuno y Ortega”, publicado en *Cuadernos Americanos*, vol. VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp.157-176, defiende que si Ortega ha sido una figura de enorme influencia para la juventud, esa posición prominente la ha ido perdiendo en los últimos años y la ha empezado a ocupar Unamuno.

⁹³Paul Ricoeur en *Ideología y utopía* defiende que la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias tipifica lo que podría llamarse la *imaginación* social y cultural. Ambas comparten la característica de poseer una dimensión constitutiva y una patológica, un aspecto positivo y otro negativo, un papel constructivo y otro destructivo. Ricoeur defiende que el punto decisivo de ambas reside en el problema de autoridad, mientras la función principal de la ideología es la legitimación, la de la utopía es la evasión: “La patología de la ideología es disimulo en tanto que la patología de la utopía es evasión”, *Op. Cit.*, p. 59. También afirma que esta disyunción permite a la utopía no afrontar las reales dificultades de una sociedad dada.

católica y adoptar un camino diferente al resto de las potencias europeas, comienza la época de la Contrarreforma. Tras tres siglos de historia y un derrumbamiento progresivo del Imperio, los intelectuales se encuentran ante una encrucijada ineludible: un camino es el de la tradición, otro el de la modernidad y en el medio aparece un camino virtual, una posibilidad incierta de poder avanzar simultáneamente por los dos a la vez. Ese camino virtual no es una senda desconocida para la intelectualidad española, pensadores ilustrados, como Jovellanos o Feijoo, ya habían intentado transitar por él, había que caminar hacia la modernización del país, pero respetando la tradición y su pálpito esencial: la religión católica. En cierto modo, este es el camino que intentan recorrer sin éxito todos los pensadores liberales, desde los regeneracionistas del siglo XIX, pasando por la generación del 98 y la del 14, hasta la instauración de la República y el estallido de la Guerra Civil, cada grupo con sus características propias y con sus diálogos más o menos intensos con las generaciones anteriores. Pero vayamos a la fecha clave, al 98, la caída simbólica de un imperio que llevaba varios siglos en declive y en continua amenaza de ruina. El tema de la decadencia no surge con la pérdida de las últimas colonias, ya desde antes del 98 existe una literatura regeneracionista, intelectuales de diversas disciplinas reflexionan sobre la decadencia de España, algunos realizan literatura patológica, otros buscan los males en factores externos como la geografía o la raza y otros en aspectos políticos e históricos. Aunque los miembros de la llamada generación del 98⁹⁴ comparten con los intelectuales regeneracionistas la opinión de que el remedio para la decadencia española radica en la modernización del país, su visión es más subjetiva y literaria. Eduardo Nicol les llama escritores “ensimismados”:

Generaciones de solitarios poco solidarios, que han recorrido España con detalle(...) buscando su verdadera y eterna esencia en un paisaje, en el rostro de un pastor o un campesino, en la evocación del Cid o del Quijote. Y han dicho cosas muy hermosas e inteligentes sobre lo que han visto. Como Dios en el Génesis, quedaron satisfechos con su obra. Es difícil, conviene reconocerlo, adoptar ante España la actitud contemplativa y no encontrar razones para complacerse, de algún modo, en la contemplación. Pero esto también saben hacerlo los turistas extranjeros. Quedaron a salvo las esencias; éramos la patria del Cid Campeador y del Quijote de la Mancha, de Cortés y de Pizarro, del Greco y de San Juan de la Cruz. Pero la miseria española, la suciedad y la injusticia, la

94Como regeneracionistas me refiero a Joaquín Costa, Macías Picavea, Rafael Altamira, Luis Morote, etc; en cuanto a la generación del 98 me refiero a Ganivet, Unamuno, Maeztu, Azorín, Valle-Inclán, Pío Baroja y Antonio Machado.

desnutrición, la sequedad de los campos, la tristeza de los hombres, su vana altanería, la picaresca nacional, nuestra incapacidad de hablar sin disputa, de comprender lo distinto, de convivir en armonía, de coordinar los esfuerzos; esa tendencia a poner la obra al servicio de uno mismo, y no uno mismo al servicio de la obra; a todo esto ¿qué remedios se aplicaron? Todo esto no figuraba entre las “esencias”, ni cabía en el “concepto” de España”.⁹⁵

Nicol denuncia su individualismo y su estéril neorromanticismo: la búsqueda de la esencia de España en el paisaje (de Castilla), en el pueblo y sus pequeñas cosas, en los autores del pasado (los místicos...) o en los personajes arquetípicos de la literatura (El Quijote, El Cid...), mientras son incapaces de proponer soluciones factibles para acabar con la miseria que tienen delante. Los autores del 98 no sólo se encuentran en la encrucijada de la modernidad y la tradición, sino en la encrucijada de sí mismos, según Ríos y Benardete, ambas encrucijadas son la misma⁹⁶:

En el fondo había una contradicción radical entre lo que afirmaban y lo que sentían, reflejo de la contradicción histórica entre el alma moderna y el alma tradicional española. El culto a la voluntad se contradice con la incapacidad para la acción; el escepticismo ante todo lo que está fuera de ellos con la necesidad de entender la realidad. De estas contradicciones insolubles nace su cerebralismo, su concepto pesimista de la vida y el mundo del pensamiento. Por ellas, estos cantores del esfuerzo irán a refugiarse en un misticismo individualista y ascético como el de Unamuno, para quien vivir y pensar es una constante agonía, una lucha sin fin posible; o poético y panteísta como el de Azorín, que quiere disgregar su alma en todo lo fugaz y menudo; o en el esteticismo de Valle-Inclán; o en el nihilismo cínico de Baroja.⁹⁷

El camino virtual acabó siendo un falso camino, no se podía “modernizar” el país sin transformar las estructuras tradicionales, empezando por la rueda que movía todo el mecanismo: la religión católica. Como el recorrido del péndulo que va de un extremo a otro en un movimiento continuo, así pasó Unamuno del llamado a la “europeización” como solución a la decadencia de España, a defender la excepcionalidad y superioridad espiritual de los españoles y su misión frente al mundo racional y moderno que representaba Europa. El eje del movimiento, su centro, no había cambiado, así que el tránsito por un pensamiento y su opuesto partían de un mismo punto: el de la necesidad de tener fe en algo. Don Quijote será la figura que simbolizará esa peculiar espiritualidad,

⁹⁵Eduardo Nicol, *Op. Cit.*, p.105.

⁹⁶A las características anteriores, debemos añadir la influencia de pensadores europeos en plena crisis fin de siglo: Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard... De su relación con el pensamiento hispanoamericano hablaré en el capítulo cuatro.

⁹⁷Ríos y Benardete, *Op. Cit.*, p. 27.

será la encarnación del alma eterna española. Tras la guerra y el exilio don Quijote reaparecerá, no debilitado, sino aún más fuerte y seguro de sí mismo en algunos de los ensayos publicados por los exiliados ya en América⁹⁸. Lo veremos más adelante.

1.2. América en el horizonte.

Como ya dije, la pérdida de las últimas colonias en 1898 fue una pérdida con más carga simbólica que real y, al igual que las colonias se emanciparon materialmente, la unión simbólica y los lazos históricos y culturales permanecieron⁹⁹. América, una vez más, se convertía en pieza clave del imaginario de los intelectuales españoles, tanto conservadores como liberales. Los primeros intentaron dotar de corporeidad al fantasma de un pasado glorioso, y convirtieron la época imperial ya finiquitada en una entelequia promisoría que recuperaba para España su “misión histórica universal” como garante universal del catolicismo¹⁰⁰, ideas que años después vertebrarían el discurso franquista sobre América, más como propaganda que como otra cosa. Los liberales miraron hacia el futuro repitiendo el “leit motiv” del Nuevo Mundo como continente joven, pleno de posibilidades de progreso socio-económico y cultural, aunque no dejaron de observar de reojo al tentador fantasma del pasado heroico. La historiadora Nuria Tabaneras en su artículo “El horizonte americano en el imaginario español, 1898-1930” define este modo de aludir a América

98Don Quijote también aparecerá en textos de autores fascistas como Maeztu o Laín Entralgo. Una crítica al Quijotismo la encontramos en *Memoria y exilio* de Eduardo Subirats: “Ganivet, Unamuno, Ortega transformaron a esta figura literaria en la expresión del nihilismo católico, de su culto al dolor y ascetismo, que estos intelectuales tradujeron además en los términos de una identidad política nacional de rasgos autoritarios(...). Intelectuales falangistas como Maeztu o Laín Entralgo vieron igualmente en esta figura el perfil en negativo o en positivo respectivamente del nuevo humanismo fascista. Considerado desde un punto estrictamente hermenéutico el idealismo quijotista es un sonoro fraude. No solamente pasaba por alto la constitución histórica de la figura literaria cervantina, sino que además ignoraba explícita y programáticamente la construcción de un sujeto pluricultural y plurilingüístico en la obra de Cervantes, en favor de la figura épica y heroica del caballero andante”, Madrid: Losada, 2003, cap.VIII.

99Al respecto escribe Enrique Krauze: “La Independencia apartó la rama americana del tronco político español pero dejó casi intocadas muchas ideas, creencias, costumbres, instituciones y tradiciones de los tres siglos virreinales; España se fue, pero lo hispánico quedó, y quedó también, tanto o más que la lengua, la más venerada de las tradiciones: la Iglesia”, “Orígenes de la intolerancia mexicana”, *Letras Libres*, nº109, octubre de 2010, pp. 30-39.

100“Esta creencia (la posibilidad de salvación de todos los hombres de la tierra) es el tesoro que llevan al mundo los pueblos hispánicos. Sólo que el mundo no creará en el valor de nuestro tesoro si no lo demostramos con nuestras obras. Por eso estoy persuadido de que el descubrimiento de que la creencia nuestra en las potencias superiores de todos los hombres, ha de empujarnos a realizarlas en nosotros mismos, para ejemplo probatorio de la verdad de nuestra fe, y que la lección que dimos, y en nuestro gran siglo, volveremos a darla para gloria de Dios y satisfacción de nuestros históricos anhelos”. Ramiro de Maeztu, “Publicaciones del Centro Gallego, IV y V. Cursos de Conferencias”, Montevideo, 1930 en Ángel del Río y Mair José Benardete, *Op. Cit.*, p. 252.

como “mito compensatorio de las debilidades y de los obstáculos a superar para lograr la edificación de los distintos proyectos nacionales”¹⁰¹; además, lanza una hipótesis de por qué cree que América, consciente o inconscientemente, ha estado de forma permanente presente en todos los discursos contruidos sobre la naturaleza, la realidad o las potencialidades de lo español.

Al margen de esta realidad actual, la consideración de América como mito compensatorio tendrá diversos orígenes y distinta utilización, aunque la simple coincidencia en el tiempo del inicio de dos procesos históricos tan relevantes como el descubrimiento de América y la unificación política entre los reinos de lo que hoy llamamos España, explica por sí misma la estrecha y constante relación entre la idea de América y la conformación de la identidad española.¹⁰²

Tanto los liberales como los conservadores coinciden en su visión de América en algunos aspectos: en la idea de comunidad nacional que comparte una lengua y una cultura y que debe unirse en aras de un proyecto futuro conjunto frente a la emergencia de un nuevo y poderoso protagonista en la escena internacional e hispanoamericana: Estados Unidos; y en la necesidad de reivindicar el pasado con el doble fin de recuperar su papel perdido como potencia y defenderse de la “leyenda negra”. Es significativo que este concepto apareciera en aquellos años¹⁰³, la “leyenda negra” recoge todo un imaginario cultural que tiene su origen en la época del Imperio español, encabezado por la casa de los Austrias, en el que se representa a los conquistadores como bárbaros exterminadores y explotadores de indios, basándose en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde Fray Bartolomé de las Casas denuncia los excesos de la conquista, y se actualiza a lo largo de la historia en las acusaciones a la España católica de anti-moderna, oscurantista y déspota. En el siglo XIX algunos pensadores añadieron la cuestión de la raza al origen histórico-cultural del atraso de España y sus colonias, la raza latina era inferior a la anglosajona¹⁰⁴. Este

101Nuria Tabanera García, “El horizonte americano en el imaginario español, 1898-1930”. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (E.I.A.L), vol.VIII, nº2, julio-diciembre de 1997. www.tau.ac.il/eial/VIII_2/garcia.htm. Para referirme a los puntos principales del imaginario hispanoamericanista y panamericanista de fines del siglo XIX y principios del siglo XX me basaré en este texto.

102*Ibidem* (el artículo está en una única página).

103El término lo acuñó Julián Juderías en un ensayo publicado en 1913 en la revista *La Ilustración española y Americana* con el que ganó el concurso celebrado por la revista para obras que denunciaran a los detractores de España. Esta referencia aparece en Joseph Pérez, *La leyenda negra*, Madrid: Gadir, 2009.

104Un ejemplo, entre otros muchos, sería este texto de Joseph Chamberlain, ministro en colonias de Inglaterra en 1895: “Somos una raza superior, predestinada tanto por nuestras cualidades como por nuestras virtudes a extenderse por el mundo (...). Creo en esta raza anglosajona, orgullosa, tenaz, resuelta, con confianza en sí misma, a la que ningún clima,

cúmulo de hechos y ambigüedades, inexactitudes históricas e intereses políticos, son el sustrato que nutre la llamada “leyenda negra” que los intelectuales españoles asumieron- sobredimensionándola en tantas ocasiones- e interpretaron como una afrenta de la que había que defenderse reclamando los valores de lo propio y denunciando los excesos de las potencias acusadoras. Efectivamente, la colonización de América, como el resto de colonizaciones¹⁰⁵, fue una sangría; aparte, el hecho de la proliferación de propaganda negativa hacia un Imperio no es exclusivo del español, como señala Joseph Pérez:

El rechazo de lo que se llama el imperialismo no es un tema específico de España. Los Estados Unidos actualmente constituyen su mejor ejemplo: se les admira y, al mismo tiempo se les detesta, porque dan la impresión- justificada o no- de querer dominarlo todo”.¹⁰⁶

Esa era la impresión que ya empezaba a causar el nuevo imperio emergente en aquellos años para muchos pensadores hispanoamericanos¹⁰⁷. Lo que quiero defender es que España, al igual que cualquier otro país, es única, pero no excepcional, ni para bien ni para mal. Éste es el aspecto más peligroso de la utopía de América, porque esta utopía que imaginaron algunos intelectuales exiliados junto con algunos intelectuales hispanoamericanos se basaba en la excepcionalidad de la raza¹⁰⁸ hispánica como rasgo diferenciador que colocaba a los países hispanoamericanos en un contexto propicio para realizar su “misión histórico-mesiánica” de “salvar los valores de la humanidad”. Y me remito a la historia posterior, continuidad de utopías, desencantos y violencia, para alertar de la parte más negativa de las utopías: la ceguera ante la realidad y el intento de aprisionarla en un molde ideal.

Antes de continuar con el siguiente apartado, me gustaría adelantar varias de las coincidencias

ningún cambio, podría bastardear y que será infaliblemente la fuerza predominante de la historia futura y la civilización universal...”. Pérez, *Op. Cit.*, p. 126.

105No pretendo afirmar que todas las colonizaciones se basaron y se basan en el mismo sistema de valores, sino reconocer el lado violento que conlleva toda imposición de una cultura sobre otra.

106*Ibidem*, pp.197, 198.

107Nadie puede negar los desmanes que Estados Unidos ha causado en Latinoamérica, pero como advierte O’Gorman en el libro *México: el trauma de su historia*, demasiadas veces se le ha acusado como causante de todos los males sin lograr hacer autocrítica de las responsabilidades propias.

108En el sentido de cultura.

ideológicas entre el pensamiento regeneracionista liberal de esta época y el pensamiento de los exiliados que podemos rastrear años después en algunos de los ensayos de reinterpretación histórica que éstos publican en las revistas mexicanas, sobre todo en *Cuadernos Americanos*: la interpretación de la historia nacional como una continuidad desde Tartesos hasta el presente¹⁰⁹ en la que a veces es la intervención de lo extranjero lo que la desvía de su camino natural¹¹⁰; el papel de guía cultural y espiritual de España en una nueva identidad común supranacional hispanoamericana¹¹¹; la reivindicación de su herencia cultural y de su contribución positiva a la historia universal¹¹²; la asunción de errores pasados, pero indicando como causante a los factores humanos y no al gobierno del Imperio “que se rigió por unos principios económicos-mercantiles, pero también con unos principios jurídicos basados en la igualdad humana”¹¹³. Lo ejemplificaré con textos en los apartados 1.4.1 y 1.4.2., en los que hablaré de la proyección del temas de “las dos Españas” en América y del “quijotismo”.

1.3. De la generación del 14 al Frente Popular.

1.3.1.La acción política.

En el año de 1923, Manuel Azaña inició toda una serie de artículos de crítica a la Generación del 98 en el diario *España* que él mismo dirigía. El título que eligió para esta serie fue “¡Todavía el 98!”. Azaña reconoce sus valores estéticos y su innovación en el campo de la literatura, pero los acusa de ególatras: “cada uno procuró agarrarse a su tabla para que en el mar donde se hundieron tantas cosas, sobrenadase, al menos, su estimación y su fama personal”. A diferencia de la generación del 98, la del 14 basó sus propuestas en la acción política y asumió el legado regeneracionista como un programa que había que ejecutar con urgencia. Según el historiador Antonio Niño Rodríguez, varias circunstancias favorables confluyeron en aquel momento histórico:

109Joaquín Costa-Pedro Bosch-Gimpera.

110Macías Picavea-Bosch-Gimpera, Francisco Ayala.

111Rafael Altamira-Antonio Sánchez Barbudo.

112Rafael Altamira-Joaquín Xirau.

113Tabanera, *Op. Cit.* Cita de Sepúlveda, 1990, p.39. Sepúlveda, "Rafael Altamira, Programa americanista español", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V*, nº3, 1990, pp. 123-142.

la coyuntura política, marcada por el acceso a puestos de responsabilidad de políticos liberales que creían en la necesidad de una reforma del estado y estaban dispuestos a apoyar a los intelectuales que quisieran participar en este proyecto; la coyuntura ideológica, cuyo tema central y recurrente era la decadencia de España, la conciencia de su retraso y la convicción de que el remedio pasaba por modernizar el país; y la existencia de un grupo intelectual activo y emprendedor, seguro de su capacidad de liderazgo sobre el conjunto de la nación, liderazgo que pasaba por acceder al poder que monopolizaba la anquilosada oligarquía política del régimen¹¹⁴. La acción modernizadora se concretó en la elaboración de programas para combatir el atraso científico, para dotar a la investigación de método, en una palabra, para renovar las estructuras de la educación y de la investigación en España¹¹⁵. “Modernizar” se convirtió en sinónimo de “europeizar”¹¹⁶; al punto de vista que los intelectuales españoles adoptaron respecto a Europa, Antonio Niño le llama “europeísmo retrospectivo”, que consistía en “adoptar una perspectiva europea a la hora de afrontar los grandes problemas de España, poner su historia y su evolución en relación con la del resto del continente para mejor comprender sus peculiaridades”. Por ejemplo, Américo Castro se dedicó a buscar en la historia de España lo que había de europeísmo: el Renacimiento, el erasmismo, la Ilustración.

Para la realización de este programa de “modernización” se requería crear una nueva infraestructura a través de la fundación de todo un entramado de instituciones, cuyo eje sería la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, fundada en 1907¹¹⁷. Para la Junta

114Antonio Niño Rodríguez, “La europeización a través de la política científica y cultural en el primer tercio del siglo XX”, *Arbor*, CLXX, 669, septiembre del 2000, pp. 95-126.

115Los componentes de la llamada Generación del 14 estaban educados con los ideales de la Institución Libre de Enseñanza. Tras la derrota en la Guerra Civil, la mayoría tuvieron que exiliarse:Ortega y Gasset, Américo Castro, Manuel Azaña, Claudio Sánchez Albornoz, Corpus Barga, Salvador de Madariaga, Pablo de Azcárate, Ramón Pérez de Ayala, Benjamín Jarnés, Josep Carner, Juan Ramón Jiménez...

116Así escribe Ortega y Gasset al respecto:“Si Europa trasciende en alguna manera del tipo asiático, del tipo africano, lo debe a la ciencia(...). Europa=ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta. Y ahora volvamos al asunto de la europeización. ¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España, moza idealmente garrida que abrazamos todos en nuestros más puros sueños? (...) Si Europa es ciencia habremos de simbolizar a España en la inconsciencia, terrible enfermedad secreta que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo”, en Niño Rodríguez, *Op. Cit.*, p.99.

117Alrededor de esta institución se fundaron toda una serie de instituciones científicas, de 1910 data la fundación del Centro de Estudios Históricos, la Escuela Española de Historia y Arqueología, el Instituto Nacional de Ciencias Físico

era primordial la internacionalización de España, por un lado facilitó el intercambio académico otorgando becas de investigación en diferentes países¹¹⁸, por otro lado inició una política de “cultura exterior”, propiciando el acercamiento a los países hispanoamericanos con el fin de establecer relaciones culturales y económicas y de no perder su prestigio e influencia ante la presencia cada vez mayor de los Estados Unidos¹¹⁹. Los intelectuales, conscientes de su responsabilidad social, defensores de su proyecto elitista e imbuidos por un paternalismo y un mesianismo cultural, cayeron en la trampa del deslumbramiento idealista, y su utopía político-culturalista se quedó atrapada en el mayor peligro de las utopías, el del espejismo: por un lado, confiaron en que la acción cultural sería suficiente para modernizar el país; por otro lado, ya como dirigentes de la II República, no supieron o no quisieron ver los anuncios cotidianos que indicaban que el estallido de la guerra era cuestión de tiempo¹²⁰. Pero la utopía también dejó impresas las huellas del trabajo ilusionado: la valiosa labor intelectual de aquellas instituciones, el elevamiento cultural del país, los primeros y dificultosos pasos en el camino de modernización de una universidad anquilosada y la que sería una de sus tablas de salvación en el futuro: los lazos intelectuales, diplomáticos y de amistad establecidos con los intelectuales y políticos de otros países.¹²¹

Naturales y la Residencia de Estudiantes.

118Un listado completo de los becados por esta institución puede consultarse en Teresa Marín Eced, *Innovadores de la educación en España*, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1991.

119Los viajes de intelectuales entre ambos continentes fueron esenciales para configurar el ideario hispanoamericanista. Sobre los viajes de Rafael Altamira y Adolfo Posada en misiones de acercamiento cultural y económico puede consultarse el artículo de Andrea Pascuaré, “Del hispanoamericanismo al Pan-hispanismo. Ideales y realidades en el encuentro de los dos continentes”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº26, Madrid, 2000, pp. 281-306. También el artículo de José María López Sánchez: “La Junta para la Ampliación de Estudios y su proyección americanista: La Institución Cultural Española en Buenos Aires”, *Revista de Indias*, vol. LXVII, nº239, 2007.

120Los enfrentamientos callejeros a tiro limpio entre miembros radicales de la izquierda y de la derecha se habían convertido en algo cotidiano; desde la victoria del Frente Popular, los rumores y evidencias de que parte del ejército preparaba un golpe de estado estaban en el aire. Una buena crónica de estos momentos se puede leer en Henry Buckley, *Vida y muerte de la República Española*, Madrid: Espasa Calpe, 2004.

121Figuras centrales de este entramado serían Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas, fundadores del Colegio de México, volveré a aludir a estos lazos con algo más de detalle en el siguiente capítulo. Para más información puede consultarse el libro de Héctor Perea *La rueda del tiempo*, México: Cal y Arena, 1996.

1.3.2. La utopía política del Frente Popular.

Con este enorme salto desde la primera década del siglo XX, cuando se fundan las instituciones más importantes por los intelectuales de la generación del 14, hasta el año de 1935 cuando se forma el Frente Popular en España para competir en las elecciones de febrero de 1936, no quiero obviar todos los sucesos ocurridos en esos frenéticos años, desde la Dictadura de Primo de Rivera a la instauración de la Segunda República y todas las disputas ideológicas que la llevaron, tras un breve periplo de apenas seis años, a su muerte anunciada¹²². Las bases ideológicas que los intelectuales liberales de esta generación sentaron en estos primeros años del siglo fueron las que cimentaron el inestable edificio de la Segunda República, con todas sus dificultades y conflictos externos e internos. La educación y la cultura¹²³ continuaron siendo las señas de identidad de los intelectuales liberales que lideraron la izquierda republicana. Es justo valorar el esfuerzo que realizaron para acabar con la lacra del analfabetismo, que rondaba entre el 30% y el 40% de la población, construyendo escuelas, incrementando el número de maestros, aumentando sus salarios e intentando dignificar su profesión para que el dicho “pasas más hambre que un maestro de escuela” perdiera su vigencia; aunque finalmente cayeran en la ilusión de creer que la educación y la cultura bastaban para transformar la sociedad¹²⁴, “no sólo de pan vive el hombre”, pero sin pan no vive. Así describe Manuel Tuñón de Lara una de sus experiencias como miembro de las Misiones Pedagógicas a su llegada a un pueblo llamado San Martín de Castañeda, en Zamora, en 1934:

Un pueblo hambriento en su mayor parte y comido de lacras, centenares de manos que piden limosna... Y una cincuentena de estudiantes, sanos y alegres, que llegan con su carga de romances, cantares y comedias. Generosa carga es cierto, pero ¡qué pobre allí! El choque inesperado con aquella realidad brutal nos sobrecogió dolorosamente a todos. Necesitaban pan, necesitaban medicinas, necesitaban los apoyos primarios de una vida insostenible con sus solas fuerzas..., y sólo canciones y poemas llevábamos en el zurrón misional aquel día.¹²⁵

Aunque el Frente Popular español se formó en 1935 con vistas a vencer en las elecciones

122La concordia y el diálogo para la consolidación de un difícil proyecto común, con su consecuente flexibilización de posiciones, era un partido que muy pocos estaban dispuestos a jugar, ni desde la izquierda, ni desde la derecha.

123Esto no significa que a su vez no intentaran llevar a cabo otros programas, como la reforma agraria o la reestructuración del ejército.

124No en vano muchos se habían educado con el ideario de la Institución de Libre Enseñanza, heredera del “krausismo”.

125Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid: Tecnos, 1970, p. 260.

del 16 de febrero de 1936¹²⁶ -como así sucedió- es imposible referirse al Frente Popular sin tener en cuenta el cambio de estrategia que llevó a cabo el partido comunista tras la subida al poder del partido nacionalsocialista de Adolf Hitler en 1933, fue a raíz de este amenazador suceso cuando contempló la necesidad de unión de todos los grupos políticos en un frente único para derrotar al fascismo, esto hizo posible que partidos políticos diversos pudieran integrarse en un mismo frente, aunque la unión no significó el cese de divisiones entre ellos. Para lograr esta unión, utilizarían una de las armas más eficaces para la movilización: la apelación a los sentimientos nacionalistas; el papel de los intelectuales se convertía en esencial en esta tarea. De este modo el Frente Popular cayó en una paradoja: ideológicamente defendía una relación entre los intelectuales y las masas basada en la solidaridad y acabó reforzando la figura del intelectual como guía cultural y espiritual. El historiador Sebastiaan Faber¹²⁷ resume las bases ideológicas del Frente Popular en cuatro puntos:

1.Culturalismo: la cultura como un reino de superioridad espiritual deslindado de la materia.

2.Nacionalismo: la mística de la nación y la concepción de una identidad nacional esencialista, la presunción de virtudes nacionales y de un pasado glorioso.

3.Populismo: mitificación de los modos de vida pre-modernos y de su predominio rural.

4.Mesianismo intelectual: actitud política que concibe a los intelectuales como “videntes” y “salvadores” de la nación.

Estos rasgos, que ya estaban presentes en el proyecto político de los intelectuales liberales, se exacerbaron en los meses de gobierno del Frente Popular. Faber afirma que fue en los primeros meses de la Guerra Civil cuando la idea del Frente Popular se acercó más a la realidad, fue la época de las milicias populares y del *Romancero de la Guerra Civil*. Las circunstancias adversas, la urgencia de la defensa de la República, el caos inicial ante una situación anunciada que el gobierno

126El Frente Popular español aglutinó a los comunistas- tanto estalinistas (PCE) como Trotskistas (POUM)-, a los socialistas y a los republicanos liberales (la Izquierda Republicana liderada por Azaña y la Unión Republicana liderada por Diego Martínez Barrio).

127Su libro *Exile and Cultural Hegemony*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002 es el más completo que he encontrado en lo que al análisis crítico de la ideología de los intelectuales exiliados se refiere. En él me baso para el análisis del Frente Popular. Faber se apoya a su vez en la teoría de Gramsci.

no supo atender, facilitaron este acercamiento, este espejismo con sus escenas de solidaridad entre el “pueblo” y los intelectuales para defender una causa común. Pero también fue el momento en el que la realidad mostró violentamente el abismo infranqueable entre el “pueblo” (esa inverosímil abstracción, poseedor del caudal de la cultura auténtica, delectación romántica) y los políticos idealistas de la burguesía liberal, cuando éstos se enfrentaron a las escenas truculentas del “pueblo” saqueando las casas y desvalijando las iglesias y tuvieron que decidir, sin más remedio, armar a las masas. Definitivamente, “el pueblo” no era el de los cuadros gloriosos del Museo del Prado, ni el de la literatura bucólica, sino una multiplicidad viva, diversa y de una enorme complejidad¹²⁸.

Otra hipótesis que quiero rescatar del libro de Faber es la de que en la Guerra Civil española, en sus aspectos ideológicos y culturales¹²⁹, subyace un conflicto alrededor de la definición de una esencia nacional¹³⁰. Tanto los republicanos, como los nacionales, se quisieron erigir como la verdadera España y acusaron al otro de antinacionalista, como el causante de la decadencia y de los problemas de integridad nacional y soberanía; y ambos creían que ganando la guerra restablecerían la armonía de la nación. En los primeros años tras la Guerra Civil, esta experiencia bélica no conllevó una autocrítica, ni por parte del bando vencedor, ni por parte del bando derrotado¹³¹, ésta llegaría poco a poco a partir de los años 50, cuando los exiliados retoman el contacto con los intelectuales que se quedaron en territorio peninsular, sobre todo con las nuevas generaciones y

128 José Moreno Villa recordaba los tiempos de la guerra como los de un “mundo al revés” en un poema publicado en *Cuadernos Americanos* con el título “Nos trajeron las ondas”: “Era dulce vivir en lo amoldado y cierto,/con su vino seguro y su manjar caliente;/con su sábana fresca y su baño templado/ (...)¿Por qué fue roto aquello?¿Quién hizo capitán al mozo tabernero y juez al hortelano?/¿Quién hizo embajador al pobre analfabeto/y conductor de almas a quien no se conduce?”, vol. XVII, n°5, septiembre-octubre de 1944, pp.191-192.

129 El autor se basa en la noción de nacionalismo cultural que expone John Hutchinson. Se trataría de un nacionalismo que hunde sus raíces en la idea romántica de una civilización que comparte una geografía y una historia y que posee un carácter nacional y un destino nacional. La nación no sería solamente una unión política, sino una especie de organismo. “Cultural Nationalism and Moral Regeneration”, *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

130 Aunque es cierto que este conflicto estaba latente, no debemos olvidar que en aquella guerra confluyeron muchos otros conflictos que Faber también tiene en cuenta, como las disputa ideológica entre las izquierdas agrupadas para combatir el fascismo.

131 Por supuesto, en toda generalización existen excepciones “que ponen a prueba la regla”; así escribe José Ferrater Mora en un ensayo publicado en *Cuadernos Americanos* respecto a otra dicotómica simplificación relacionada implícitamente con las “dos Españas”: “Uno de los más flacos servicios que las perezosas nomenclaturas de los tiempos actuales han hecho a la verdad es el haberse servido de los términos menos adecuados para reflejarla: el haber llamado a los unos “nacionales” y a los otros, “rojos”. Porque en ninguna otra ocasión como ésta hubo tantos nacionales entre los “rojos” y tantos “rojos” entre los “nacionales”, lo cual no quiere en modo alguno decir (...) que todos los “rojos” fuesen sin excepción nacionales y todos los “nacionales” rojos; tamaña afirmación no sería menos estúpida que la contraria” en “Algunas cuestiones españolas”, v.XVIII, n°6, noviembre-diciembre de 1944, p.69.

comienzan una labor autocrítica¹³². Faber afirma que la guerra fue una muestra de que esta “armonía” sólo era una entelequia imposible de realizar, entelequia que se hizo más inmaterial, si cabe, cuando los republicanos fueron derrotados y su idea nacional se vio privada de un anclaje material: el espacio y la estructura institucional del Estado; así que tuvieron que recurrir a los símbolos culturales: los rituales y la memoria¹³³. Esta fue la paradoja trágica de los primeros años del exilio, la de la fragilidad: permanecieron anclados sobre aire, en una España imaginaria alimentada de recuerdo, ilusión y ciertas dosis de intransigencia; y tendieron sus manos hacia el promisorio anclaje, también de aire, de la utopía de América. En muchos casos los escombros de la utopía política sirvieron para iniciar la construcción del vano edificio de la utopía espiritual de la América Hispana.

2. En el exilio.

2.1. La proyección del conflicto de las “dos Españas” en América.

Quiero comenzar este apartado con una nota de humor, una crítica mordaz que ilustra

132Desde los años 50 comienza una corriente desde diferentes ideologías que apuesta por la reconciliación como única manera de acabar con las intransigencias que provocaron la Guerra Civil y luchar por la caída del régimen franquista y la instauración de un régimen democrático. Desde el exilio, Américo Castro escribió en 1943 a favor de esta reconciliación, así lo relata Santos Juliá en su libro *Historia de las dos Españas*: “Américo Castro había escrito en 1943 que, para escapar a “los horrores que todos, todos hemos desencadenado”, alzaba su clamor en demanda de una justicia “en la que nosotros seamos los jueces y los reos”. Castro había aprendido con la distancia y el dolor y contemplando a España de lejos, “que es falso que haya dos Españas”: esa dualidad sólo era el “resultado de un espejismo siniestro en que el alucinado pretende asesinar a su doble y se suicida””, (p. 447). Añade Santos Juliá al final del libro: “Reconciliación vino a ser, pues, como un relato que liquidaba todos los grandes relatos (...). Cuando se habla el lenguaje de la democracia resulta, más que embarazoso, ridículo remontarse a los orígenes eternos de la nación, a la grandeza del pasado, a las guerras contra invasores y traidores; carece de sentido hablar de unidad de cultura, de identidades propias, de esencias católicas; los relatos de decadencia, muerte y resurrección, las disquisiciones sobre España como problema o España sin problema se convierten en curiosidades de tiempos pasados”, Madrid: Taurus, 2004, p. 462. Este es un tema de actualidad que se ha vertebrado en torno a las discusiones sobre la pertinencia o impertinencia de la “ley de memoria histórica” que debe ser reflexionado con mucho cuidado por sus implicaciones políticas, sus nuevas intransigencias y el peligro de una nueva reinterpretación maniqueísta de la historia en clave héroes y villanos. Algunos debates interesantes sobre el tema, dentro de la numerosa bibliografía existente, pueden encontrarse en Francisco Espinosa Maestre, “De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar”, *Revista de Historia Contemporánea*, nº7, año 2007; Sebastiaan Faber, “The Price of Peace. Historical Memory in Post- Franco Spain”, *Revista Hispánica Moderna*, año 58, nº 1-2, junio-diciembre de 2005, pp. 205- 219; Santos Juliá, “Postfranquismo ou société démocratique. Retour sur une interprétation. Vingtième Siècle. *Revue d'Histoire*, nº4, nº especial: Les 25 ans de l'Espagne démocratique, abril.-junio de 2002, pp 5-12. Sciences Po University Press y “De nuestras memorias y de nuestras miserias”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, nº7, año 2007; Naharro-Calderón, “Memorias, ¿qué memorias?” en *Migraciones y Exilios*, nº 5, 2004, pp.9-14.

133En su último libro, Clara Lida, basándose en el concepto de “lugar de memoria” definido por el historiador francés Pierre Nora, considera que tanto las escuelas como las editoriales creadas por los exiliados cumplieron una función de “lugar de memoria”. Esta idea está desarrollada en *El caleidoscopio del exilio*, México: Colegio de México, 2009.

acertadamente el concepto de “las dos Españas”¹³⁴. En el cuento “La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco”, Max Aub realiza un valioso ejercicio de autocrítica de los exiliados. El protagonista del relato, un mesero de un tranquilo café situado en la calle Cinco de mayo del centro histórico de la ciudad de México ve alterada su vida por la llegada de los exiliados.

Todo varió a mediados de 1939: llegaron los refugiados españoles (...). Varió, ante todo, el tono: en general, antes nadie alzaba la voz y la paciencia del cliente estaba a la medida del ritmo del servicio. Los refugiados, que llenan el café de la mañana a la noche, sin otro quehacer visible, atruenan: palmadas violentas para llamar al “camarero”, psts, oigas estentóreos, protestas, gritos desaforados, inacabables discusiones en alta voz, reniegos, palabras inimaginables públicamente para oídos vernáculos.¹³⁵

Los exiliados siempre repiten esta frase mientras golpean con el dedo índice en la mesa : “cuando caiga Franco”, para referirse a que será entonces cuándo ellos regresarán . El mesero, incapaz de soportar los gritos, la bravuconería, la mala educación y la eterna conversación sobre el pasado y el promisorio regreso a España “cuando caiga Franco”, decide hacerse cargo de ese problema viajando a España con el plan de asesinar al dictador para que los exiliados regresen a su patria y así recuperar la tranquilidad perdida. Pero cuando ejecuta con gran éxito su plan y retorna a México, encuentra que su café vuelve a estar invadido de exiliados, esta vez del bando nacional. Estas características son propias de “las dos Españas”: la intransigencia ideológica y el reclamo de autenticidad de las propias ideas.

Algunos exiliados, en una aguda y a veces maniquea reinterpretación histórica, entroncan la

134En su libro *El exilio como constante y como categoría*, José Luis Abellán analiza el origen de este fenómeno. El filósofo distingue entre constitución en sentido histórico: fundamento orgánico e ideológico de la nacionalidad, y constitución en sentido jurídico-político. Abellán parte de la hipótesis de que la constitución histórica de la nacionalidad española se edificó sobre una base estructural que propiciaba el exilio, esta base consistió en la identificación de la unidad política con la unidad religiosa, de ahí que un tribunal eclesiástico, como fue la Inquisición, fuera el defensor durante años de la integridad nacional. La Inquisición pierde este papel y desaparece cuando la constitución histórica se vuelve jurídica y los tribunales de justicia se convierten en los garantes de la integridad nacional. Pero aunque la Inquisición desaparece, persiste en la sociedad española “la mente inquisitorial” y toda persona discrepante pasa de ser hereje a adversario político. Esta mente inquisitorial fraguó sus mitos: “La teoría de las dos Españas” que nace con la invasión francesa de la Península Ibérica durante el Imperio Napoleónico; la mente inquisitorial convirtió la resistencia contra el invasor en cruzada religiosa contra las ideas ilustradas y, por supuesto, ateas, que representaba el Imperio francés. Lo mismo sucedió durante la Guerra Civil española, la propaganda franquista convirtió una guerra política, en la que se debatían dos tendencias ideológicas irreconciliables, en una nueva cruzada, aunando de nuevo política y religión. Joseph Pérez, sin embargo, afirma en su libro *La leyenda negra* que esta expresión apareció por primera vez en la pluma de Larra, en su artículo “El día de los difuntos” que publicó en la revista *El Español* el 2 de diciembre de 1836. Así dice: “Aquí yace media España, murió de la otra media”.

135Max Aub, *La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco*, Barcelona: Seix Barral, 1980, pp. 15 y 16.

tradición liberal española, de la que se sienten herederos y defensores, con la tradición liberal hispanoamericana y defienden la existencia de “dos Españas” en América: la liberal y la absolutista. Esta idea es central en dos ensayos publicados en *Cuadernos Americanos*¹³⁶: “Hispanismo e Hispanidad”¹³⁷, de Francisco Carmona-Nenclares y “Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)”, de Joaquín Xirau. Carmona-Nenclares afirma que en el Nuevo Mundo se produjo una prolongación del medioevo ibérico, “los guerreros medievales recibieron ciudades y títulos; los conquistadores debían recibir, por la misma razón, repartimientos y encomiendas”. A su vez comenzaron las discusiones sobre la naturaleza antropológica del indio, sobre su condición de hombre o bestia; discusiones que tras su formato teológico ocultaban intereses políticos y económicos, ya que reconocer el carácter de bestia del indio era la puerta abierta para su “libre” esclavitud. Carmona-Nenclares observa dos fuerzas contrapuestas: la de los encomenderos y la de los evangelizadores y el Estado, y aunque el Estado acabó legislando en contra de la encomienda y a favor de la naturaleza humana del indio, el quehacer cotidiano se impuso a la ley y en América dominó la tendencia despótica, encarnada por las instituciones coloniales contra las que lucharon los criollos liberales en la Guerra de Independencia.

Es aquí donde deseábamos llegar. Pues el punto constituye uno de nuestros objetivos. Atención. Ese divorcio entre los hechos y las leyes de Ibero-América puede observarse también en el curso de la vida española moderna y sus principios directores. Caracteriza justamente la decadencia ibérica (coetánea de la hegemonía hispánica, para mayor sorpresa), larga manifestación de agonía de la cual el régimen teocrático-militar de 1939-42 representaría un brote tardío y fatal. La sociedad criolla nació en la lucha contra las instituciones ibéricas. (Pues para el criollo de 1800 su existencia formaba parte también de la historia de la libertad). Tomó de esa lucha la conciencia de su ser y el músculo que le capacitara para materializarlo. Por su parte, la sociedad ibérica adquirió personalidad en una experiencia análoga. Antes y después del descubrimiento del Nuevo Mundo

136Alejandra Barriales en su artículo “Patria de destino vs patria de origen: La visión de América de los exiliados españoles en *Cuadernos Americanos*”, *Historias. Revista del INAH*, n°48, 2001, pp. 55-65, defiende que los artículos que publicaron los exiliados en *Cuadernos Americanos* durante los primeros tres años de existencia buscaron la trascendencia de la expulsión gracias a un universalismo integrador: “Sus artículos son el testimonio de la búsqueda y aceptación de una nueva patria, basada esta vez no ya en criterios geográficos sino en sus convicciones políticas, que les permiten hermanarse con los liberales americanos al mismo tiempo que les enfrente a los postulados del fascismo peninsular y americano”, p. 56.

137Según Carmona-Nenclares, mientras la hispanidad representaría la reivindicación imperialista-católica de Ibero-América para la España teocrática-falangista triunfadora de la Guerra Civil, el hispanismo representaría el “conjunto de fenómenos político-sociales derivados de la presencia de España en América. Sería hispanismo aquello que desde el punto de vista material o ético contribuyese a que los países iberoamericanos alcanzaran el límite máximo de su nivel histórico propio”.

luchó contra el mismo Estado que combatirá en su día el criollo liberal.¹³⁸

Para Joaquín Xirau, lo que distingue al humanismo español de los otros es “el ecumenismo”. Xirau distingue tres tendencias humanistas durante el Renacimiento, todas comparten un objetivo: encontrar una fórmula para lograr la emancipación humana, pero divergen en su modo de concebir cómo lograrlo: en el humanismo italiano lo sagrado tiende a disolverse en lo profano y se reavivan las ascuas del paganismo antiguo; el germano, representado por Lutero, está más preocupado por los problemas de índole moral y religiosa; y por último, el humanismo español de la primera época de la conquista, coincidente con el reinado de Carlos V e influenciado por Erasmo, pretende expandir el cristianismo universal en todo el orbe. En una época en la que Europa se escinde, España toma el papel unificador. Incluso Xirau afirma:

El humanismo español es el intento heroico de salvar, en el espíritu y en la acción, la unidad ecuménica de un mundo que se escinde. La coyuntura es decisiva y trágica. Si Europa se hunde, se quiebra la más alta esperanza. Si la vieja cristiandad se salva, se avecina la plenitud de los tiempos.¹³⁹

Es bajo el aura de este cristianismo que anhela una sociedad universal, cuando surgen las utopías, el cristianismo alimenta los sueños utópicos renacentistas, encarnados en figuras como Luis Vives, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga y Fray Bartolomé de las Casas. Pero finalmente estallan las guerras de religión y el sueño ecuménico se apaga bajo la fuerza absolutista de la Contrarreforma.

Se trataba antes de llegar a la salvación mediante un amplio gesto integrador de todo lo que proliferaba sobre la superficie de la tierra. Trátase ahora de imponer al orbe el contenido de una Verdad cuasi-geométrica y unitaria.¹⁴⁰

Xirau identifica el “cristianismo universal” con el liberalismo; según él, las ideas de justicia y libertad que defiende el liberalismo tienen su germen en el cristianismo. Las ascuas de esta

138 Francisco Carmona-Nenclares, “Hispanismo e hispanidad”, *Cuadernos Americanos*, vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, p.49.

139 Joaquín Xirau, “Humanismo español. (Ensayo de interpretación histórica)”, *Cuadernos Americanos*, vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, p. 144.

140 *Ibidem*, p.151.

ideología¹⁴¹ que se proyectó en América en la primera época de la conquista, persisten a pesar del absolutismo contrarreformista, y se avivan en la época de la Independencia. Las ideas de los enciclopedistas y de Revolución francesa no son centrales, sino que funcionan como reminiscencia platónica de un sustrato anterior más fundamental:

Bolívar hace la guerra contra una supuesta hispanidad tras la cual se oculta la intervención extranjera en España y en América. Y lo hace para fundar la única comunidad, la única paz auténtica y valedera, la paz por la libertad y por la dignidad. Nótese que, casi al mismo tiempo, Riego, mandado por el gobierno español al frente de un ejército para combatir a los libertadores de América, se levanta en las lomas de San Juan al grito de: “Piérdanse las colonias y viva la libertad!” Bolívar y Riego y Torrijos y sus compañeros luchan exactamente por la misma causa. ¿De dónde les venía a unos y otros este espíritu uno e inconfundible? Se dirá acaso-y ello es obvio-que el manantial inmediato de estas ideas se halla en la Enciclopedia y en la Revolución francesa. Sin embargo, si tratamos de profundizar en ello, no tardaremos en darnos cuenta de que esta explicación es cierta pero superficial. El influjo de las ideas francesas es, en aquella época, universal. Sería insensato negarlo. Hay de ello mil pruebas históricas evidentes...Pero obsérvese que al proyectarse en el mundo hispánico toma un matiz y una coloración peculiar.(...) Y es que, si bien las ideas francesas son el incitante, la causa ocasional e inmediata de los ideales que lo informan, su causa verdadera, aquella que los define y les presta su perfil y su fisonomía peculiar, se halla en estratos más profundos de la historia. Las nuevas ideas actúan sobre un espíritu antiguo y largamente elaborado. Si quisiéramos expresarlo en forma breve y precisa, diríamos que aquello que constituye el núcleo más permanente y esencial del alma hispánica en el *espíritu liberal*.¹⁴²

Y añade en una nota:

Tengo entendido que la palabra liberal, en su uso social y político, es de origen español. Sea de ello lo que fuere, es evidente que en todas las lenguas hispanas tiene una profundidad, una resonancia y una amplitud de sentido de que carece en las demás.¹⁴³

Estos fragmentos del ensayo de Xirau merecerían un largo comentario: ¿qué significado tiene para Xirau la palabra “liberal”?, ¿verdaderamente en la Independencia sólo se luchaba por la libertad y la dignidad del hombre en abstracto o también existía una fuerte corriente de intereses más inmediatos relacionados con algo tan mundano como el poder?, ¿era tan “liberal” el movimiento de Independencia? He considerado necesario plantear estas preguntas, que aunque no puedo contestar ahora, ya que me alejaría del tema central de mi tesis, me permiten señalar la complejidad de un tema que no puede tratarse a la ligera. Lo que me interesa rescatar ahora del pensamiento de estos dos intelectuales es la cuestión de la “interpretación histórica” o más bien de

141Me refiero en este caso a “ideología” con la acepción de sistema de ideas y no de falsa conciencia.

142*Ibidem*, pp.135,136.

143*Ibidem*, p.136 (Nota 2).

“¿qué interpretación histórica realizan?”, porque estos ensayos son muy críticos con la ideología opuesta, pero muy poco “autocríticos” con la propia. Se trata de una reinterpretación a medida que legitima su ideología frente a la “otra España”. Observamos algunos rasgos comunes con el pensamiento regeneracionista que ya apunté en el apartado 1.2.: la interpretación de la historia nacional como una continuidad en la que a veces es la intervención de lo extranjero lo que la desvía de su camino natural; la reivindicación de su herencia cultural y de su contribución positiva a la historia universal; la asunción de errores pasados, pero indicando como causante a los factores humanos y no al gobierno del Imperio, regido por unos principios jurídicos basados en la igualdad humana.

Sería injusto señalar los aspectos paradójicamente coincidentes entre el pensamiento de los ideólogos del franquismo y los intelectuales del exilio -la negación del otro a través del reclamo de la autenticidad propia; la revalorización del carácter nacional y del destino de España, ensalzando su peculiaridad espiritual y mesiánica- sin señalar las diferencias:

-Los exiliados intentan respetar la ambigua “diferencia americana”¹⁴⁴.

-Mientras el nacionalismo ferozmente centralista del franquismo reprimía las voces de los nacionalismos periféricos, el exilio permitía otros puntos de vista respecto a la configuración nacional de España. Una de las críticas que realiza Nicol a la generación del 98 es la identificación de Castilla con España, en su opinión, esto ayudó a la exacerbación de los particularismos; Pere Bosch-Gimpera también contempla en la hegemonía de Castilla un obstáculo para la unidad de España o para su constitución de manera satisfactoria. No olvidemos que tanto Nicol como Bosch-Gimpera eran catalanes.

144La llamo “ambigua” porque en el terreno del pensamiento, esta diferencia no siempre está tan clara, existen muchos aspectos coincidentes, que veremos en el siguiente capítulo, como la idea de la peculiaridad hispánica que será uno de los ingredientes de la utopía en ciernes. No olvidemos que los intelectuales hispanoamericanos beben de una misma tradición y muchas veces la diferencia reside más en la negación forzada que en una diferencia real. Donde sí hay una gran diferencia es en la cultura popular, donde está más presente el sustrato indígena con sus mayores y menores sincretismos.

2.2. El quijotismo.

Don Quijote recorre toda la historia del pensamiento del siglo XX, es una figura que atraviesa la obra de Ganivet, de Azorín, y sobre todo de Unamuno, para quien el Hidalgo Manchego simboliza a la propia España.

¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas.¹⁴⁵

Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura Don Quijote? Y diré: ¡el quijotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.¹⁴⁶

Para Ortega y Gasset, quien aboga por una integración entre lo propio español y lo europeo (la impresión con el concepto, el sensualismo con la meditación), don Quijote representa un equívoco, su presencia supone una interrogación para Europa.

De lejos, sólo en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española.¹⁴⁷

Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el Quijote la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

¿Dónde está -decidme- una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada -una palabra que alumbré el destino de España-?

¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!¹⁴⁸

Como ya dije, la experiencia de la Guerra Civil no debilita a Don Quijote, sino que lo fortalece, alimentado por el contexto de “crisis de Occidente” y las múltiples decepciones de los intelectuales: la derrota en la Guerra Civil; la estrategia de “No intervención” de los adalides de la democracia liberal, Francia e Inglaterra, que azuzados por sus asuntos internos y con el miedo en el

145 *Ibidem*, p.124.

146 Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos”, en Ángel del Río, Mair José Benardete, *Op. Cit.*, p.125.

147 José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en Ángel del Río, Mair José Benardete, *Op. Cit.*, p.502.

148 *Ibidem*, p. 503.

cuerpo tras la experiencia de la Primera Guerra Mundial, creyeron ilusamente que la no implicación podría asegurar que la convulsa Europa no acabara por estallar definitivamente; el holocausto alemán, país vanguardista científicamente, modelo de modernidad, donde la racionalidad se convirtió en instrumento eficaz de un régimen irracional que se valió del mito de la raza aria y de una situación socio-económica propicia, tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, para movilizar a gran parte de la población en vías del exterminio organizado hiperracionalmente. La “diferencia” española, su peculiaridad, pasó de ser lastre a convertirse en un valor positivo, como ya lo había esbozado Miguel de Unamuno a principios de siglo. Antonio Sánchez Barbudo recupera el pensamiento de este autor en torno al Quijote, ya en su exilio mexicano.

“¿Cuál es la misión de don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar, clamar en el desierto pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que se va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco” [cita de *Vida de don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno]. La misión de don Quijote hoy en el mundo es la que nosotros debemos cumplir, es la nuestra, la de todos los españoles, la de cada uno de los hombres no narcotizados aún. Esa debe ser. ¿Y no lo es acaso? ¿Qué fue la guerra española, la popular, la de la lucha por la universalidad y la fe, por la solidaridad y el entusiasmo, sino un clamar en el desierto? Un grito que nadie oyó.¹⁴⁹

Para Antonio Sánchez Barbudo, una de las esencias del español es su sentimiento de la derrota, antes de perder, ya es escéptico, a causa del “quijotismo” de sus ideales.

Se comprende que el que busca un bien material: una manzana, el progreso, etc., vuelve triste si vuelve fracasado; pero el que sale a buscar peras al olmo, cotufas en el golfo, gigantes en molino, alma tangible braceando con la nada, eternidad en esta vida efímera, solidaridad en un mundo de solitarios, vuelve de su empresa orgulloso de ser él un modelo de hombre -y, aunque llorando, descansa-.¹⁵⁰

Juan Gil-Albert también retoma las ideas de Unamuno acerca de la peculiaridad idealista de Dulcinea del Toboso frente a otras ilustres amadas de la literatura:

Pues si dejamos caer junto a los suyos, en el grupo de esas radiantes criaturas amadas (se refiere a Beatriz-Dante, Julieta-Shakespeare, Margarita-Rubén Darío; Laura-Petrarca), el nuestro, el de nuestra Aldonza, veamos cómo algo sucede de extraño e inquietador, un desajuste, un como no poder estar allí, junto a los otros; un mundo distinto se nos revela y con él también la inquietud y extrañeza de lo nuestro, de nuestro sentir, de nuestra procedencia.¹⁵¹

149Antonio Sánchez Barbudo, “España como esperanza”, *El Hijo Pródigo*, vol.IV, nº13, 15 de abril de 1944, p. 58.

150Antonio Sánchez Barbudo, “El sentimiento de la derrota”, *El Hijo Pródigo*, vol.II, nº4, 15 de julio de 1943, p. 331.

Don Quijote también es una figura recurrente en el imaginario de León Felipe, en *Letras de México* aparecen varios textos en los que don Quijote simboliza a la propia España, que se debate entre su espíritu heroico y el gesto “clownesco” al que el mundo la ha condenado al reírse de sus ideales.

Quando se muera España para siempre, quedará un ademán en la luz y en el aire, un gesto.../ Hispanidad será aquel gesto vencido, apasionado y loco del Hidalgo Manchego./ Sobre él los hombres levantarán el mito quijotesco/ y hablará de Hispanidad la Historia cuando todos los españoles se hayan muerto.¹⁵²

Sí. Don Quijote no es un loco. Es un clown: el payaso de las bofetadas. El mundo se moría de tedio. Los antiguos héroes no hacían ya más que relatar vanidosamente las viejas hazañas clásicas que todos se sabían de memoria y que a nadie divertían ya. Hubo que echarlos de escena como a los cómicos malos e inventar un espectáculo nuevo. Entonces es cuando nace la farsa. Cuando el héroe se hace clown y la hazaña pantomima. Cuando aparece Don Quijote y entra España en la Historia. Llegan los dos con el célebre truco de la justicia que todos conocéis. Y el mundo se puso de fiesta. Hubo risas para todos.¹⁵³

Poetizar la derrota, convertir en trascendente un hecho histórico adverso, puede funcionar como bálsamo, como ya afirmé en el primer capítulo; pero una vez que desborda su dimensión más propicia, la de la ficción y aparece en ensayos que pretenden ser históricos o filosóficos, conlleva un peligro: el de escamotear la realidad y perpetuar a los autores en una interpretación acrítica y maniquea de la historia que los atrape en el lamento y la falsa esperanza.

151 Juan Gil-Albert, “Aldonza Lorenzo”, *El Hijo Pródigo*, vol.XII, nº37, 15 de abril de 1946, p.20. Así escribe Unamuno refiriéndose a Dulcinea: “¿por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir. No por Iseo, que es la carne eterna; no por Beatriz, que es la teología; no por Margarita, que es el pueblo; no por Helena, que es la cultura. Peleó por Dulcinea, y la logró, pues que vive”, p.125.

152 “Hispanidad”, *Letras de México*, vol.V, nº12, 15 de diciembre de 1941, p.5.

153 “El payaso de las bofetadas”, *Letras de México*, vol. 2, nº31, 1 de septiembre de 1938, p.4.

CAPÍTULO III

UN MUNDO EN CONSTRUCCIÓN. EL ENCUENTRO CON EL MÉXICO POST-REVOLUCIONARIO

1. Los exiliados llegan a México. Contextos de un país en ebullición.

Cuando la mayoría de los exiliados arribó a México, en el año de 1939¹⁵⁴, México era un país en construcción. Una preposición que podría simbolizar este momento es el “hacia”¹⁵⁵: hacia una filosofía americana, hacia una literatura mexicana, hacia unas instituciones revolucionarias, etc. Todo ese encaminaba en un mismo sentido: hacia la construcción y consolidación de una identidad. Contextualizar el encuentro que se produjo en aquel año entre la España del exilio y el México post-revolucionario no es una tarea sencilla; los que llegaban, tras tres años de lucha militar por defender el gobierno legítimo de la República, llevaban el pesimismo de la derrota y el optimismo -a veces forzado, pero necesario- del que no puede dejarse caer si quiere emprender una nueva vida. La composición social era diversa¹⁵⁶, una España en miniatura, como afirmó José Antonio Matesanz en su libro *Las raíces del exilio*. El México post-revolucionario con el gobierno de Lázaro Cárdenas al frente, quien como buen estratega había decidido apostar por la acogida de los exiliados¹⁵⁷, afines

154He elegido este año como fecha clave, ya que las tres expediciones masivas de exiliados hacia México se produjeron en 1939 (“Sinaia”, “Ipanema” y “Mexique”), aunque ya desde 1937 empezaron a llegar los primeros exiliados, intelectuales que participarían en la recién creada Casa de España. En los años 40 también fueron llegando de forma más dispersa.

155En referencia al artículo -del que hablaré en el apartado 2.1 de este mismo capítulo- publicado por Gaos en *Letras de México*: “El “hacia” de Samuel Ramos”, vol.II, nº20, 15 de agosto de 1940, pp. 1, 2, 8.

156Para consultar la diversidad del exilio recomiendo los libros: *Pan, trabajo y hogar: el exilio republicano español en América Latina*, Coor.: Dolores Pla Brugat. México: Instituto de Migración, Centro de Estudios Migratorios, 2007 y Clara E. Lida, *Inmigración y exilio*, México: Siglo Veintiuno Editores, Colegio de México, 1997.

157José Antonio Matesanz en *Las raíces del exilio* reconoce la generosidad del gobierno de Cárdenas, pero también busca los motivos implícitos a su política. La llegada de exiliados no interfería con su política de población, es más, los inmigrantes preferidos por el régimen eran los españoles, no sólo porque compartían lengua y cultura, sino por su afinidad ideológica. Cárdenas también vio en la llegada de los exiliados una oportunidad para el desarrollo económico de su país, ya que precisamente en esos años se estaba produciendo la industrialización a gran escala y enorme velocidad de México, no podemos olvidar que muchos de los exiliados eran técnicos especializados en diversos sectores. Matesanz también analiza la política exterior mexicana, Cárdenas y su cuerpo diplomático supieron aprovechar la coyuntura internacional; y vieron en su participación en las tribuna de la Sociedad de Naciones, una oportunidad de preservar su soberanía a través de su discurso de defensa de la República española. Los mismos argumentos jurídicos con los que defendió el principio de “no intervención” y su derecho a colaborar con el gobierno de la República, ya que era el gobierno legítimo de España, servirían para proteger a México en el supuesto caso de una intervención estadounidense. *Las raíces del exilio*, México: Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. El historiador Carlos Sola Ayape también defiende esta tesis, según él, los discursos frente a la Liga se convirtieron en verdaderos ejercicios de autodeterminación del gobierno mexicano y, además, en un modo de lavar su imagen, muy mermada en política exterior por su experiencia revolucionaria y por su política de nacionalización y expropiación de tierras a extranjeros. Para el historiador Carlos Sola Ayape, la política de Cárdenas frente al exilio no fue un fin, sino un medio. No sólo le sirvió como estrategia diplomática, sino como legitimación de aquel gobierno de

ideológicamente y preparados técnicamente para emprender el proyecto industrializador de ese México optimista, ponía los cimientos de un régimen que acabaría degenerando en ese mastodonte burocrático cuyo peso aún resiente la sociedad mexicana. Un México que se debatía en un sentimiento de amor-odio hacia España¹⁵⁸: una animadversión de cierto sector intelectual generada por la construcción de una identidad basada en el rechazo discursivo de la colonia¹⁵⁹ y una animadversión cotidiana cuya figura más simbólica era la del “gachupín”: ganafortunas, explotador sin escrúpulos que venía a “hacer las Américas”. Simplificaciones de la realidad en ambos casos, pero que hay que tener presentes para dibujar ese complejo y contradictorio contexto social, político, económico y cultural que se encontraron los exiliados a su llegada.

Si hojamos las bitácoras de viaje de los exiliados: *El Sinaia, el Mexique y el Ipanema*, encontramos propaganda del régimen cardenista y declaraciones entusiastas en las que los exiliados afirman que su mayor acto de agradecimiento a México será su trabajo y su contribución a los ideales de un régimen con el que se sienten identificados por su carácter popular y por algunos de sus programas, como la educación para todos y el reparto de tierras. Hojas de viaje que no hay que tener muy en cuenta como documentos fidedignos de lo que realmente se estaba gestando en México, porque al ser propaganda eliminan toda complejidad; pero como diarios de aquel acontecimiento histórico, nos muestran el clima de entusiasmo y exaltación que se vivía en este país. La investigadora Leonor Sarmiento Pubillones elige el primero de estos diarios, el *Sinaia*, y la crónica de Juan Rejano, *La esfinge mestiza*, para analizar los modelos de representación que los escritores exiliados emplean para construir su imagen de América y para identificar los factores políticos, ideológicos o culturales que motivan sus estrategias discursivas¹⁶⁰. Leonor defiende la

partido único que se quiso hacer pasar como régimen democrático, tanto en política exterior como interior. *Entre fascistas y cuervos rojos*, México: Porrúa, TEC de Monterrey, 2008, p.78.

158Se puede ampliar esta información en el artículo de Tomás Pérez Vejo, “El exilio republicano español y la imagen de España en México”, *Casa del tiempo*, V.III, nº 24, octubre del 2009, p.118.

159Un ameno y divertido artículo sobre algunas polémicas que se suscitaron entre algunos intelectuales por la llegada de los exiliados y su acogida por el gobierno de Cárdenas es el que escribió Guillermo Sheridan, “Una guerra literaria”, *Vuelta*, año XX, nº230, México, enero de 1996.

160Leonor Sarmiento Pubillones, “Conquering myths: the construction of “Mexico” in the Spanish Republican imaginary of exile”, *Hispanic Review*, nº3, 2000. University of Pennsylvania, Philadelphia, pp. 223-242.

tesis de que si en el México del siglo XVI, la conquista del otro, representada en la figura de Cortés¹⁶¹, define la nación española como imperio, en el 1939 es el México post-revolucionario el que articula el imaginario que los exiliados construyen sobre América. Leonor Sarmiento Pubillones también afirma que en el imaginario de los exiliados se revierte la imagen de conquistador/conquistado, y ejemplifica esta idea con el poema que Pedro Garfias escribió a bordo del “Sinaia” y con un fragmento de la crónica *La esfinge mestiza* escrita por Juan Rejano:

Y tú, México libre, pueblo abierto
al ágil viento y a la luz del alba,
indios de clara estirpe, campesinos
con tierras, con simientes y con máquinas;
proletarios gigantes de anchas manos
que forjan el destino de la Patria;
pueblo libre de México:
como otro tiempo por la mar salada
te va un río español de sangre roja,
de generosa sangre desbordada.
Pero eres tú esta vez quien nos conquistas,
y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!¹⁶²

Yo pensé: la historia se repite. Y volví a pensar ni más ni menos que en los conquistadores. Porque, mientras la gallarda silueta [se refiere al pico de Orizaba] que vieron Cortés y sus gentes seguía siendo la misma, los españoles que ahora la contemplaban eran radicalmente otros. Eran los conquistados de antemano por una tierra libre: obra transformadora del tiempo, que más pronto muda los seres humanos, que la corteza que los soporta.¹⁶³

En mi opinión, se trata de una mera inversión retórica, de un propósito, de una intención brotada de este entusiasmo inicial que la realidad acabaría por desbaratar. Ajenos a la sociedad de acogida y urgidos por la acuciante sobrevivencia en el nuevo medio, los intelectuales olvidaron su

161No sólo la conquista del otro en términos militares, que estaría encarnada por Cortés, como bien dice Leonor Sarmiento, sino la conquista espiritual, encarnada por los evangelizadores. Un interesante estudio sobre este tema entre la numerosísima bibliografía existente es *El continente vacío* de Eduardo Subirats.

162 Así dice el poema completo: “Qué hilo tan fino, qué delgado junco/-de acero fiel- nos une y nos separa/con España presente en el recuerdo,/con México presente en la esperanza./Repite el mar sus cóncavos azules,/repite el cielo sus tranquilas aguas/y entre el cielo y el mar ensayan vuelos/de análoga ambición, nuestras miradas./España que perdimos, no nos pierdas;/guárdanos en tu frente derrumbada,/conserva a tu costado el hueco vivo/de nuestra ausencia amarga/que un día volveremos, más veloces,/ sobre la densa y poderosa espalda/de este mar, con los brazos ondeantes/y el latido del mar en la garganta./Y tú, México libre, pueblo abierto/al ágil viento y a la luz del alba,/indios de clara estirpe, campesinos/con tierras, con simientes y con máquinas;/proletarios gigantes de anchas manos/que forjan el destino de la Patria;/pueblo libre de México:/como otro tiempo por la mar salada/te va un río español de sangre roja,/de generosa sangre desbordada./Pero eres tú esta vez quien nos conquistas,/y para siempre, ¡oh vieja y nueva España”. Pedro Garfias, *Poesías completas*. Madrid, Alpuerto, 1996.

163Juan Rejano, *La esfinge mestiza*, México: Editorial Leyenda, 1945, p.34.

utopía político-culturalista, que al fin y al cabo había acabado siendo un espejismo, y regresaron a las altas torres de la intelectualidad, hogar conocido y siempre acogedor desde el que realizaron una importante labor para la alta cultura mexicana: fundación y colaboración en editoriales, traducciones, investigaciones, trabajo como profesores universitarios...¹⁶⁴

Otra de las cuestiones que debemos tener en cuenta a la hora de analizar el contexto en el que se tuvieron que integrar los exiliados es la “deuda” y el “agradecimiento” hacia el país de acogida y su régimen gubernamental¹⁶⁵. Entre los protagonistas de este encuentro existía un pacto tácito, aceptado por ambas partes como las reglas implícitas del exilio. El escritor Paulino Masip, decía así en su libro mezcla de decálogo, texto programático y carta cómplice, titulado *Cartas a un emigrado español*, publicado pocos meses después de su llegada a México:

En esta casa te dan cobijo y el derecho a sentarte a la mesa. Impertinencia grande sería ponerte a criticar el régimen de comidas o meter baza cuando el marido y la mujer discuten por las cosas que discuten los matrimonios. Un silencio discreto será tu norma de conducta.¹⁶⁶

Pero aquí nos encontramos con un problema de base: la literatura genuina, como cualquier arte, debe ser un espacio de libertad de conciencia, pero este pacto tácito entre “anfitrión y huésped” implica algo más peligroso que la censura, la “autocensura”. Francisco Ayala señalaría este aspecto en su artículo, “¿Para quién escribimos nosotros?”, crítica al nacionalismo “miope” y enfermizo¹⁶⁷ que padecen tanto los españoles como sus países de acogida:

La circunstancia de ingresar en países poco densos y en curso de crecimiento no bastaba, con ser muy favorable, a eliminar por completo los rozamientos y fricciones de toda índole que su

164Citar todas las revistas, librerías y editoriales fundadas y todo su trabajo intelectual en universidades y como traductores sería demasiado extenso. Ofrezco algunas referencias bibliográficas para quien esté interesado en el tema. Fundación y colaboración en revistas: Francisco Caudet, *El exilio republicano en México: las revistas literarias, 1939-1971*. Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992 y Ana González Neira, “Cuadernos Americanos y la bibliohemerografía del exilio”, Tesis doctoral, dir. Dr José Díaz Neiva, San Pablo CEU, 2008. Editoriales y librerías: Magdalena Ordóñez Alonso, Saúl Armendáriz Sánchez, “La aportación de los refugiados españoles a la bibliotecología mexicana: notas para su estudio”, <http://clio.rediris.es/pdf/exilio.pdf>. Labor en el Fondo de Cultura Económica: Max Aub, “Los españoles del fondo”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, junio de 1971. También en *El exilio español en México (1939-1982)*, México: Salvat, Fondo de Cultura Económica, 1982.

165Un artículo interesante sobre el tema es el de Sebastiaan Faber, “Silencios y tabúes del exilio español en México: Historia oficial vs. Historia oral”, *Espacio, Tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea.*, Madrid: UNED, 2005, p. 375.

166Paulino Masip, *Cartas a un emigrado español*, México: Junta de Cultura Española, 1939, p.70.

167“Todos estamos inficionados del mal, pues un mal, y no pequeño, es una ideología cuando han desaparecido ya los supuestos para un progreso basado sobre ella, y sólo le resta la nociva eficacia de las supersticiones...”

incorporación hacía, no previsible, inevitables; y el complejo mental, raíz de los sentimientos nacionalistas, añadiría virulencia a cada pequeño conflicto individual, amargura a cada penuria, al recargar la mínima discordia con el bagaje solemne de bandera, himno, héroes y mártires, padres de la patria, rotas: cadenas, glorias pretéritas, soberanía inalienable, etc, etc.[sic] ¡Si la cortesía lo trata de gratos huéspedes! ¡Qué no serán cuando medien intereses opuestos, competencias, diferendos, envidias, resquemores privados o enconos políticos, cuando surja alguna colisión, algún antagonismo, o cuando, sin eso, sufran menoscabo de sus labios los tabúes colectivos que, por lo común cubren y salvan el resentimiento deparado a cada uno de nosotros por las frustraciones de su vida! Una declaración de “huésped ingrato” amenaza fulminarlos en cualquier momento. Ese amago afecta en mayor proporción al escritor, cuyo oficio se ejerce en la publicidad y que, de un modo u otro, deberá tocar registros de la vida pública, hurgar en las zonas sensibles; y si la ancha comunidad del idioma y la indeterminación del público le permiten soslayar el riesgo, la mezquindad de la posición social reservada al oficio literario, sus parcas o aún miserables retribuciones, sus gajes lamentables, imprimirán en cambio un sello de extrema sordidez a aquellos pequeños conflictos de interés que suelen suministrar ocasión a la tacha de extranjería. Pero lo que más importa es esto: carecerán de soltura y aplomo para abordar los temas concretos relativos a la comunidad, y sólo mediante una gran circunspección se acercarán a ellos.¹⁶⁸

El reflejo exterior de este pacto lo representa el doble gesto del gobierno mexicano: el derecho a la nacionalidad, pero con la restricción del artículo 33¹⁶⁹; es decir, el reconocimiento de que legalmente eran y serían ciudadanos de segunda, pero al menos ciudadanos mexicanos.

1.1. El nacionalismo, religión del Estado.

Hoy resulta una evidencia afirmar que el régimen del Partido Revolucionario Institucional¹⁷⁰ se convirtió en una “perfecta dictadura” disfrazada de democracia. Los restos de su perfecta trama de legitimación, de su perfecto mecanismo de poder aún están presentes en la sociedad mexicana como un lastre, restos de una burocracia oxidada que alcanza a todas las instituciones. La utopía retórico-política de los inicios del régimen, cuyo momento álgido vivieron los exiliados a su llegada durante el régimen cardenista, devino en anti-utopía fósil-burócrata, la dinamicidad del pensamiento utópico se transmutó en óxido de maquinaria inamovible. La nación fue el sustento y el referente de toda esta construcción, nación-identidad que se gestaba, que se discutía en todos los soportes. En las revistas que analizo quedan las huellas; pero vayamos primero al corazón del relato institucional: el

168Francisco Ayala, “¿Para quién escribimos nosotros?”, *Cuadernos Americanos*, vol.XLIII, n° 43, enero-febrero de 1949, p.48.

169Este artículo especifica que los extranjeros no deben inmiscuirse en ningún asunto político del país. Si así lo hicieran, podrían ser expulsados.

170Fundado en 1929 como Partido Nacional Revolucionario, luego Partido Revolucionario Mexicano desde 1938, y finalmente en 1946 adopta el nombre que aún permanece: Partido Revolucionario Institucional.

nacionalismo.

El paradigma de lo nacional ha sido hegemónico en el pensamiento moderno, desde el siglo XVIII se convierte en la nueva religión de los estados modernos en un intento de sustitución del relato hegemónico anterior: el cristianismo. Tomás Pérez Vejo, en su libro *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, se refiere a la nación como una invención colectiva, como una representación simbólica e imaginaria que tiene un anclaje en la realidad social, pero que ese anclaje no es lo que la determina.

Las naciones no son realidades objetivas, sino invenciones colectivas; no el fruto de una larga evolución histórica, sino el resultado de una relativamente amplia invención histórica. Invención histórica que recurre a datos objetivos, rasgos diferenciadores preexistentes, pero que, a pesar de su existencia previa, pueden dar lugar o no a una conciencia nacional. Las naciones no nacen, sino que se crean o, mejor, se inventan. En esta metáfora de cuerpo construido en que descansa la idea de lo nacional, la voluntad cuenta más que la conciencia, y los mitos, las costumbres, las lenguas, la historia, etc. sólo adquieren poder por la repetición, la difusión y, en definitiva, la construcción.¹⁷¹

Como todo mito¹⁷², el nacionalismo posee una función cohesionadora y otra legitimadora; uno de los instrumentos legitimadores más eficaces es disfrazar su naturaleza histórica y política de fenómeno ahistórico y natural, reforzado con la estrategia metonímica y excluyente del grupo en el poder que se convierte en “la patria” misma, no en sus representantes políticos temporales. Si a esto le añadimos un falso origen popular y la noción de “pueblo elegido” con una misión histórica que cumplir, el círculo de legitimidades se hace casi inexpugnable y la defensa retórica de la “patria” se puebla de héroes, mártires y traidores. Los relatos míticos son muy eficaces en este sentido, son tan efectivos que algunos principios¹⁷³ que vertebran el relato mítico que se impuso en la civilización Occidental: la Biblia, han aparecido una y otra vez adaptados a los diversos contextos históricos. En el primer capítulo observamos la adaptación sin mayor trascendencia que realizó Juan Larrea; en el caso del nacionalismo mexicano, la adaptación fue más efectiva: la “familia revolucionaria”, emanación legítima del acto revolucionario y encarnación de la patria, debe continuar un proceso

171 Tomás Pérez Vejo, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1999, p.17.

172 Adopto la definición de “mito” que emplea Pérez Vejo: “Mito” no como falsa creencia, sino como creencia en símbolos santificados por la tradición y por la historia.

173 Pérez Vejo alude a los principios de “pueblo elegido” y mesianismo que vertebran el Antiguo Testamento.

que hunde sus raíces en los inicios de la Independencia y que debe continuarse “ad infinitum”, este proceso sólo puede concluirse cuando se alcance la paz, igualdad y justicia tan ansiadas, es decir, la salvación definitiva. Este movimiento, de raíz eminentemente popular¹⁷⁴, necesita de unos mesías-redentores que lo lleven a cabo. La memoria es imprescindible, los padres héroes y padres mártires antecesores de los caudillos-mesías presentes, deben ser recordados y celebrados en actos públicos, procesiones laicas que recuerden al pueblo su pasado y su futuro aún por escribir. El mayor problema de las religiones en su forma más ortodoxa, sean laicas o divinas, es que son dogmáticas y sus santos y mártires no ofrecen diálogo, así que cualquier crítica puede ser tachada de herejía, con sus múltiples consecuencias.

Edmundo O'Gorman, en un breve y lúcido ensayo que publicó en 1977 con el título de *México: el trauma de su historia*, defiende la tesis de que la construcción de la identidad mexicana parte de una trágica incompreensión entre conservadores y liberales, a la que llama “la encrucijada de Jano”:

He aquí, pues, la conclusión fundamental de nuestro análisis: si bien el problema de identidad de la nueva nación quedó concebido como una disyuntiva entre *dos posibilidades*, la de seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o la de ser, por imitación, como Estados Unidos, lo cierto es que se trata de una disyuntiva entre *dos imposibilidades*: la de la tendencia conservadora, por necesidad ineludible, de atender a las exigencias de un porvenir que se ofrece como alucinante; la de la tendencia liberal, por necesidad, no menos ineludible, de atender a las exigencias de un pasado venerable y venerado. Y fue así que el conflicto conservador-liberal-suceso eje de nuestra historia- encerró la gran cuestión de la identidad nacional en una encrucijada de incompatibilidad entre el pasado y el futuro, monstruosa coyuntura que, por obvia conexión simbólica, creemos poder designar como la “Encrucijada de Jano.”¹⁷⁵

La tragedia de estas imposibilidades fue toda la sangre que se derramó por la intransigencia de unos y de otros. O'Gorman también defiende que la encrucijada se resolvió durante el régimen de don Porfirio, el fallo de este caudillo fue su permanencia ilimitada en el poder. Lo que debería haberse resuelto en una sustitución democrática del presidente desembocó en la Revolución que resucitó la encrucijada sobre la que se intentó construir la identidad nacional. Esta vez le llama la

¹⁷⁴David A. Brading en su libro *Mito y profecía en la historia de México* elige el ejemplo de la represión del zapatismo y del movimiento cristero, dos movimientos populares, por parte de la elite revolucionaria para refutar que la Revolución fuese un movimiento eminentemente popular. México: *Vuelta*, 1988.

¹⁷⁵Edmundo O'Gorman, *México: el trauma de su historia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p.34.

encrucijada de Eris:

Y así fue que la generación que se levantó en armas y derrocó la dictadura creyó asumir el papel de heredera del viejo liberalismo con la obligación de proseguir la santa cruzada contra su tradicional enemigo, pero sin sospechar siquiera que, en realidad, enarbolaba el estandarte conservador.¹⁷⁶

La Revolución, ya con mayúscula, reclama así, además de la infalibilidad en la dirección del destino nacional, la inmortalidad, y la historia de México, sin que importen las mudanzas que traigan los siglos por venir, marchará por la senda de una serie de gobiernos “emanados de la revolución” sucediéndose eternamente, y eternamente en pie de guerra contra unos enemigos internos eternamente engendrados por ella.¹⁷⁷

Aunque sea matizable esta similitud entre conservadores y liberales, me interesa subrayar un aspecto de las observaciones de O'Gorman que considero acertado: la fabricación de enemigos internos y externos para eludir la propia responsabilidad y el de la conversión de una cuestión histórica de divergencia de proyectos en un rasgo esencial de la identidad nacional. Vemos cómo las “dos Españas” tuvieron su correlato mexicano y que la proyección de la que hablé en el anterior capítulo encajaba con esta dicotomía histórica disfrazada de falsa esencia eterna.

1.2. El papel de los intelectuales frente a la sociedad.

¿Cuál era la función de la educación y de los intelectuales en este panorama? El historiador Héctor Aguilar Camín¹⁷⁸ lo resume de este modo: la educación como redención del pueblo y como instrumento del progreso económico, individual y nacional¹⁷⁹; la Universidad y los intelectuales como criaturas ajenas, pero obligadas a la identificación y lealtad con la épica y necesidades del pueblo, cuyas aspiraciones encarna el gobierno.¹⁸⁰ ¿Hasta qué punto se puede ser leal y libre a un

¹⁷⁶*Ibidem*, p.96.

¹⁷⁷*Ibidem*, p.100.

¹⁷⁸“Nociones presidenciales de la cultura nacional”, *En torno a la cultura nacional*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁷⁹Recordemos, por ejemplo, la “cruzada” educadora de Vasconcelos. Una narración amena de la participación de los miembros del grupo Contemporáneos en ésta la encontramos en Guillermo Sheridan, “1921. Espíritus poseídos de divinidad”, *Los contemporáneos ayer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 99-119.

¹⁸⁰Este punto se ejemplifica perfectamente en un fragmento del discurso que pronunció el presidente de la República Manuel Ávila Camacho en un banquete que ofreció a 250 intelectuales mexicanos en un restaurante de la ciudad de México el 25 de noviembre de 1942: “En efecto, un gobierno democrático no tiene derecho a querer que el apoyo de los intelectuales se le depare de un solo golpe, por la sola virtud de su autoridad(...). Por eso mismo, habré de exhortaros más hondamente a que seáis, en cualquier momento, los defensores valientes y decididos de una causa que es toda vuestra: la causa de la libertad(...). Que vuestra obra acentúe incesantemente su acción benéfica aproximándose al pueblo, acogiendo y acrisolando sus entusiasmos y dando una voz genuina a los fervores que yacen inexpressados en la conciencia de la Nación(...). Por exclusivas y personales que sean sus concepciones, todo escritor tiene

mismo tiempo?, ¿esta supuesta lealtad puede acabar imponiendo un tipo de nacionalismo vacío de toda libertad artística, convertido en propaganda, valioso sólo en la destreza formal? Estas cuestiones se dirimen en los debates en torno al nacionalismo y la universalidad.

1.2.a. Nacionalismo vs. Universalidad.

Con motivo de una exposición de homenaje a José Guadalupe Posada celebrada en ciudad de México en 1943, la revista *El Hijo Pródigo* decidió publicar un artículo sobre el artista. El director de la revista, Octavio G. Barreda, le pidió a Federico Gamboa que lo escribiera, pero debido a que a éste le fue imposible colaborar, se lo encargaron al exiliado Ramón Gaya, quien redactó una nota “deliberadamente escrita en un tono casi poemático de pequeña prosa lírico-novelesca”.

En su figura hay algo incluso de mujer, de mujer valiente, de genial cocinera, de repostera burda. Su obra tiene mucho de amasijo succulento, de carnitas, de fritanga. Y donde él trabajara debió convertirse un poco en tortillería o molino de nixtamal(...). No es un artista, sino un plástico simplemente, un gráfico. Es un tipógrafo. Es un taquígrafo también. Y un repórter, claro que un repórter excepcional.¹⁸¹

El artículo causó enorme revuelo, inmediatamente surgieron las críticas encabezadas por Diego Rivera, quien incluso pidió que se le aplicara el artículo 33, que cumplía de este modo su peor cualidad: la de arma arrojadiza¹⁸². Octavio G. Barreda, junto a un grupo de escritores y artistas, entre los que se encontraban Xavier Villaurrutia, José Bergamín y Álvaro de Albornoz, le ofrecieron un homenaje de apoyo. Así se expresó Ramón Gaya en las palabras que les dedicó:

Sólo un analfabetismo mental pudo equivocarlo todo al extremo de recordarme la generosidad del suelo mexicano para con un buen trozo de España, sin comprender que mi mayor forma de agradecimiento al país que supo abrir sus puertas a lo que quedaba de una magnífica derrota, ha sido el no sentirme aquí extranjero, no adulándolo y entregándole sin reserva alguna, es decir, noblemente, lo que al otro lado del mar había sido más estimado en mí.¹⁸³

Gaya sufrió en sus propias carnes las consecuencias de un nacionalismo totalitario que asignaba a los artistas el papel de voceros y constructores de la nación y pedía a los extranjeros que

irrevocablemente, una profunda misión social”. *Letras de México*, vol. VI, n°24, 15 de diciembre de 1942, p.8.

181Ramón Gaya, “El grabador Posada (1852-1913)”, *El Hijo Pródigo*, vol.I, n°1, 15 de abril de 1943, p.56.

182Otra sonada polémica en torno al mismo tema fue la que se produjo con el estreno de *Los olvidados* de Buñuel en 1950, cuya proyección se suspendió inmediatamente por las protestas que causó.

183Ramón Gaya, “Palabras de Ramón Gaya”, *Letras de México*, vol.IV, n°6, 15 de junio de 1943, p.7.

no violaran su pacto implícito de no inmiscuirse en cuestiones nacionales. El nacionalismo había encumbrado a José Guadalupe Posadas a su santoral laico y Gaya había cometido, sin saberlo, una herejía.¹⁸⁴. Estas manifestaciones nacionalistas venían de lejos, en los años 20, en plena época post-revolucionaria, se habían sucedido varias polémicas: en 1923 la del Congreso de Escritores y Artistas organizado por Vasconcelos; en 1925 la de los “viriles” y “afeminados”; en 1932 la de los “nacionalistas” y los “cosmopolitas”¹⁸⁵. Estos tres momentos sintetizan todo un ambiente de discusiones, proclamas y acusaciones que agitaban al mundo intelectual de aquel tiempo. En esta época se asoció el término “cosmopolitas” al grupo que se articuló en torno a la revista *Contemporáneos*¹⁸⁶, llamado “grupo sin grupo” o “unión de individualidades”, quizá lo que verdaderamente les unía era esta defensa del “cosmopolitismo”, su concepción del arte como terreno de libertad que debía salvaguardarse de pugnas políticas y mucho menos adscribirse ciegamente a una ideología totalitaria y limitadora cuyo único camino a seguir era la propaganda. Guillermo Sheridan escribe al respecto: “cerrarse sobre sí mismo, llevaría al país -o al menos a sus intelectuales- al orgullo, la vanidad, la autocomplacencia que se desprende de dictar las propias reglas del juego”. Estos intelectuales defendían una fructífera simbiosis entre lo universal y lo

184El rol de los intelectuales fue protagónico en la construcción de los estados modernos, cuyo relato primordial ha sido el del nacionalismo. Ya vimos el papel principal que se les asignó en el Frente Popular en un momento en el que se recurrió al nacionalismo como estrategia de movilización. Evidentemente, se trata de un fenómeno global de la sociedad occidental, no de un caso propio de España y de México, aunque cada país posea sus peculiaridades.

185En el congreso de Escritores y Artistas de 1923 se discutió sobre las relaciones entre el arte y la patria, rechazando todo arte que no fuera comprometido, incluso se formó una ligazón corporativa de artistas con esta ideología que sólo duró hasta que Vasconcelos salió de la Secretaría de Educación Pública. El enfrentamiento entre “viriles” y “afeminados” se articuló en torno a unas publicaciones de Julio Jiménez Rueda y Francisco Monterde y otros escritores en el *Universal Ilustrado* entre noviembre de 1924 y febrero de 1925, en las que comparaban la literatura soviética, volcada en la construcción del régimen, y la literatura mexicana que no se empleaba a fondo en su labor nacionalista, tachándola de “afeminada” frente a la “virilidad” de la rusa. La polémica de 1932 también se articuló en torno a una encuesta del *Universal Ilustrado*: “¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?”, el periodista Alejandro Núñez Alonso preguntó a los *Contemporáneos* sobre el asunto y manipuló la encuesta para crear polémica, (marzo de 1932, n°775). Para ahondar en el tema puede consultarse el libro de Guillermo Sheridan, *México en 1932: La polémica nacionalista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Yo lo he consultado en la tesis de doctorado que presentó en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1998 con el título de *Nacionalismo y literatura en México: la polémica de 1932* (estudio y documentos). Se trata de un debate intelectual que tiene un trasfondo político, elegir a Rusia como ejemplo a seguir no fue una comparación gratuita, muchos de los defensores de este nacionalismo pertenecían al partido comunista, como Diego Rivera.

186*Contemporáneos* se publicó de 1928 a 1931. Respecto a este “grupo”, Sheridan escribe: “Los *Contemporáneos* es un lugar imaginario en el que coincidieron diversos discursos y maneras de ejercer el quehacer literario y cultural entre los años de 1920 y 1932 y alrededor de un cierto número de empresas como revistas, grupos de teatro y sociedades de conferencias. Son una cinta de Moebius, una intencionalidad en constante formación y en constante crisis. Existen más como una azarosa concatenación de voluntades críticas que como un designio literario programático”, *Op. Cit.*, p.11.

particular, no concebían que tuvieran que defender su mexicanidad, porque se trataba de una evidencia, su escritura era naturalmente mexicana, pero tendía hacia un horizonte de universalidad y conversaba sin prejuicios con toda obra de calidad, fuera mexicana, francesa, española o rusa. Defendían un arte en el que la única frontera fuera la calidad, al que no le hiciera falta un absurdo sistema de visados ideológicos para viajar de país en país.

¿Qué acabó sucediendo con aquel nacionalismo totalitario, entusiasta y juvenil que exigía una adscripción sin “peros”?, sólo quedó la retórica, justicia e igualdad para los reinos de las nubes dialécticas.

El movimiento de la historia en México hacía imperativo que se planteara la necesidad de concebir un destino nacional que incluyera a las clases más castigadas y que tal destino debía rodearse de nuestros propios valores para justificar su concepción. Sin embargo, nuestro nacionalismo, en la misma medida en que fue capaz de crear la imagen de ese destino, fue desentendiéndose de la urgencia necesarísima de su implementación. Nuestro nacionalismo comenzó a convertirse en objeto de exportación: el nacimiento de una nueva retórica artística y literaria comenzó entonces a someterse a un destino que hoy, con sus variantes, parece generalizarse: el conjunto de obras y teorías que satisfacen las necesidades ideológicas de una clase media intelectual, la justificación de su tirada, y la concelebración de su llegada al poder que, casi por sistema, ha logrado evadir aquello que en principio motivara todo: la integración de las clases más bajas a los sistemas de producción cultural y material.¹⁸⁷

1.2.b. Los intelectuales se posicionan.

La revista *El Hijo Pródigo* es un claro ejemplo de esta pugna; “heredera ideológica” de la revista *Contemporáneos*¹⁸⁸, nació -como ya dije en el capítulo uno- como contrapunto a *Cuadernos Americanos*, publicación con la que estaba en desacuerdo por su tendencia utópico-mesiánica americanista y por su carácter sociológico en el que la literatura quedaba relegada a un papel secundario¹⁸⁹. Otra de sus máximas y motivos iniciales fue revalorizar el papel del intelectual

¹⁸⁷*Ibidem*, p.349.

¹⁸⁸Aunque del grupo de contemporáneos sólo colaboran Villaurrutia, Ortiz de Montellano, Owen y con una sola colaboración Torres Bodet, Jorge Cuesta y Pellicer, sus ideas estéticas están presentes.

¹⁸⁹Así escriben con ironía en un editorial: “Desde esta apacible, indolente y tropical América española es casi imposible tener cabal conciencia de la tremenda conflagración del mundo. El *dolce far niente* de nuestras instituciones (llamémoslas así), de nuestros climas, de nuestros espectaculares volcanes en erupción, de nuestras divertidas luchas políticas, de nuestras románticas relaciones humanas, nos embota el entendimiento y el alma. No sólo no nos deja contemplar la crudeza y amplitud del conflicto, sino que también nos enciende la imaginación, haciéndonos creer firmemente que somos ya los elegidos de Dios y que ha llegado la hora santa de nuestro palúdico continente, el momento sublime en que se abre de nuevo -o por primera vez- el verdadero paraíso, el edén anhelado siglo tras siglo por la humanidad(...). Y es tal nuestra holgura (...) que hasta muchos extranjeros que recientemente han llegado a refugiarse entre nosotros, se contagian y acaban por tener como evidente e inevitable el futuro esplendoroso de este

comprometido a través de su trabajo, no a través de la militancia acrítica. Eran conscientes de que no podían permanecer en su “torre de marfil”, pero esta decisión no implicaba una renuncia a la crítica ni una salida tumultuosa a las calles, sino la acción en lo que les correspondía como intelectuales: el arte como reflexión crítica. Evidentemente, donde con mayor claridad se refleja esta toma de postura es en los editoriales, divididos en dos partes: “Imaginación y realidad”, en ellos no sólo realizan críticas y defienden su papel, sino que lanzan propuestas para la mejora de la cultura en el país¹⁹⁰, aunque siempre con una predilección hacia el mundo del libro.

Los exiliados, agotados por la tragedia, obsesionados por su propio nacionalismo y las nuevas proyecciones de éste que les sugería la tierra americana y, conscientes del pacto de silencio que exigían muchos de sus anfitriones y se exigían ellos mismos, apenas se inmiscuyeron en estos debates identitarios. Casi como anécdota aparece en el editorial del nº126 de *Letras de México* una respuesta del editor a Juan Rejano, que en una carta había expresado su temor a que por causa “de un nacionalismo mal entendido”, la revista cerrase sus columnas a las colaboraciones de escritores extranjeros, a lo cual responde el editor:

Con este motivo queremos declarar públicamente que *Letras de México* es el órgano literario de los escritores libres que radican en nuestra patria. (...) Ignoramos e ignoraremos siempre cualquier distinción que no radique en la calidad y en la responsabilidad moral del escritor.¹⁹¹

El debate en torno al nacionalismo contenía, a veces implícitamente y otra explícitamente, un debate en torno al papel que el intelectual debía asumir en la sociedad. Como acabamos de ver, el equipo de redacción de *El Hijo Pródigo* establece desde el primer número su tendencia, dejando claro que aceptan su compromiso social, pero como críticos de la sociedad, no como ideólogos del nacionalismo. Los exiliados sí participaron asiduamente en estos debates desde las páginas de las revistas, incluso en *Cuadernos Americanos* se organizaron dos mesas redondas para discutir sobre

valle, ya no de lágrimas sino de sonrisas y dulzuras”, vol. II, nº8, 15 de noviembre de 1943, p. 69.

¹⁹⁰Sobre la creación de museos (núms. 3, 10); la industria del libro en México y el apoyo del Estado (núms. 7, 9, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 29, 33, 40, 42); la Biblioteca Nacional (nº16); educación (nº12); la situación del teatro (núms. 2, 11, 15, 14, 35, 38, 46); la radio (nº13), cine (nº36), alfabetización (nº31); defensa del arte (núms. 1, 3, 5, 6, 18, 23); homenajes: Chávez (nº28), Antonio Caso (nº37), López Velarde (nº39); fin de la guerra y necesidad de examen de conciencia colectivo (núms. 25, 26); críticas: nacionalismo (nº30), críticos (nº34), utópicos (nº8).

¹⁹¹Editorial, “Respuesta a Juan Rejano”, *Letras de México*, vol.V, nº126, 15 de agosto de 1946, p.313.

este tema¹⁹², en las que intervinieron Jesús Silva Herzog, José Gaos, Mariano Picón-Salas, Juan Larrea, José Medina Echavarría y Alfonso Reyes (sólo en la segunda mesa). Curiosamente, en estas mesas, los intelectuales hispanoamericanos adoptaron posturas más idealistas que los intelectuales españoles, con la excepción de Juan Larrea y sus pensamientos de “altos vuelos”. Jesús Silva Herzog apostaba por un intelectual íntegro, fiel a sus principios que conserve su fe en la construcción de una nueva morada más justa y feliz para el hombre. Mariano Picón-Salas cree en la acción política de los intelectuales, pero éstos deben adaptarse a los reajustes culturales que exigen los nuevos fenómenos sociales para recuperar su prestigio perdido debido a su excesiva especialización y a su desatención de las necesidades del pueblo. Alfonso Reyes apuesta por un intelectual-mesías-director que sea el que maneje las riendas éticas de la sociedad para que no caiga en el caos y que con su sacrificio salve los valores supremos del hombre y lo conduzca hacia su destino de igualdad y justicia que tendrá lugar en América, “último reducto humano”. Gaos defiende que el intelectual debe dedicarse a su labor y que su relación con la política debe ser pensar ideas políticas, no ejecutarlas. Medina Echavarría opina que el mayor problema del intelectual es que se hace demasiadas ilusiones sobre sí mismo y su capacidad directriz, el intelectual debe ser un ciudadano más entre otros, dedicado a su profesión; sólo algunos intelectuales con dotes especiales pueden inmiscuirse en política en situaciones extraordinarias, transfiriendo sus energías a este campo en detrimento de la labor intelectual. Larrea realiza una interpretación mística de la labor social del intelectual, él es como los ojos que dan la luz al cuerpo social, un ser autónomo, para lo que debe renunciar a apetitos inmediatos, ser incorruptible espiritualmente y con vocación de transparencia; es el mesías liberador, el Prometeo que lleva la luz a los hombres y los conduce por el camino de la perfección espiritual. El caso de Larrea no es

192“Lealtad del intelectual (mesa rodante)”, vol.XV, nº3, mayo-junio de 1944, pp.32-48; “¿Independencia?, ¿comunidad social? (mesa rodante)”, vol.XVII, nº5, septiembre-octubre de 1944, pp.97-120. Otros: en *Cuadernos Americanos*: Jesús Silva Herzog, “Deberes del intelectual mexicano contemporáneo”, vol.XXXVI, nº6, noviembre-diciembre de 1947, pp.62-69; Jaime Torres Bodet, “Misión de los escritores en la organización de la paz”, vol.XI, nº3, mayo-junio de 1945, pp.7-15; Alfonso Reyes, “Exhortación a los escritores”, vol.V, nº5, septiembre-octubre de 1942, pp.7-13. En *Letras de México*: José Medina Echavarría, “Responsabilidad de la inteligencia”, vol.III, nº8, 15 de agosto de 1941, pp. 1, 2; José Bergamín, “El santo oficio del escritor”, vol.IV, nº8, 15 de enero de 1943, pp. 1,2; “Testimonios [Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado]”, vol.IV, nº9, 15 de septiembre de 1943, p.3.

exceso de ilusión, es ceguera poética elevada a la décima potencia; y aunque no todos los intelectuales padecían esta ceguera aguda, el exceso de ilusión y optimismo en sí mismos y en su papel rector estuvo presente en el ambiente, como un “virus” de época que afectó, en mayor o menor medida, a muchos de ellos.¹⁹³

1.3. Visiones de México: mestizaje y mundo indígena.

Los textos en los que los exiliados escriben directamente sobre la realidad social mexicana, intentando apartar el tamiz de lo español proyectado a la tierra hispanoamericana, son escasos en estas publicaciones. En este caso no se trata de la perspectiva, es evidente que un escritor no puede apartar su bagaje cultural momentáneamente, como quien se quita el sombrero y lo deja en un perchero; sino del enfoque y de la intención: el enfoque dirigido hacia la realidad mexicana y la intención de comprender una realidad nueva, coincidente en ciertos aspectos, pero diametralmente opuesta en otros. Los exiliados, observadores occidentales, no sólo se encuentran con un país mestizo e indígena, sino con que estos rasgos raciales se han convertido en parte de la retórica nacionalista.

En la revista *Letras de México* aparece incluido un fragmento del libro de D.H. Lawrence *Mañanas de México*, titulado “Indios y diversiones”¹⁹⁴. En este fragmento, en el que Lawrence

¹⁹³Mark Lilla en su libro *Pensadores temerarios* analiza la tendencia “filotiránica” de muchos de los intelectuales europeos del siglo XX. El epílogo lo titula “la seducción de Siracusa” en referencia a los dos viajes que Platón hizo a Siracusa ante el llamado de su discípulo Dión, asegurándole que el nuevo gobernador de Siracusa, Dionisio el Joven, estaba interesado en la filosofía. A diferencia de Platón, que al llegar a Siracusa comprendió que su viaje había sido en balde, porque Dionisio sólo era un tirano con pretensiones filosóficas, algunos intelectuales del siglo XX sí apoyaron a regímenes tiránicos (Heidegger, Sartre...), tras intentar buscar razones históricas que no logran explicar por completo la prolijidad de este tipo de intelectuales, acaba atribuyendo su origen a fuerzas mentales, a su propio demonio interior: la seducción de la idea. “Es difícil encontrar un siglo en la historia europea mejor diseñado, que el último para excitar las pasiones del pensamiento y llevarlo al desastre político. Las doctrinas del comunismo y el fascismo, del marxismo en todas sus barrocas mutaciones, del nacionalismo, del *tiers mondisme*- en ocasiones animadas por el odio del poder despótico- fueron capaces de generar feroces dictadores y de cegar a los intelectuales ante sus crímenes. Es posible concebir estas tendencias como parte de un gran relato histórico al que atribuir una gran fuerza externa capaz de alimentar tanto los acontecimientos como sus interpretaciones. Por mucho que se reflexione sobre estos motivos, todavía estamos lejos de entender el conflicto que los intelectuales europeos mantuvieron consigo mismos y las estratagemas que utilizaron para mantener sus ilusiones”. Barcelona: Debate, 2004, p.182. Esta actitud que Mark Lilla estudia en algunos intelectuales europeos también podría aplicarse a algunos intelectuales hispanoamericanos del siglo XX. En general, entre la intelectualidad, independientemente de su latitud, siempre existe el peligro de la “seducción de la idea”, aunque como vemos, algunas variantes de esta seducción son más peligrosas que otras.

¹⁹⁴Lawrence, D.H., “Mañanas de México. Indios y diversiones”, *Letras de México*, vol.V, n°2, 15 de febrero de 1941,

compara las diversiones de un hombre occidental -eligiendo como ejemplo una obra de teatro-, con las diversiones de los indígenas -eligiendo como ejemplo las danzas-, el autor llega a afirmar que el hombre occidental siempre se ha enfrentado al mundo indio con sentimentalismo o con desprecio y que los dos modos de conciencia son diferentes y fatales¹⁹⁵.

Letras de México publica una réplica de Juan Ramón Jiménez a un artículo que José Revueltas escribió para la revista *Repertorio Americano* en mayo de 1942, titulado “América sombría”. Juan Ramón Jiménez defiende su actitud ante el indigenismo de Pablo Neruda y niega que haya algún sustrato de pensamiento colonial en su opinión sobre el poeta chileno, cuya actitud indigenista considera como falsa y artificial.

Pablo Neruda, sujeto principal de su artículo para usted, no para mí, no fue siempre lo indijena que ahora pretende ser y que lo es y no lo es. El suyo es un indigenismo aprendido en una experiencia internacional viajera. El indio natural puede y debe seguir siéndolo, si quiere, con absoluta pureza; pero yo no acepto, como expresión indijena esencial, el indigenismo artificial americano que hoy lo invade todo por aquí; como no creo que el jitanismo de García Lorca sea expresión esencial española popular.¹⁹⁶

Juan Ramón Jiménez también critica la actitud de algunos “indigenistas” que tras su discurso esconden el ansia egoísta de que las culturas indígenas permanezcan sin cambios, no como defensa ante injerencias externas que violenten su cultura, sino como delectación romántica.

¿Y por qué un indijena no puede salvar y salvarse, libertar y libertarse; no puede ser completo y consciente, salirse del pantano y de la sombra? ¿O es que queremos al indio como un espectáculo detenido, estancado en su mal momento, el indio sufrido sólo por él y gozado sólo por los otros, por nosotros?¹⁹⁷

pp.5,6.

195En la misma dirección, el filósofo Eduardo Subirats en el prólogo de *El continente vacío*, en el que relata su visita a la iglesia de San Juan Chamula junto a varios académicos que iban a participar en el Seminario “Amerindia hacia el Tercer Milenio” que se celebró en San Cristóbal de las Casas en 1992, al observar a uno de ellos, que se soltó el pelo, se quitó los zapatos y empezó a imitar a los chamulas como si fuera uno de ellos, realiza esta acertada reflexión: “Que una mirada europea pretenda saltar de inmediato a un mundo ajeno, sin tener en cuenta que la distancia es siempre y a pesar de todo lo que define constitutivamente su mirada, resulta algo bochornoso. Siempre, claro está, que la tierna mirada no esconda, al mismo tiempo, una intención amenazadora, seguida de la consabida conciencia trágica. Fue efectivamente amenazadora esa mirada en los relatos de misioneros y soldados del período colonial. Y si hoy resulta penosa es porque de alguna manera sabemos que la mirada efectiva que la civilización posindustrial dirige a estos márgenes de su discurso histórico es la de una indiferencia plenamente académica, mezclada con el candor banal del paquete turístico” *Op. Cit.* p.18.

196Juan Ramón Jiménez, “¿América sombría?”, *Letras de México*, vol.IV, nº10, 15 de octubre de 1943, p.5. Carta publicada anteriormente en *Repertorio Americano*, agosto de 1943.

197*Ibidem*, p.9.

Esa actitud existe, ciertamente, pero el indigenismo no sólo es esto. Palabra ambigua, equívoca, cajón de sastre que se presta al ensalzamiento y al menosprecio injustificados, y a la instrumentalización política interesada, el “Indigenismo”¹⁹⁸ es un movimiento que surgió en las primeras décadas del siglo XX, en el que confluyeron “la preocupación por la identidad nacional con el interés por las culturas exóticas”. El desencanto por la civilización occidental lleva a muchos autores a buscar valores en otras culturas y a defenderlas. En América coincide con la indagación identitaria que conlleva una preocupación por lo autóctono, acompañada de una tendencia hacia lo telúrico y lo regional. Desde el poder se propagó un discurso indigenista que quedó eternizado en los murales que decoran las edificios institucionales: indigenismo de pasado glorioso, de indios heroicos y colonizadores rapaces sin mayores complejidades; completado con el discurso del mestizaje como esencia identitaria, crisol milagroso que unificaba las diferencias abismales con el sólo hecho de nombrar la palabra mágica: “mestizaje”. A su vez nació el importante movimiento indigenista que sentó sus bases en el Primer Congreso Internacional de Pátzcuaro en 1940, donde se esboza este principio básico: “la igualdad de derechos y oportunidades para todos los grupos de población americana”, principio de difícil consecución que aún no se ha logrado. Con este fin se creó en el Instituto Indigenista Interamericano con sus respectivos institutos en diferentes países, en México se encargó de esta institución Manuel Gamio con el antropólogo exiliado Juan Comas como uno de sus más importantes colaboradores.¹⁹⁹

198Para mi definición me baso en la acepción expuesta por J.L. Abellán en su libro *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2009.

199Se ha criticado la labor de esta institución desde diferentes posiciones: unos la acusan de querer retroceder al indio a su situación precolombina, al respecto respondió Juan Comas: “Existe un sector que, por desconocimiento del problema o deseo voluntario de tergiversarlo, clama contra el indigenismo, afirmando que sus defensores tratan simplemente de retroceder al indio a su situación precolombina, desterrando cuanto de Cultura Occidental posea hoy... En una palabra: enfrentan Indigenismo e Hispanidad, dando a ambos un sentido erróneo. Ningún indigenista consciente, y menos el indigenismo como doctrina continental han perseguido tal finalidad. El indigenismo intenta mejorar la suerte de treinta millones de seres, cuyo problema socio-económico, cultural y político es distinto del que confronta la masa de población no india de las naciones americanas y, por tanto, no puede resolverse con la aplicación de las leyes generales”. “Panorama continental del indigenismo”, *Ensayos sobre indigenismo*, México D.F.: Instituto Indianista Interamericano, p.272. En años más recientes se ha criticado este indigenismo por lo contrario, por “desindianizar” al indio, un claro ejemplo es el libro *México profundo, una civilización negada* de Guillermo Bonfil Batalla: “El fin último no está en duda, ni el indigenismo contradice nada el proyecto de país que la revolución triunfante ha ido cristalizando: se trata de incorporar al indio, es decir, desindianarlo, hacerlo perder su especificidad cultural, histórica”, Grijalbo, Conaculta, México, 1987. Entre estas dos posiciones existe todo un mundo de literatura sobre el asunto, yo sólo me puedo detener en esbozar este complejo tema que se debatía en el México Post-revolucionario y que aún es un tema pendiente en nuestros días. Lo que sí tengo que señalar como un error de base es considerar que en México existe una

Los exiliados adoptan el discurso oficial del mestizaje como esencia de México. Juan Larrea titula a la crónica que escribió a su llegada al país *La esfinge mestiza*, sintetizando en el título la esencia mestiza de México con la sensación del poeta al arribar a un lugar aún misterioso para él, lleno de enigmas que a través de su escritura intentará desentrañar. Un fragmento de esta crónica se publicó en *Letras de México* con el título de “Las nubes de México”:

¿Qué es México? Dos sangres vinieron a confluír aquí: una de ellas cedió al impulso de la otra, y entonces se dijo como en una sagrada profecía: nacerá un nuevo pueblo. ¿Nació ese pueblo, en realidad? ¿Han llegado esas dos sangres a fundirse, a ser una sola? He aquí lo que yo puedo decir: entre esas dos sangres está México. Entre esas dos sangres se levanta esta esfinge, en cuya frente es difícil adivinar los destellos. Otros vendrán, acaso que sepan arrancarle su secreto. Yo miro, soñando, el paso de las nubes frente a mi ventana, y dejo que mis preguntas cabalguen sobre ellas, con una candorosa desesperanza...²⁰⁰

También en *Letras de México* se publicaron varios de los apuntes impresionistas que José Moreno Villa escribió como indagación intuitiva a su llegada a México y que más tarde recogería en los libros titulados *Cornucopia de México* y *Nueva Cornucopia Mexicana*²⁰¹. En el texto “Impresiones sobre México”, en el fragmento subtítuloado “El hombre acurrucado”, Moreno Villa se fija en la figurilla que se vende en tantas tiendas y mercados del indio sentado sobre sus talones y la dota de un carácter simbólico, la figurilla representa para él toda una concepción vital que poseen los indios, totalmente contrapuesta al espíritu occidental:

Europa no puede ser quietud ni pasividad. Todo europeo es un foco más o menos grande de ebullición. Busca sin cesar la mejora de su situación y de los útiles y herramientas para la vida. Y quien dice Europa o europeo, piensa en su civilización(...). Es decir, lo contrario de acurrucarse, amodorrarse o hundirse en la pasividad. (...)Y diría que aunque se levante el hombre acurrucado, y se decida a trabajar, lo hará sin convencimiento. Podrá llegar a convencerse de que sin trabajo se muere de hambre, pero no de que el trabajo reporta algo más que pan.²⁰²

Moreno Villa en sus dos libros de crónicas alude en varias ocasiones al problema de integración y convivencia de las diferentes “razas” que existen en México y ve en el mestizaje la

cultura auténtica y otra inauténtica, me da igual que se considere auténtica la hispánica e inauténtica la indígena o viceversa.

200 Juan Rejano, “Las nubes de México”, *Letras de México*, vol.V, nº115, 1 de septiembre de 1945, p.132.

201El libro *Variaciones sobre tema mexicano* que publicó Luis Cernuda en 1952, también podría considerarse una crónica poética. El poeta dialoga con su alma a través de diferentes escenas y paisajes mexicanos.

202José Moreno Villa, “La visión de un país”, *Letras de México*, vol.II, nº2, 15 de febrero de 1939, pp.8, 9.

respuesta a este problema: “El mexicano tiene que salvar al premexicano, traerlo a sí, sentarlo a su mesa de comer y a su mesa de estudiar”. El “ser mexicano”, según Moreno Villa -y según el discurso oficial- es el “ser mestizo”. Con esta afirmación está negando al indio, piensa que su supervivencia, que su integración en México, depende de su absorción; habla del “premixicano” como de un elemento pasivo que tiene que ser “traído” y “sentado” y “salvado”. En el mismo texto, en el breve fragmento que aparece con el subtítulo “Pinceles y palabras”, Moreno Villa considera a Diego Rivera como el intérprete pictórico de México, indicio de que Moreno Villa está interpretando la realidad en clave del discurso nacionalista en auge, porque no debemos olvidar que Diego Rivera era un gran pintor, pero también era un gran propagandista. La visión del indio de Moreno Villa se completa con el tópico de su tristeza congénita²⁰³. El indígena, héroe o elemento paisajístico, pasado vivo o presente inerte que debe ser redimido, así lo observan la mayoría de los intelectuales, casi nunca como sujeto, sino como “objeto de salvación”. Una vez más la mirada de muchos intelectuales se empañó con el tentador vaho del gesto mesiánico.

José Herrera Petere trata con mayor profundidad la problemática del indígena en su relato “El indio enigmático y solo”; el autor intenta asumir la realidad de su país de acogida e indagar en su problemática, exponiendo en su relato una de las cuestiones que perturba la memoria colectiva: la identidad del mexicano y su relación con la destrucción y supervivencia de la cultura prehispánica. En muchos de los relatos de ciudad de estos años aparece como contrapunto, implícito o explícito, el campo. El relato de Herreta Petere está focalizado en un indio que viene del campo, de un pueblito del Estado de México, a la ciudad para vender unas gallinas. En su camino hacia la urbe, el narrador describe, a través de la mirada del indio, la ciudad en una de sus etapas de apogeo expansivo. El indio observa la presa, cruza el acueducto, toma el tranvía y llega a una ciudad que reclama su modernidad a base de construcciones de rascacielos de “estilo norteamericano”. En esta sinfonía de la ciudad, nuevos acordes se van creando sobre una melodía que se desvanece, los

²⁰³Se considera a Alexander Von Humboldt como el creador de este tópico, en *Letras de México* se publica el texto en el que Humboldt alude a esta “falta de alegría natural” de los indios: “Ensayo político sobre el reino de la Nueva España”, vol. III, n°4, 15 de abril de 1941, pp.1,2.

rascacielos sustituyen a las casas coloniales que poco a poco se van hundiendo en el lodo. En el campo, el indio es parte del todo que forman la tierra y el ser humano y, a pesar de su miseria material, no sufre un rechazo tan cruel ni pierde su dignidad con tanta frecuencia como en la ciudad. Pero el indio no sólo recorre el espacio exterior, aparentemente horizontal, sino el espacio interior, vertical, de esas nuevas construcciones llamadas rascacielos, generalmente de capital extranjero. Aquí la jerarquía queda marcada inflexiblemente:

La Sociedad de Construcciones S.A., estaba dirigida por un norteamericano, subdirigida por un alemán, gerenteada por un italiano, subgerenteada por un español, secretariada por un mestizo claro, el ingeniero Barragán, mecanografiada por dos mestizos oscuros y vigilada por un indio, que era el portero.²⁰⁴

De forma caricaturesca nos presenta José Herrera Petere esta jerarquía, aludiendo a los comportamientos estereotípicos asignados a las diferentes nacionalidades: el pragmatismo del norteamericano, la disciplina del alemán, la creatividad del italiano y la desidia del español, los mexicanos mestizos y el indio.

-Hace falta más actividad- decía en este momento el director norteamericano.
-Hace falta más método- decía el subdirector alemán.
-Necesitamos encontrar nuevos procedimientos- decía el italiano. El español, los mexicanos mestizos e indios no decían nada; esperaban únicamente que llegase el fin de mes para cobrar.²⁰⁵

El indio no sólo es un elemento hostil en ese territorio, sino exótico, “pintoresco”, como le llaman “la colección de señores norteamericanos muy importantes” que llega al edificio. Otro elemento que se asocia con los indios y su marginalidad es el alcohol. El indio Jerónimo, cuyo apellido aristocrático, *de Heredia*, roza la ironía trágica, toma pulque para celebrar (el paso por la basílica de los Remedios, su llegada a México, la venta de las gallinas, el descubrimiento de la ciudad que emerge), también para “tomar valor” y como consuelo ante el rechazo de los otros. Cuanto más bebe, más nítidamente se va perfilando la profecía de la ciudad emergente; en este relato el alcohol no sólo es una huida, sino un viaje a los estratos más profundos de su memoria mítica, la memoria del origen. Así concluye el relato:

²⁰⁴José Herrera Petere, “El indio enigmático y solo”, *Letras de México*, vol.III, nº15, 15 de marzo de 1942, p.10.

²⁰⁵*Ibidem*, p.10.

Después quedó tendido bocarriba en el suelo. Por entre las nubes salió el sol; lo miraba con sus ojos de un negro mate sin pestañear. Los pies de los transeúntes casi le rozaban la cara; sobre el asfalto mojado flotaba un ligero vapor. O tal vez era el aliento de Huitzilopochtli.²⁰⁶

Estos textos no dejan de ser “excepciones que ponen a prueba la regla”, miradas peregrinas sobre una nueva realidad ajena, tamizada con la máscara del nacionalismo entusiasta que inventaba una realidad a la medida de sus necesidades y proyectos. Fue en el campo de la alta cultura donde el diálogo fue más fluido, sobre todo en la filosofía, donde la influencia de José Gaos fue central en los debates de aquella época.

2. La construcción de la identidad desde el discurso filosófico.

2.1. José Gaos. Ruptura y continuidad de una filosofía nacional.

José Gaos publica una reseña del libro de Samuel Ramos *Hacia un nuevo humanismo* en *Letras de México* con el título “El “hacia” de Samuel Ramos”.

Ajuste de cuentas con la filosofía actual para...pasar, sin el embarazo de cuestiones previas, definitivamente a la propia. Por eso en el título del libro me ha parecido más importante el “hacia” que los demás términos, y por eso he puesto a este artículo el título que habrá sorprendido al lector (...). El acontecimiento que es este libro de Ramos está, en suma, en su significación decisiva en cuanto al punto a que ha llegado la asimilación de la filosofía actual por México(...). Por lo tanto, éste se halla en el trance y en el deber de superarse hacia un pensamiento de sí propio.²⁰⁷

Este “hacia” permea gran parte de las creaciones humanísticas de la época: el arte, la literatura, la historia y la filosofía. Tanto en *Letras de México* como en *Cuadernos Americanos*, los escritos sobre el nacimiento y la pertinencia de una filosofía hispanoamericana son numerosos, dos figuras se destacan por el número de sus colaboraciones y el tema de ellas: José Gaos y Leopoldo Zea. En *El Hijo Pródigo* Leopoldo Zea participa esporádicamente con un solo ensayo dividido en dos partes titulado “Esquema para una historia de la filosofía”²⁰⁸ y con algunas reseñas; Gaos sólo aparece en un debate colectivo en torno a San Juan de la Cruz²⁰⁹, incluso el director, Octavio G.

²⁰⁶*Ibidem*, p.11.

²⁰⁷José Gaos, “El “hacia” de Samuel Ramos”, *Letras de México*, vol.II, n°20, 15 de agosto de 1940, p.8.

²⁰⁸Vol.VI, n°21, pp.137-143 y vol.IX, n°29, pp.73-84.

²⁰⁹“Poesía, mística y filosofía”, *Op. Cit.*

Barreda, en la sección de “Correspondencia”, en respuesta a la carta de Magaña en la que éste supone que los redactores de *El Hijo Pródigo* están en contra de la filosofía o los filósofos, escribe:

Así, el filósofo que habla y escribe para él o para unos cuantos, cuya expresión de tan sutil llega a lo nebuloso y estúpido, no nos interesan por más magistrales y extraordinarias que sean sus elucubraciones. A pesar de la posible superioridad o novedad conceptual de ciertos filósofos, seguiremos prefiriendo un Platón, un Bergson a un Heidegger; un Ortega, un Unamuno, un Santuyana a un Gaos o a un Larroyo. Los preferimos porque han sabido ser, antes que nada, estupendos literatos.²¹⁰

Esta búsqueda de una filosofía hispanoamericana no sólo posee un tono de indagación, sino un tono de defensa y reclamo de lo hispánico. En esta característica Gaos identifica la similitud entre la búsqueda española y la mexicana en una comparación de *El perfil del hombre y la cultura de México* de Samuel Ramos y *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset.

De las afinidades aludidas son particularmente notorias las que se advierten entre las agitadas historias mexicana y española del siglo XIX; entre la situación general de la cultura, en especial su valoración con la sociedad, en uno y otro pueblo; entre la psicología del mexicano y la del español. La cultura de nuestra patria nos había ofrecido a los españoles un espectáculo de inferioridad, comparativamente a la cultura europea occidental, que suscitaba reacciones análogas, denigratorias y compensatorias, a las expuestas por Ramos, pero que también fomentó movimientos de fuga hacia la cultura universal y esfuerzos de acción sobre el medio nacional como los de los intelectuales mexicanos: en España, por ejemplo, ejemplos máximos, se ha llamado a uno “la generación del 98”, es otro la obra literaria, docente y política de Ortega [sic].²¹¹

La filosofía de Gaos en América parte de una ruptura y de una continuidad. En su artículo “La filosofía de España” publicado en *Letras de México* habla de la brusca ruptura que se ha producido en el pensamiento español a consecuencia de la guerra, y de “la ilusión de que un día no demasiado lejano se reanude lo interrumpido en ella”; a su vez afirma que en los últimos años se iba sintiendo en el campo de la filosofía española el paso a otra etapa de más enérgica y exclusiva afirmación nacional. Gaos arriba a un país donde esa etapa es una realidad que lo impregna todo. Quizá a la luz de este viaje a ciegas que acabó siendo un inesperado encuentro intelectual de urgencias identitarias gestadas a un lado y otro del océano, podamos comprender la invención del término “transterrado”.²¹²

210“Correspondencia”, vol.II, nº8, 15 de noviembre de 1943, p.126.

211“La filosofía en México”, *Letras de México*, vol.II, nº6, 15 de junio de 1949, p.1.

212Con este término, Gaos utiliza la metáfora de una planta que se arranca de una tierra y se replanta en otra, sin resentirse del cambio de tierra y continuando su gestación vigorosa. Gaos se refiere a una azarosa “patria de origen” y a

De los numerosos artículos publicados en *Cuadernos Americanos*²¹³, tres resumen el pensamiento de Gaos sobre América: “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano” y “Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano”, todos llevan este paréntesis aclaratorio: “(Notas para una interpretación histórico-filosófica)”, Gaos adopta desde el título una perspectiva historicista. En el primero, Gaos realiza un recorrido histórico del pensamiento hispanoamericano, partiendo del concepto de las dos Españas aplicado a América²¹⁴. El recorrido histórico consiste en enumerar cronológicamente los aportes de España a la filosofía universal: la culminación mística cristiana, europea y universal; la escolástica; el pensamiento de algunos hombres renacentistas como Servet, Huarte de San Juan, Sánchez, Pereira, y “los rezagados” Quevedo y Gracián; hasta llegar a la Ilustración Hispanoamericana donde reúne pensadores españoles y americanos: Larra, la generación del 98, Ortega, Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos; finalmente nombra como ejemplos del germen de una filosofía original de Hispanoamérica a Caso, Korn, Luz y Caballero y Ramos. En el segundo esboza las características propias del pensamiento hispanoamericano: es estético en forma, temas y espíritu; y también ideológico por su predominio de temas políticos y pedagógicos. En el tercero enlaza el pensamiento sobre América con el utopismo.

En efecto, a ella arriban, de los hombres de las nuevas avideces materiales y espirituales, de los renacimientos, reformas, revoluciones, en suma, innovaciones de la modernidad, o simplemente de los hombres de la eterna afanosidad por huir del propio pasado, aquellos que necesitan en realidad de un territorio nuevo o hasta tal punto sin utópicos[*sic*]. El hombre del “viejo mundo” ve en el nuevo otra parte del mundo en que es posible, en que es forzoso llevar otra vida...y emigrar acá para ello. América nutre decididamente el utopismo del hombre moderno, el utopismo humano

una elegida “patria de destino”, propicia para un desarrollo más completo del hombre. Este término, de uso extendido entre los investigadores, entre los propios exiliados tuvo una aceptación limitada y crítica. Para Adolfo Sánchez Vázquez, esta nomenclatura tiene un fondo de deseo y de idealización más que de realidad. Gaos supone una integración perfecta, obviando la falta de voluntad para integrarse de muchos exiliados y los obstáculos que puso la propia sociedad mexicana para que esto se produjera. José Gaos, “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”, *Revista de Occidente*, año IV, 2ª época, nº38, mayo de 1968, p.177. Adolfo Sánchez Vázquez, “Fin del exilio y exilio sin fin”, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México: Grijalbo, 1991, p.36.

213Gaos no sólo esboza en líneas generales los fundamentos de una filosofía hispanoamericana, sino que realiza reseñas de todas las obras que contribuyen a la creación y desarrollo de ésta. Las mencionadas en este capítulo son: “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”; vol.IV, nº4, julio-agosto de 1942, pp.63-86; “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano”, vol.VI, nº6, noviembre-diciembre de 1942, pp.59-88, “Significación filosófica del pensamiento hispano-americano”, vol.VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp.63-86.

214“España es la última colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente”

(...). El hombre moderno pone en América el lugar del futuro histórico. Y se integran los hechos históricos acabados de apuntar en una concepción de la vocación, misión, destino de América como siendo por esencia los del lugar donde la tierra habitada concurra a realizar su utopía; y se vaticina en América el topos donde el hombre realizará su utopía definitiva (...) La Ilustración implica una utopía que mueve el pensamiento y la acción americanos de independencia.²¹⁵

Gaos fue discípulo de Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. El pensamiento de Ortega no llegó a México con Gaos²¹⁶, pero fue este filósofo quien lo asentó como influencia definitiva en el pensamiento hispanoamericano. Jose Luis Abellán afirma en su libro *La idea de América* que Gaos convierte el “circunstancialismo” y “perspectivismo” de Ortega “en un personalismo e individualismo cada vez mayores, sin que desaparezca nunca el fondo historicista y racio-vitalista de base”, la doctrina de Ortega se convierte en base creadora y fundamento de la Historia de las ideas en los países de lengua española. Abellán también señala los titubeos y reparos que continuamente pone Gaos a sus propias ideas:

Ahora bien, la reparación de una tal injusticia [la de que la historia de la filosofía universal no haya tomado en cuenta la aportación del pensamiento español en general y el mexicano en particular] depende fundamentalmente de la evolución de la filosofía en México y de que los filósofos mexicanos hagan, actividad que necesariamente revertirá sobre su pasado y la valoración del mismo. Recordemos, sin embargo, que la actividad filosófica actual ha recaído sobre el empeño de articular una “filosofía de lo mexicano” a la que Gaos -aun siendo promotor de la misma- había puesto ciertos reparos (...). Estos reparos provienen en su totalidad de la motivación última que subyace bajo el afán de tal filosofía de lo mexicano, y dicha motivación no es otra que la pretensión de una filosofía mexicana original. “Mas es obvio -dice Gaos- que si sobre lo mexicano filosofasen no mexicanos, el resultado no sería la filosofía mexicana de que se experimenta afán”. La mexicanidad de una filosofía no puede provenir del tema tratado, sino de la idiosincrasia

215Gaos, “Significación filosófica...”, *Op. Cit.*, p.83.

216En una entrevista realizada por David R. Maciel a Leopoldo Zea en 1985 y publicada en *The Hispanic American Review*, vol. 65, n°1, febrero de 1985, pp. 1-20, Duke University Press (<http://www.jstor.org/stable/2514668>), Zea relata que Gaos mandó realizar en su seminario un trabajo sobre el pensamiento de Heráclito y se fijó en el suyo. Gaos le preguntó si había estado en Madrid, porque su ensayo seguía la tesis de Xavier Zubiri, Zea le respondió que no, pero que podría coincidir porque había leído a Ortega y Gasset. Samuel Ramos dice respecto a la influencia del pensador madrileño en su generación: “Una generación intelectual, que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930, se sentía disconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas, encontraba infundado el antiintelectualismo pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de Ortega y Gasset y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana..., la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo, porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y del tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras, que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional” en *Historia de la filosofía en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1943, p. 149.

nacional y personal de sus autores.²¹⁷

Este juego de palabras o juego de ideas, afirmación y negación al mismo tiempo está implícito en la raíz contradictoria de la propuesta de Gaos. Atrapado entre su propuesta “inmanente” y la naturaleza “trascendente” de la filosofía, consciente del peligro de su propuesta en un ambiente de fervor nacionalista y de intelectualismo mesiánico, Gaos titubea.²¹⁸

2.2. Leopoldo Zea. Los cimientos de la “Historia de las ideas en Latinoamérica”.

Podemos imaginar que muchos de los numerosos textos que Leopoldo Zea publicó en *Letras de México* y *Cuadernos Americanos* se gestaron gracias al diálogo intelectual surgido en torno al Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española que impartió Gaos en el Colegio de México desde 1941²¹⁹. En los ensayos, artículos y reseñas de Zea encontramos los cimientos metodológicos de los nuevos estudios sobre filosofía hispanoamericana. En “Ortega y la Historia”, Zea reclama como base de la nueva filosofía los principios del pensador madrileño²²⁰: el historicismo (<<La historia se presenta como cambio de creencias en la vida humana, de lo que

217José Luis Abellán, *Op. Cit.*, p.149.

218En su artículo “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el movimiento de Historia de las Ideas”, Antonio Santamaría García afirma que Gaos empezó a sentirse defraudado del movimiento que él mismo había promovido “que volvía a repetir errores pasados, confundiendo medios con finalidades. Los pensadores debían limitarse a ejercer su labor, nunca denodarse en defender aquello que solo la historia podía decidir”. También expone una hipótesis: “Lo que hemos denominado surgimiento de una toma de conciencia sobre la propia realidad, parece irse plasmando en formas e instituciones más o menos peculiares en todos los ámbitos y por todos los países de la región. Sin embargo, en seguida comienzan a apreciarse las contradicciones que el propio proceso iba generando. Nuestra hipótesis, si se nos permite tal grado de abstracción, con los problemas que ésta conlleva, es que dicha toma de conciencia, que contaba con una sólida base anterior, se ha visto acelerada, muchas veces desde fuera y excesivamente formalizada. Era como si en lo que fuera germen informe y lleno de posibilidades, se hubiese tratado de dar forma, de madurarse anticipadamente, elevándolo a rango de proceso consolidado. Las formas irán separándose cada vez más de la realidad y en los años sesenta asistimos a una radicalización que, intentando acercarse de nuevo a la realidad, sólo consigue separarse aún más de ella, y es afrontada con medios indirectos, cuando no con violencia, y sin soluciones de fondo”, *Anuario de estudios Americanos*, vol.L, n°2, 1993, pp.300, 301. Con esta polémica de los años sesenta se refiere a la de Salazar Bondy y la llamada “Filosofía de la Dependencia” en 1968. Ciertamente las formas se habían separado de la realidad, “nada nuevo bajo el sol”, lo que debe pensarse detenidamente es si la causa fue la aceleración e intervención exterior, como afirma Santamaría, o si en las bases de esta Historia de las Ideas estaba su propia contradicción que emergería con el tiempo.

219En las páginas de *Cuadernos Americanos* y de *Letras de México* encontramos algunos textos de pensadores que participaron en este seminario: Augusto Salazar-Bondy, Luis Villoro, O’Gorman, Justino Fernández, Olga Quiroz, Adjuncto Botelho.

220En referencia a las críticas que se le hicieron a Ortega por sus conferencias en Buenos Aires en las que habla de una historia liberal y afirma que los países de América son pueblos jóvenes, Zea lo interpreta como una afirmación de que los países de América pueden tener su cultura propia: “Ortega, independientemente de que él lo haya querido o no, tiene que ver con nuestro afán por una filosofía hispanoamericana”. “Ortega y la historia”, *Letras de México*, vol. III, n°7, 15 de julio de 1941 pp.9,10.

llama Ortega “suelo de nuestra vida”>>); el vitalismo (“El hombre no vive para hacer historia, sino que hace historia porque vive”); la circunstancia (<<Lo único que encuentra el hombre es su circunstancia, razón por la cual “inventó proyectos de hacer y de ser, en vista de las circunstancias”>>). Zea cree que el trabajo elaborado por Samuel Ramos en *Perfil del hombre y de la cultura de México* es ejemplar en este sentido y lo considera precursor de la filosofía hispanoamericana.

En los artículos “En torno a una filosofía americana”²²¹, publicado en *Cuadernos Americanos*, y “América y su posible filosofía”²²², publicado en *Letras de México*, encontramos un esbozo más completo de los problemas y principios de esta filosofía. El mayor problema de los intelectuales hispanoamericanos es que no se sienten herederos de la cultura autóctona y de la cultura europea se sienten malos imitadores, esto explica su complejo de inferioridad, ya no sólo frente a Europa, sino también frente a Estados Unidos. El camino chovinista que propugna el nacionalismo cerril es un camino equivocado, la filosofía americana debe encontrar su senda en temas universales observados con la perspectiva americana o temas sobre su propia circunstancia, con un enfoque historicista que prime las relaciones del hombre con su sociedad y se erija como teoría moral que oriente al hombre. Zea habla de la figura de un intelectual como garante ético de la sociedad y como creador de los nuevos valores que necesita la cultura occidental. Según Zea, fue la ausencia de una teoría moral orientadora, la ruptura de las ideas con la realidad, la que explica la terrible crisis que estaba atravesando Europa.

El problema de cómo no ser estorbado por el “otro”, de cómo no chocar con él. Este problema es el que encuentra su solución en dos disciplinas filosóficas, la ética y la política. Ya hemos visto anteriormente cómo la teoría termina en “La República” de Platón, en “La Ciudad de Dios” de San Agustín, en las “Utopías” del Renacimiento, en la “Democracia” del siglo XIX a nuestros días. Así como también se ve, como cuando la teoría no sirve a la práctica, sino que es la práctica la que se ve forzada a teorizar sobre sí misma, sus resultados son los de la política de violencia que amenaza destruir toda la Cultura. Si podemos concluir que uno de los problemas a resolver por una posible filosofía americana deberá ser un problema de carácter político. El problema de cómo ordenar la convivencia del hombre americano. Y así lo que es un problema particular será el resolverse solución parcialmente generalizada a toda la Humanidad, y esta generalización estará en lo que de humano tiene el hombre de este continente.²²³

221 Zea, “En torno a una filosofía americana”, *Cuadernos Americanos*, vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, pp.63-78.

222 Zea, “América y su posible filosofía”, *Letras de México*, vol. III, nº11, 15 de noviembre de 1941, pp.1, 2.

223 *Ibidem*, p.2.

Como un mal común entre la intelectualidad, vuelve a surgir una visión ingenua de la realidad, maleable como arcilla desde el mundo de las ideas, sin energías diversas y contradictorias, sin sujetos diversos y contradictorios. Y el intelectual situado detrás de la balanza equilibrando los pesos con sistemas ideales de valores.

Esta tendencia filosófica también recibió sus críticas, en *Letras de México* se publicó fragmentos de una carta que el filósofo Julio Enrique Blanco escribió a Adolfo Menéndez Samara.

Por una superficialidad que correspondía a una necesidad que tenía que ser ante todo, aunque fuera efímeramente, un éxito personal y editorial, lo que Ortega y Gasset promovía así, como movimiento filosófico, se limitaba a últimas novedades, sin penetrar bien a fondo en ellas, luego sin poder mostrar sus enormes deficiencias -Husserl, Scheller²²⁴, Heidegger- aceptándolas sencillamente en una superposición ni crítica ni orgánica, cuya consecuencia tenía que ser la completa desorientación de la verdadera filosofía. De ahí que, tanto en España cuanto en América, en materia de filosofía aun no se haya podido pasar de la etapa de ensayistas que hacen literatura filosófica. Se sigue ignorando cuál es y debe ser la hispánica conciencia histórica de la filosofía. Se sigue ignorando que el método para adquirir esa conciencia es la perquisición crítica, la información -o interior formación- ante todo, de las propias contribuciones perdurables a la universal y perenne filosofía de la Humanidad.²²⁵

Es en aquellos años cuando se hilvanó una madeja que llega hasta nuestros días. Gaos y Zea, junto con el apoyo de otros intelectuales y otras instituciones, fueron dos figuras clave en la creación y desarrollo de la Historia de las ideas en Latinoamérica. Tras su paso por el seminario de Gaos y de la elaboración de su tesis doctoral sobre el positivismo en México²²⁶, Leopoldo Zea llegó a presidir el Comité de Historia de las Ideas en América y la colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica, especializada en temas americanos²²⁷. También formó parte del grupo Hiperión²²⁸, idea que surgió de varios de los estudiantes del seminario de Gaos. Este grupo se reunía para debatir temas sobre el “ser mexicano” y crearon la colección “México y lo mexicano” en la

224Se refiere al filósofo Max Scheler.

225“Para una filosofía hispanoamericana. (Fragmentos de una carta)”, *Letras de México*, v.III, n°6, 15 de junio de 1941, p.8.

226*El positivismo en México*, México: El Colegio de México, 1943.

227En la entrevista a Leopoldo Zea citada anteriormente, el intelectual habla de cómo propuso a Silvio Zavala, presidente de la comisión de historia del recién fundado Instituto Panamericano de Geografía e Historia, la creación de una comisión especial de Historia de las Ideas en Latino América. Se creó con el apoyo de la Fundación Rockefeller y a su vez se inició la publicación de la colección “Tierra Firme”, especializada en temas latinoamericanos. *Op. Cit.* p.8.

228Este grupo lo formaron Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Salvador Reyes Nevares, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, Fausto Vega. En 1949 ya aparece en *Cuadernos Americanos* el ensayo de indagación sobre el “ser mexicano” del “hiperión” Emilio Uranga “Ensayo de una ontología del mexicano”, vol.XLIV, n°2, febrero-marzo de 1949, pp.135-148.

editorial Porrúa, en la que se publicó la *Cornucopia mexicana* de José Moreno Villa de la que hablé en el apartado anterior.

Como vemos, los exiliados llegaron a un mundo en construcción, pleno de incertidumbres, cambios, entusiasmos y polémicas. Un mundo donde el “hacia” fluctuaba entre su función de recurso de la propaganda nacionalista y su función de anclaje a un horizonte más “humanista”, tras el que se ocultaba un mundo más justo y solidario. Algunos exiliados participaron en la elaboración de dos de las utopías intelectuales que se gestaron en aquella época: la utopía humanística y la utopía histórica. Dos caras de una misma moneda: la fe en el porvenir.²²⁹

²²⁹Como curiosidad y para subrayar este gusto de algunos intelectuales por el provenir y sus predicciones, señalaré que desde el nº4 de 1946 se empieza a publicar en *Cuadernos Americanos*, en la sección de “Aventura del pensamiento”, una serie de ensayos sobre pronósticos filosóficos, dentro de esta “subsección” aparecerán tres entregas del ensayo de Gaos titulado “La profecía en Ortega”, en la que Gaos realiza un inventario de las profecías que aparecen en los textos de Ortega y las verifica, vol.XXIX, nº5, septiembre-octubre de 1946, pp.71-99; vol.XXX, nº6, noviembre-diciembre de 1946, pp.83-107; vol.XXXII, nº2, marzo-abril de 1947, pp.79-96. Otros textos publicados son: Raúl Orgaz, “Dos visionarios de la armonía social: Saint-Simon y Fourier”, vol.XXVIII, nº4, julio-agosto de 1946, pp. 93-108; Francisco Romero, “Nietzsche”, vol.XXXI, nº1, enero-febrero de 1947, pp.85-104.

CAPÍTULO IV EL “NUEVO MUNDO”, ENCRUCIJADA DE UTOPIÁS

Ya conocemos el bagaje intelectual de los exiliados antes de emprender su viaje transatlántico y hemos analizado cómo éste determinó su mirada sobre la nueva tierra a la que arribaron. También hemos examinado el contexto socio-político y socio-cultural con el que se encontraron, los límites que imponía y las posibilidades que ofrecía. Hemos realizado un recorrido desde el fracaso del proyecto utópico político-culturalista que sufrieron los intelectuales republicanos hasta su encuentro con el proyecto utópico político-nacionalista del México post-revolucionario, proyecto afín ideológicamente en algunos aspectos, pero ajeno vitalmente. Dos utopías más sugerentes se perfilaban en el ambiente intelectual de la época: una miraba hacia el pasado colonial, el ejemplo de las utopías pasadas y su realización era el mejor argumento para defender y creer en la utopía presente; otra miraba hacia el porvenir que señalaba a América como tierra propicia y a los intelectuales como actores principales, utopía ética y estética que ansiaba un mundo de felicidad bajo el gobierno justo y bello de los nuevos humanistas. Estas serán las utopías que pondrán punto final a este trabajo.

1. La utopía histórica.

Como ya vimos en el capítulo dos, desde fines del siglo XIX los llamados intelectuales “regeneracionistas” iniciaron una importante labor historiográfica; el trabajo de revisión histórica era un paso necesario para indagar sobre la identidad nacional. Esta labor se continuó de un modo más metódico a través del Centro de Estudios Históricos (CEH), creado en 1910, dependiente de la Junta de Ampliación de Estudios. En el CEH, dirigido por Menéndez Pidal, coincidieron Ramón Iglesia y Silvio Zavala en la sección Hispanoamericana impulsada y dirigida por Américo Castro desde 1933²³⁰. Años después volverían a coincidir, esta vez en México, Silvio Zavala era el director

²³⁰Para conocer la trayectoria de Ramón Iglesia se puede consultar la breve biografía escrita por Salvador Bernabéu Albert, “La pasión de Ramón Iglesia Parga (1905-1948)”, *Revista de Indias*, vol. LXV, nº 235, 2005, pp. 755-772.

del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México y Ramón Iglesia trabajó de profesor de la cátedra de historiografía entre 1941 y 1943²³¹. Ambos fueron dos de los historiadores que más indagaron sobre el pasado colonial, cada uno desde una forma distinta de entender el oficio de historiador: Zavala abogaba por un método positivista, Iglesia por una historia más vitalista, en la que el historiador intentara comprender la pulsión vital que había llevado a los personajes históricos a actuar como actuaron. Fueron varios los debates en los que los historiadores defendieron su perspectiva historiográfica; así describe Salvador Bernabéu Albert uno de estos “combates”:

En junio de 1945, Ramón Iglesia de nuevo participó en un combate, esta vez historiográfico. La Sociedad Mexicana de Historia organizó varias sesiones para debatir sobre “La verdad histórica”. El historiador gallego se alineó con Edmundo O’Gorman y José Gaos, defensores del relativismo, en contra de Zavala, representante de los neo-positivistas, que se llevó a dos padrinos de lujo: Rafael Altamira y Domingo Barnés. Finalmente Zavala no se presentó, teniendo estos últimos que defender los beneficios de las investigaciones en los archivos. Altamira, también refugiado en la capital azteca, defendió la objetividad de la historia, que consiste en que al estudiar los hechos históricos: “no se diga de ellos sino lo que se ha encontrado, no se presenten sino lo que ellos están diciendo, no prefijando ningún juicio sobre su ideología”. Iglesia, que presentó un trabajo titulado “El estado de los estudios históricos”, reconocía los beneficios del positivismo en el siglo XIX, que había logrado superar una producción histórica excesivamente declamatoria y arbitraria. Pero se había llegado a un excesivo culto a los archivos, a la santificación de documentos inéditos sobre temas insignificantes, al sacrificio de los alumnos aventajados en una costosa labor de búsqueda en detrimento del análisis sereno, el hallazgo de significados, la ponderación de perspectivas, el compromiso con los problemas de su tiempo: “Todo lo demás es un triste esfuerzo para lograr la objetividad del directorio de teléfonos”.²³²

Rafael Altamira ya había viajado a México muchos años antes de su exilio, en diciembre de 1909 y febrero de 1910, durante su gira por Hispanoamérica. El recién fundado Ateneo de la Juventud le organizó un homenaje en la Escuela Nacional Preparatoria. Más de treinta años habían transcurrido desde este primer viaje de Altamira en 1909 y su participación en el “combate historiográfico” de 1945; treinta años desde su homenaje en el Ateneo de la Juventud, cuyos

231Muchos de los estudios que publicó en México Ramón Iglesia ya los había ido perfilando durante sus investigaciones en España, pero la experiencia de la Guerra Civil y su contacto con México hizo que variara algunas percepciones y las enriqueciera. En México publicó los libros *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*, México, El Colegio de México, 1942; *El hombre Colón y otros ensayos*, Colegio de México, 1944; la introducción de los *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1945; y editó la crónica de Bernal Díaz del Castillo (México, Robredo, 1944), la de López de Gómara (México, Porrúa, 1943) y la *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón escrita por su hijo Hernando*, México: Fondo de Cultura Económica, 1947; aparte de otros artículos en revistas.

232Bernabéu Albert. *Op. Cit.*, p.764.

componentes llevaban años luchando, junto con Justo Sierra²³³ por la apertura de una Universidad Nacional y la instauración de las humanidades como estudios de igual importancia que los científicos. De aquello que fue una verdadera batalla por la consecución de una reforma estructural en la enseñanza, entonces eminentemente positivista, treinta años después permanecen los debates sobre cuestiones metodológicas. El encuentro entre Silvio Zavala y Ramón Iglesia, Rafael Altamira y los componentes del Ateneo de la Juventud son sólo dos ejemplos de los diálogos que se iban entablando entre intelectuales que compartían inquietudes similares a uno y otro lado del océano. Precisamente fue Silvio Zavala el historiador que se dedicó con mayor ímpetu al estudio de la utopía que Vasco de Quiroga emprendió en México, y uno de los que se interesaron en la trayectoria de Fray Bartolomé de las Casas. Estas dos figuras históricas ocupaban un lugar central en el pensamiento de los intelectuales liberales españoles desde finales del siglo XIX y vieron acrecentado su interés cuando los exiliados llegaron a México y los reclamaron con mayor ímpetu, y “sobre el terreno”, como su legítima herencia liberal.

1.1. Fray Bartolomé de las Casas.²³⁴

Fray Bartolomé de las Casas se ha convertido a lo largo de la historia en una figura clave para la configuración del mito de la leyenda negra en América. El historiador Ricardo García Cárcel señala los mitos que se han creado en torno a este personaje: el de su responsabilidad total en el desarrollo de la leyenda negra al escribir su obra la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en 1552 y el de su soledad que ha propiciado las interpretaciones acerca de su imaginación y paranoia, como la que realizó Marcelino Menéndez Pelayo en su libro *La historia de los*

233Justo Sierra y Rafael Altamira se conocieron en el Congreso Social y Económico Iberoamericano de Madrid en noviembre de 1900. Altamira le dio a conocer a Sierra el proyecto de Universidad Popular que se estaba llevando a cabo en la Universidad de Oviedo y Justo Sierra quedó entusiasmado y pensó adoptarlo para México.

234Durante la época que abarca mi tema de estudio (1937-1949), se publicaron en México varios libros sobre el dominico: *La obra inédita de Fray Bartolomé de las Casas*, versión de don Antenógenes Santamaría. México: Fondo de Cultura Económica, 1942; *Fray Bartolomé de las Casas: Doctrina*, prólogo y selección Agustín Yáñez, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1941; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo, México: Secretaría de Educación Pública, 1941.

*heterodoxos españoles*²³⁵. García Cárcel afirma que la función de los historiadores debería empezar más que por enterrar los mitos, “cadáveres demasiado vivos”, por “descifrar su lógica interna, cómo y por qué surgen, se oscurecen y resurgen en el contexto de una selección de especies tan discriminada, desvelar sus legitimaciones verdaderas y falsas”²³⁶. Los exiliados pretenden desmitificar la figura de Fray Bartolomé de las Casas como origen de la “leyenda negra”, pero no sólo le arrancan su piel mítica, sino que le tejen una nueva piel “hecha a la medida” de su ideología, convirtiéndolo en la figura que representa esa tendencia protoliberal que los antecede ideológicamente y que reclaman como la parte auténtica de esas “dos Españas” proyectadas en América que analizamos en el capítulo segundo. En sus textos, Joaquín Xirau lo incluye en el grupo de los fundadores de la España Moderna.

Lo encontramos [el espíritu liberal] ya en las instituciones políticas y sociales de todos los pueblos de la España medieval, hallan su expresión más eminente en personalidades como Ramón Llull e informan las ideas y la conducta de los grandes fundadores de la España moderna y de la América cristiana. Es el espíritu de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, de las Casas...de todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*.²³⁷

Pere Bosch-Gimpera lo considera un personaje esencial de esa España que encarna el espíritu popular frente a una supraestructura histórica donde incluye todo lo inauténtico:

Cuando el proselitismo cristiano se desarrolló en gran escala, comenzó por la persuasión. Raimundo Lulio y San Vicente Ferrer querían convertir mediante la controversia, como antes San Isidoro protestaba ante los reyes visigóticos de las conversiones violentas de los arrianos. Juan I de Cataluña-Aragón castigaba severamente las matanzas de judíos (...) y aún en tiempo de los Reyes Católicos, al iniciarse la gran persecución, todavía el general de los Gerónimos, Fray Alonso Oropesa, y el Cardenal Mendoza predicaban caridad e insistían en querer convertir por medios persuasivos(...).

Creeríamos que estas son las verdaderas direcciones del espíritu español en todos sus pueblos y el precedente legítimo de la obra misionera y educadora de Las Casas, de Motolinía, de Vasco de Quiroga, de Francisco de Vitoria.²³⁸

Francisco Ayala, quien interpreta la ideología de la primera etapa de la colonización como la

235García Cárcel señala que él no fue el único en criticar la colonización de América y que no fue tal su soledad, sino que obtuvo una cobertura de apoyo en la corte.

236*La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid: Alianza Universidad, 1992, p.293.

237Xirau, *Op. Cit.*, p. 136.

238Bosch-Gimpera, Pedro. “Para la comprensión de España. Notas marginales a libros nuevos y viejos”, *Cuadernos Americanos*, vol.VIII, nº1, enero-febrero de 1943, pp.152-174.

de la aplicación de la filosofía del Príncipe cristiano frente al maquiavelismo reinante en Europa, cree que las denuncias que realizó Fray Bartolomé de las Casas hablan en favor de España, ante una situación en la que los gobernantes hispanos, obligados por las circunstancias, tuvieron que actuar en desacuerdo con la doctrina de Estado vigente en España.

Testimonios tan precoces de las tribulaciones de ésta, como el célebre libro del P. de las Casas sobre la Destrucción de las Indias (1552), que, rectamente interpretados, hubieran debido despertar el respeto hacia una España capaz de condenar las impurezas inherentes a la práctica política en nombre de unos principios inviolables, sirvieron en cambio de inmediato alimento a la leyenda negra, utilizados por gentes que habían elevado a principio supremo el del poder político, y, con ello erigido el éxito en criterio valorativo.²³⁹

La figura de Fray Bartolomé de las Casas también se convierte en un lugar de confluencia del pensamiento hispanoamericano de uno y otro lado. En *Letras de México* y *Cuadernos Americanos* son varios los textos de intelectuales mexicanos que se publican sobre el fraile dominico. Antonio Gómez Robledo²⁴⁰ lo define como un paso intermedio entre el pensamiento medieval, encarnado por Sepúlveda, y el pensamiento renacentista, encarnado por Francisco de Vitoria; O'Gorman²⁴¹ lo considera un personaje de transición entre la escolástica medieval y el cartesianismo ilustrado; Silvio Zavala²⁴² opina que la filosofía de las luces se apropia de la figura de Las Casas y que el debate del siglo XVI entre Sepúlveda (como esclavista) y Las Casas (como filántropo) es interpretado como antecedente del debate del siglo XIX sobre la esclavitud de los negros. Fray Bartolomé de las Casas junto con otros religiosos y pensadores renacentistas que llegaron a América, como Zumárraga y Vitoria, configuran esa herencia protoliberal que reclaman los exiliados en vivo diálogo con otros intelectuales hispanoamericanos. Estos religiosos pertenecen a su vez a la nómina de los utopistas que imaginaron con mayor o menor implicación un mundo basado en principios más justos que los que propugnaban la mayoría de los conquistadores. Junto a ellos aparece en estos textos otro religioso que será rescatado y ensalzado por los utopistas del siglo

239Ayala, *Op. Cit.*, p.79.

240Antonio Gómez Robledo, "Fray Bartolomé de las Casas: Doctrina", *Letras de México*, vol.V, n°9, 15 de septiembre de 1941, p.5.

241Edmundo O'Gorman, "El incidente del humanismo", *Letras de México*, vol.VI, n°18, 15 de junio de 1942, p.7.

242Silvio Zavala, "¿Las Casas esclavista?", *Cuadernos Americanos*, vol.IV, n°2, marzo-abril de 1944, pp.149-154.

XX como ejemplo de conciliación entre “topía” y “utopía”: don Vasco de Quiroga.

1.2. El “no lugar” está en América. Don Vasco de Quiroga, obispo de utopía.

En marzo de 1942 aparece en *Cuadernos Americanos* una carta de Silvio Zavala a Alfonso Reyes bajo el título de “Letras de utopía”, en ésta alude al artículo que Reyes publicó en *Sur* de Buenos Aires en enero de 1938, en el que señala que Moro habla en su *Utopía* de un teólogo que desearía trasladarse allí, pero que no puede porque Hitlodeo, el personaje que visitó Utopía, nunca habló de las coordenadas espaciales donde se hallaba esta isla. Reyes sugiere que ese teólogo ya estaba en América, y era Vasco de Quiroga:

Moro, en cierta epístola, habla de un hombre tan virtuoso que merecía ser nombrado obispo de Utopía. He aquí que el legítimo y verdadero obispo de Utopía andaba por tierras de América, y apenas lo hemos averiguado. Pero ¿quién ha dicho que América ha sido descubierta?²⁴³

Zavala añade que Moro no habla de una persona, sino de dos²⁴⁴, y sugiere que ese segundo personaje sería el obispo de la ciudad de México, Juan de Zumárraga, basándose en que en un ejemplar de la *Utopía* de la edición de Frobenius de 1518 que fue propiedad de Zumárraga, aparecen anotaciones al margen cuya letra podría ser la del obispo.

Y si el aire milagroso del utopismo convierte en realidad los presagios felices de los fundadores y le permite a Ud. averiguar quién era el verdadero obispo de Utopía, ¿por qué no hemos de tomar a la letra la advertencia moruna de que fueron dos los europeos que anhelaban pasar a la isla -para Quiroga continente- y escoger a Zumárraga como el segundo personaje?

Agradará saber a los escépticos que las pruebas y los documentos no se oponen. En la Biblioteca Nacional de México (...) se encuentra otra obra que perteneció a la vasta librería de fray Juan de Zumárraga. Lleva, como la de Frobenius, la misma inscripción en la portada que indica la propiedad del obispo de México. En el cuerpo del volumen se prodigan las anotaciones, aunque esta vez el objeto de ellas son las *Décadas* de Pedro Mártir y no la *República perfecta* de Moro. Hecho el cotejo, que las fotocopias adjuntas ponen al alcance del lector, se disipa toda duda. En ambos casos, la mano anotadora fue la de Zumárraga.

Es posible que Moro, mal comunicado con Roma por las herejías de sus coetáneos ingleses, ignorara que sus dos incógnitos recomendados pasaron al Nuevo Mundo y fueron los grandes obispos de México y de Michoacán.²⁴⁵

243Alfonso Reyes, “Utopías americanas”, *Sur*, enero de 1938, recogido en Silvio Zavala, “Letras de utopía. Carta a don Alfonso Reyes”, *Cuadernos Americanos*, vol. II, nº2, marzo-abril de 1942, p.147.

244“Otro escrúpulo...me asalta, no sé si por culpa mía, tuya o de Rafael mismo. Se trata de que ni a nosotros se nos ocurrió preguntarle, ni a él decirnos en qué parte de aquel mundo nuevo está situada Utopía. Dinero daría yo porque no se hubiese omitido este detalle, ya porque me avergüenza ignorar en qué mar se halla la isla cerca de la cual he de contar tantas cosas, ya porque hay entre nosotros dos personas, especialmente una de ellas, varón piadoso y teólogo de profesión, que arde en deseos de trasladarse a Utopía”, de la traducción de Agustín Millares Carlo para el libro *Utopías del Renacimiento*.

245Zavala, *Op. Cit.*, pp.150, 151.

En un sutil juego de erudición, Alfonso Reyes y Silvio Zavala mezclan realidad y ficción para trazar en América las coordenadas de la utopía, empleando como argumento la presencia real de Zumárraga y de Quiroga²⁴⁶, emisarios del pensamiento utópico europeo en el nuevo continente. Este trasvase entre ficción y realidad ya había atraído desde antes a Silvio Zavala, y había fructificado en la publicación de dos libros sobre Vasco de Quiroga: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos* en 1937 y *El ideario de Vasco de Quiroga* en 1941. El obispo español, basándose en la *Utopía* de Tomás Moro y bajo el ideal de refundar los valores de la prístina Iglesia cristiana, imaginó la fundación de unos “hospitales-pueblo” donde habitarían los indígenas bajo principios igualitarios, como la organización comunal, la distribución equitativa de los frutos del trabajo, la jornada de seis horas, la selección de los representantes de la comunidad por elección familiar y popular, la instrucción cristiana y “moral” de los indios, etc. Toda la organización y funcionamiento de estas comunidades la recogió en sus *Ordenanzas*, donde reconoce su deuda al libro de Moro. Vasco de Quiroga finalmente sólo fundó dos “hospitales”: en el pueblo de Santa Fe, a dos leguas de México y, en Michoacán, en 1933. De este modo concluye Silvio Zavala su libro *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos*:

Por lo que respecta a la suerte de los hospitales-pueblos, los historiadores mexicanos aceptan comúnmente un desarrollo feliz; Quiroga, el primero, se mostraba satisfecho de su marcha en el testamento de 1565; en el siglo XVIII aseguraba su perduración Moreno; Riva Palacio admitía en el siglo XIX la veneración que gozaba aún el nombre del obispo entre los indios michoacanos; León, últimamente, habla con entusiasmo de la subsistencia de las fundaciones. Todo ello es posible; mas el esfuerzo de don Vasco, no debe olvidarse, tenía por objeto crear la humanidad mejor anhelada: ¿seremos los americanos los justos y pacíficos utopienses del ideal renacentista?²⁴⁷

Aparte de señalar que la larga duración de estas fundaciones quizá se explique más por la similitud con muchas formas de vida indígenas anteriores a la conquista, como la organización

246Don Vasco de Quiroga llegó a México a causa de su designación como oidor de la Nueva España de la Segunda Audiencia de México en 1530. De su vida anterior apenas se conocen datos. Para más detalles se puede consultar el libro de Silvio Zavala citado anteriormente: *La “utopía” de Tomás Moro en la Nueva España o Don Vasco de Quiroga*, int. Rafael Arguayo Spencer, editorial Polis.

247Zavala, *Op. Cit.*, p.15.

comunal y familiar, que por la aplicación de los principios utópicos -aspecto que sugiere Silvio Zavala-, también quisiera entroncar este interés renovado por Vasco de Quiroga con uno de los aspectos de la utopía que defendía Eugenio Ímaz y que señalé en el primer capítulo: la utopía tiene un horizonte real. La existencia de las fundaciones de Quiroga es una prueba, la pregunta con la que Zavala finaliza su libro es una esperanza de que así sea²⁴⁸.

Vasco de Quiroga cobró para los exiliados un doble valor, no sólo encarnaba esa tradición liberal que reclamaban como herencia, sino que intentó materializar la utopía en tierra americana, clausurando de este modo un doble trasvase: si América inspiró a Moro para crear su utopía, ésta acabaría proyectándose en su tierra generadora a través de la labor de Vasco de Quiroga. Este movimiento es al que aspiraban aquellos nuevos utopistas del siglo XX: lo real inspirando a lo imaginario y lo imaginario inspirando a lo real, una deseada retroalimentación entre “topía” y “utopía”.²⁴⁹

2. La utopía humanística.

2.1. El Ateneo y su legado.

El 20 de marzo de 1914, Pedro Henríquez Ureña pronunció el discurso de inauguración del cuarto año de la escuela de Altos Estudios en México, éste se tituló: “La cultura de las humanidades”. Aquella conferencia significó un pequeño homenaje de Ureña al movimiento de aspiraciones humanísticas en el que participó desde su llegada a México y que acabó transformándose en el Ateneo de la Juventud y luego en el Ateneo de México²⁵⁰. Entre el recuento

248La introducción a la obra de Zavala la escribió Genaro Estrada, en ella señalaba como uno de sus logros la importancia que cobraba este estudio en momentos de reforma social en México.

249El escritor exiliado Benjamín Jarnés publicó en 1942 el libro *Don Vasco de Quiroga, obispo de utopía*. En éste el escritor repite todos los tópicos: perversidad de la leyenda negra, excelencia de España, íntima relación entre “topía” y utopía, historia auténtica vs historia inauténtica, mesianismo... “Don Vasco de Quiroga tropieza en la Nueva España con una legión de miserables, no ya sólo en el terreno económico, sino también en el mental y afectivo. Y él quiere convertirlos en ciudadanos que no sientan su miseria, que se vean incluidos entre los hombres, admitidos en la sociedad de los hombres. Porque, para Don Vasco de Quiroga, todos los hombres forman ante Cristo una sola clase”. Jarnés realiza en este libro una refuncionalización metafórica del cristianismo utópico, interpretándolo como un prototipo del pensamiento liberal español. México: Ediciones Atlántida, 1942, p.95.

250El Ateneo de la Juventud se fundó en octubre de 1909. Sus estatutos fueron firmados por Rafael López, Alfonso Cravioto, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Jesús Acevedo y Antonio Caso; aunque más tarde se unirían otros componentes como Julio Torri, Martín Luis Guzmán o José Vasconcelos. Se transformó en el Ateneo de México en

de las actividades que organizó esta asociación, Ureña se detuvo especialmente en el proyectado ciclo de conferencias sobre la cultura griega que nunca llegó a celebrarse, pero que los sumergió en un estudio que sentó las bases de su formación intelectual.

El pueblo griego introduce en el mundo la inquietud por el progreso. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de lo que vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua; no le arrebatada la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funde el pensamiento libre y la investigación sistemática. Como no tiene la aquiescencia fácil de los orientales, no sustituye el dogma de ayer con el dogma predicado hoy: todas las doctrinas se someten a examen, y de su perpetua sucesión brota, no la filosofía ni la ciencia, que ciertamente existieron antes, pero sí la evolución filosófica y científica, no suspendida desde entonces en la civilización europea.²⁵¹

Aquellos jóvenes intelectuales se conocieron en la época final del porfiriato, en los años de “calma pesada” que precedieron a la tormenta revolucionaria. Encerrados en su “torre de marfil”, sin temor a que nadie los acusara de egoístas o de “anti-patriotas”, vivieron su breve simulacro de utopía humanística para iniciados²⁵². De forma autodidacta, dirigidos por un Henríquez Ureña que actuaba como aprendiz y como maestro simultáneamente, fueron llenando las lagunas que había propiciado en su formación la rígida doctrina positivista que dominaba la educación mexicana desde la segunda mitad del siglo XIX. Los ateneístas defendieron públicamente la herencia que el modernismo había dejado en México²⁵³ y lucharon bajo la tutela de Justo Sierra para romper los

septiembre de 1912. Para el empleo de datos acerca del Ateneo me baso en el libro de Alfonso García Morales, *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Sevilla: Publicaciones de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1992.

251 Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las humanidades” en *La utopía de América*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, p.61.

252 Algunos de sus componentes recordarían años después aquella época con melancolía, así escribía Antonio Caso a Alfonso Reyes en una carta: “Nuestro grupo se ha disuelto: usted en París, Martín en la revolución, Pani en la revolución, Vasconcelos en la revolución, Pedro en vísperas de marchar a Londres, Acevedo y Julio Torri dirigiendo la administración postal, yo, solo, completamente solo. Hube de vender mi biblioteca, parte de mis libros para poder comer (...), y extraño sobremanera nuestros días de largas charlas fáciles, nuestros bellos días de la dictadura porfiriana “a mil leguas de la política”, como dice Renan, aquellos días de pláticas deliciosas y “libres discusiones platónicas”, “Del archivo de Alfonso Reyes, Correspondencia inédita y notas de Alicia Reyes”, *Plural*, México, n°10, julio de 1972, p.24. Citado en García Morales, p.253.

253 En marzo de 1907, como protesta ante la reaparición de la *Revista Azul* en manos de Manuel Caballero, en la que éste identificaba modernismo con decadentismo, los entonces miembros de la Sociedad de Conferencias -antecedente del Ateneo- redactaron un manifiesto titulado “Protesta literaria” y lo publicaron en *El Diario*. En él convocan una manifestación en contra de la nueva *Revista Azul* y anuncian la publicación del periódico literario *Arte Libre*. Acerca del modernismo dicen en la “Protesta literaria”: “Y aquí es oportuno declarar a manera de credo, que nosotros no defendemos el modernismo como escuela, puesto que a estas alturas ya ha pasado, dejando todo lo bueno que debía dejar, y ya ocupa el lugar que le corresponde en la historia de la literatura contemporánea; lo defendemos como

dogmas del positivismo, la inflexibilidad de unas teorías que se asumieron como una religión, la de la fe en la ciencia y en el progreso²⁵⁴. La revolución irrumpió y dispersó a aquella generación que sembró el germen de la renovación de las instituciones educativas y de la vida cultural. Su legado fue esencial para la generación que los sucedió, conocida como la de 1915²⁵⁵. Al igual que los ateneístas, este grupo profesó el credo de la fe en la juventud, fe acrecentada por la aceleración temporal que conllevó la Revolución y que puso en sus manos, casi como exigencia histórica de urgencia irrevocable, la pala de constructores de una nación ante la que se impacientaban al no ver realizados sus logros con la premura y la pureza deseadas. De los ateneístas no sólo recibieron como legado la responsabilidad de que aquel germen de renovación cultural y educativa fructificara, sino un imperativo ético implícito en la actividad intelectual, actividad de timoneles espirituales. Como tales se embarcaron en la gran misión educativa que impetuosamente alumbró Vasconcelos durante el período en el que dirigió la Secretaría de Educación Pública (1921-1924), de la que fue padre y mentor, durante el gobierno de Álvaro Obregón. El viejo ateneísta también invitó a su antiguo compañero Pedro Henríquez Ureña a participar en sus misiones de apostolado educativo, Ureña regresó de Minnesota y ocupó el cargo de jefe del Departamento de Intercambio y Extensiones Universitarias. En 1922 acompañó a Vasconcelos en un viaje a Argentina, allí pronunció ante los estudiantes de la universidad de la Plata su discurso “La utopía de América”:

Con fundamentos tales, México sabe qué instrumentos ha de emplear para la obra en que está

principio de libertad, de universalidad, de eclecticismo, de odio a la vulgaridad y a la rutina. Somos modernistas, sí, pero en la amplia acepción de ese vocablo, esto es: constantes evolucionadores, enemigos del estancamiento, amantes de todo lo bello, viejo o nuevo, y en una palabra, hijos de nuestra época y de nuestro siglo”, García Morales, p.52.

254Justo Sierra, entonces ministro de instrucción pública en el gobierno porfirista, abogaba por la reforma de la educación, para que contemplara en los planes de estudio las disciplinas humanísticas; y por la refundación de la Universidad Nacional. Sierra acudió a los ateneístas para organizar un homenaje a Barreda en marzo de 1907, éste se convirtió en un alegato a favor de la reforma educativa. Los ateneístas, afixiados por los planes de estudio positivistas que predominaban en la educación, realizaron un verdadero trabajo autodidacta, no sólo acudieron a las fuentes de la Grecia clásica, sino que estuvieron al tanto de las corrientes antipositivistas que se estaban generando en Europa, algunas de sus influencias fueron Boutroux y Bergson.

255Esta generación estuvo formada por Manuel Gómez Morín, Vicente Lombardo Toledano, Antonio Castro Leal, Alberto Vázquez del Mercado, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso, Jesús Moreno Baca, Narciso Bassols, Luis Enrique Erro, Daniel Cosío Villegas, Miguel Palacios Macedo, Manuel Toussaint, Juvencio Ibarra. Para documentarme sobre esta generación he consultado el libro de Enrique Krauze *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, México: Siglo Veintiuno editores, 1976. El historiador mexicano también los denomina “generación intermedia”, no sólo en un sentido temporal, sino como una especie de categoría existencial, en referencia a todos aquellos proyectos de vida a los que renunciaron por la corriente revolucionaria que los lanzó hacia la acción y a todos los proyectos que intentaron y no lograron realizar.

empeñado; y esos instrumentos son la cultura y el nacionalismo. Pero la cultura y el nacionalismo no los entiende, por dicha, a la manera del siglo XIX. No se piensa en la cultura reinante en la era del capital disfrazado de liberalismo, cultura de diletantes exclusivistas, huerto cerrado donde se cultivaban flores artificiales, torre de marfil donde se guardaba la ciencia muerta, como en los museos. Se piensa en la cultura social, ofrecida y dada realmente a todos y fundada en el trabajo: aprender no es sólo aprender a conocer sino igualmente aprender a hacer. No debe haber alta cultura, porque será falsa y efímera, donde no haya cultura popular. Y no se piensa en el nacionalismo político, cuya única justificación moral es, todavía, la necesidad de defender el carácter genuino de cada pueblo contra la amenaza de reducirlo a la uniformidad dentro de tipos que sólo el espejismo del momento hace aparecer como superiores: se piensa en otro nacionalismo, el espiritual, el que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento, el que humorísticamente fue llamado, en el Congreso Internacional de Estudiantes celebrado allí, el nacionalismo de las jícaras y los poemas(...)¿Cuál sería, pues, nuestro papel en estas cosas? Devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y espirituales, esforzarnos porque el intento de reforma social y justicia económica no sea el límite de las aspiraciones; procurar que la desaparición de las tiranías económicas concuerde con la libertad perfecta del hombre individual y social, cuyas normas únicas, después del *neminem laedere*, sean la razón y el sentido estético. ¿Y cómo se concilia esta utopía, destinada a favorecer la definitiva aparición del hombre universal, con el nacionalismo antes predicado, nacionalismo de jícaras y poemas, es verdad, pero nacionalismo al fin? No es difícil la conciliación; antes al contrario, es natural. El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos.²⁵⁶

Ureña esbozaba su utopía humanística del mismo modo que lo hicieron los antiguos griegos: dirigiendo su mirada hacia el futuro. En aquellos años de urgencias e impaciencias, en los que Europa dejaba atrás la Gran Guerra²⁵⁷, para algunos intelectuales como Ureña, el futuro se perfilaba en América y se transformaba en presente inmediato en México. Desde el otro lado, en su periplo madrileño, su antiguo discípulo Alfonso Reyes también comenzaba a trazar los planos utópicos²⁵⁸ de la Última Tule en América, planos que seguirá trazando de manera tentativa durante los años 30. Con uno de estos discursos utópicos “bendijo” la aparición de la revista *Cuadernos Americanos* en la cena que celebró la aparición del primer número:

Haré algunas consideraciones para mejor destacar el hecho de que la empresa que hoy se inaugura

256Ureña, *Op. Cit.*, pp.3-8.

257Fue tras la Primera Guerra Mundial cuando Spengler publicó *La decadencia de Occidente* y, desde entonces, tuvo una gran difusión y popularidad. Sus tesis influyeron en la gestación de la parte apocalíptica de la utopía de América.

258Ureña y Reyes comparten su herencia humanística, pero sus textos utópicos guardan ciertas diferencias, mientras Ureña valora las culturas indígenas y es muy cauto cuando habla de ellas, intentando realizar un acto de simpatía para comprender sus valores propios y su idiosincrasia; Reyes considera lo occidental como una escala de valores superior que se puede aplicar a otras culturas. Así escribe sobre las tradiciones autóctonas: “Nos corresponde el incorporar a inmensas masas humanas en el repertorio del hombre, y distinguir finalmente lo que en tales tradiciones hay de vivo y de perecedero, de útil y hermoso, de feo e inútil”, “América y los Cuadernos Americanos”, *Cuadernos Americanos*, vol.II, n°2, marzo-abril de 1942, pp.7-10.

no es una empresa literaria más, sino que ha sido determinada por un sentimiento de deber continental y humano. La mayoría de los que a este fin nos hemos reunido ha pasado ya la feliz edad en que el solo acto de escribir y publicar son por sí mismos un placer suficiente. Ahora obedecemos ya a otras voces más imperiosas. Entendemos nuestra tarea como un imperativo moral como uno de tantos esfuerzos por la salvación de la cultura, es decir, la salvación del hombre (...). Los pueblos magistrales abandonan ahora este empeño fundamental; los unos porque, fascinados satánicamente por la sangre, vuelven con frenesí a los estímulos de la bestia; los otros porque, heridos en su ser mismo, no pueden filosofar. Y he aquí que ha caído en nuestras manos la grave incumbencia de preservar y adelantar (...) cuanto es cultura en suma. América es llamada algo prematuramente a tal incumbencia. Pero ni es tiempo ya de preguntarnos si estamos prontos para el llamado del destino, ni la historia nos ofrece un solo ejemplo de pueblos que no hayan sido forzados y llamados antes de tiempo para hacerse cargo de una herencia.²⁵⁹

Con la llegada de los exiliados, la utopía humanística fraguada en América desde principios del siglo XX y alentada por la resaca revolucionaria, convergió con los fragmentos de aquella utopía político-culturalista soñada por tantos intelectuales españoles que estalló en mil pedazos con la irrupción de la Guerra Civil. Aquella súbita confluencia avivó, como en un último aliento, las ascuas de la utopía en el territorio de aquel México post-revolucionario, todavía inflamable, en el que aun todo era posible porque aun todo estaba en construcción, aunque la propia realidad sociopolítica diera muestras día a día de que los cimientos sobre los que se estaba levantando el nuevo régimen político eran más bien un soporte legitimador que un soporte utópico. Los primeros años de *Cuadernos Americanos* son una muestra de este encuentro y un mapa donde se pueden rastrear aquellas líneas constructivas que los intelectuales trazaron con un horizonte futuro. Muchos de estos caminos, observados desde la privilegiada atalaya del tiempo transcurrido, aparecen como caminos hacia ninguna parte, verdaderos callejones sin salida, caminos imaginarios que quisieron dejar su traza en los vericuetos de una realidad convulsa, y que imprimieron su huella en importantes pequeños logros intelectuales, pero no en la fundación de la última ciudad del hombre, la que por justa y universal sería eterna²⁶⁰. Aquellas dos utopías, gestadas en dos latitudes diferentes,

²⁵⁹*Ibidem*, pp.7, 8.

²⁶⁰Henríquez Ureña escribe sobre la justificación de América ante la humanidad: “Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia esa es, hasta ahora, nuestra única realidad), si no nos decidimos a que ésta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación; sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si sólo hubieran de servir para que en ellas se multipliquen los dolores humanos... los que la codicia y la soberbia infligen al pobre y al hambriento. Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro, cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple la “emancipación del brazo de la inteligencia”, citado

confluyeron en México gracias al encuentro fortuito que se produjo en el año de 1939; pero los caminos de los intelectuales españoles y mexicanos habían sido desde finales del siglo XIX paralelos en muchos tramos: la revisión histórica con un fin de búsqueda y afirmación de una identidad, el fortalecimiento de la dicotomía interna entre conservadores y liberales y de la dicotomía externa entre el mundo hispánico y el mundo anglosajón, la afirmación de cierta aristocracia espiritual entre los intelectuales y la asunción de un deber ético y de un papel rector en sus sociedades respectivas. El paralelismo no sólo se produjo en las líneas abstractas del pensamiento, sino en algunos de los proyectos concretos que realizaron, como las misiones educativas de Vasconcelos y las misiones pedagógicas de la Segunda República²⁶¹. Por aquellas sendas utópicas también caminaron con paso alegre dos figuras míticas recurrentes en el pensamiento de los intelectuales utopistas: Ariel y don Quijote.

2.2. El “arielismo” y el “quijotismo”, el encuentro de dos figuras míticas.

Desde sus años del Ateneo, Ureña y Reyes habían confiado en el entusiasmo de la juventud y en su papel rector en una sociedad espiritual y justa, en una sociedad estética y ética regulada por una elite culta y sensible como a la que se dirige el maestro Próspero en el *Ariel* de Rodó²⁶². Fue precisamente por sugerencia de Pedro Henríquez Ureña²⁶³ que Alfonso Reyes convenció a su padre

en el prólogo de Girardot a *La utopía de América*, *Op. Cit.*, p.XXXV.

261Las memorias de los intelectuales que participaron en estas misiones nos ofrecen anécdotas agrídulces de este encuentro de los intelectuales con el “pueblo”. En el segundo capítulo cité la impresión de Manuel Tuñón de Lara cuando llegó a un pueblo con el zurrón lleno de arte, y sin embargo la gente le pedía pan; Salvador Novo también relata en sus memorias su experiencia como misionero educativo, Sheridan lo cita de este modo en *Los contemporáneos ayer*: “Novo recordaría tiempo después una ocasión en la que Vasconcelos mismo se apareció de pronto a la mitad de la clase protagonizada por este muchacho descomunal de 17 años y una veintena de indios para “darles una Conferencia extraordinariamente brillante sobre Sociología o Derecho, o Literatura, o Filosofía, o de alguna de las materias que estudiaba entonces, y de las que aquellas infelices personas no entendían una palabra”, *Op. Cit.*, p.113, original en *La vida en México en el periodo presidencial de Ávila Camacho*, p.216.

262Es importante tener en cuenta el contexto en el que apareció *Ariel*. Su primera edición data del año 1900 en Montevideo, en la editorial Dornaleche y Reyes. Rodó escribe este libro influido por los sermones laicos franceses, en una época caracterizada por la convulsión ideológica. El crítico Carlos Real Azúa en su artículo “El ambiente espiritual del 900”, refiriéndose a la época, afirma que no se puede hablar de una ideología, sino de un “ambiente intelectual, caracterizado por el signo de lo controversial y lo caótico”. Real de Azúa dibuja esta escena: como telón de fondo lo romántico, lo tradicional y lo burgués; como plano intermedio el positivismo; y como primera línea las influencias renovadoras, entre las que se encontrarían las corrientes antipositivistas llegadas desde Europa que tanto influyeron a Rodó y a los ateneístas. *Número*, nº67-68, enero-julio de 1950.

(<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p347/57949418101161611754491/p0000001.htm>).

263Pedro, junto a su hermano Max ya había promovido la primera edición de la obra fuera de Uruguay. La publicaron

Bernardo, en ese momento gobernador del estado de Nuevo León, para que sufragara la publicación de *Ariel* en una edición gratuita que se repartiría entre los alumnos y profesores de la Escuela Nacional Preparatoria y entre algunos intelectuales. El libro salió de la imprenta en 1908 y aunque Pedro Henríquez Ureña actuó como promotor de la obra, no fue condescendiente con ella. En una reseña publicada en *Cuba Literaria* en enero de 1905 criticó su excesivo miedo a la “nordomanía”²⁶⁴, y afirmó que el pueblo latinoamericano “debe buscar enseñanzas fecundas donde quiera que se encuentren”; a su vez alabó el espíritu idealista del libro que serviría para unificar e iluminar “los impulsos dispersos de la raza” y su “fe en el porvenir como bandera de victoria”. La juventud necesitaba altos ideales y el *Ariel* se los proponía. En la nota a la edición mexicana se lee:

Al dar a conocer ARIEL en México, donde hasta ahora sólo habían llegado los ecos de su influencia, creemos hacer un servicio a la juventud mexicana. No pretendemos afirmar que Rodó ofrezca la única ni la más perfecta enseñanza que a la juventud conviene. En el terreno filosófico, podrán muchos discutirle; en el campo de la psicología social podrán pedirle una concepción más profunda de la vida griega y una visión más amplia del espíritu norte-americano; pero nadie podrá negar, no la virtud esencial de sus doctrinas, que en lo fundamental se ciñen a las más excelsas de los espíritus superiores de la humanidad, ni, en suma, que ARIEL sea la más poderosa inspiración de ideal y esfuerzo dirigida a la juventud de nuestra América en los tiempos que corren.²⁶⁵

El bello Ariel empezaba a independizarse de su libro y a convertirse en mito y en estereotipo recurrente entre algunos pensadores latinoamericanos. Carlos Real de Azúa, en su prólogo al texto²⁶⁶ se pregunta si el “arielismo” tuvo el alcance de una ideología, si fue una subideología dentro de una ideología mayor representada por el liberalismo o si fue un extremismo juvenil y romántico. Advierte que es falso suponer un asentimiento total, entusiasta y masivo a los mensajes del libro, pero también reconoce que su eco llega hasta la época contemporánea. La crítica de Henríquez Ureña que acabamos de leer contiene implícitamente la respuesta al por qué de la fama que alcanzó el libro en el contexto hispanoamericano de principios de siglo y su posterior permanencia: Ureña disculpa sus fallos por la urgencia de un ideal que guíe a la juventud. Una vez convertido en mito, no importa qué es “Ariel”, sino qué representa: el imperio del espíritu, asociado en la revista *Cuba Literaria* en forma de suplemento entre enero y abril de 1905.

264Con este término se refiere a la tendencia de muchos latinoamericanos a asimilarse a los valores de la cultura anglosajona.

265Citado en García Morales, p.124.

266Prólogo a la edición Caracas: Ayacucho, 1976.

a América Latina frente al imperio de la materia, simbolizado por Calibán y asociado a Estados Unidos.²⁶⁷

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia; el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.²⁶⁸

En esta dicotomía de símbolos ya no caben matices, no importa que las afirmaciones de Rodó no sean tan tajantes, que admita que sin bienestar material sería imposible alcanzar el reino del espíritu o que reconozca las virtudes de la sociedad norteamericana: libertad, trabajo, energía individual, curiosidad; lo que queda vivo de su obra es la oposición que establece entre la América latina y la América anglosajona al relacionar Estados Unidos con el “verbo utilitario”²⁶⁹. Además, y quizá esta sea una de las claves de la popularidad y permanencia de este texto, Rodó escribió en el momento adecuado lo que muchos jóvenes intelectuales hispanoamericanos querían oír: que ellos tendrían un papel protagonista en la sociedad del porvenir, donde gracias a su esfuerzo se lograría la edificación de la fascinante utopía humanística de la sociedad bella y justa.

Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, la arcilla humana a la que vive (...). Ariel es, para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en acción, delicadeza en las costumbres.²⁷⁰

Carlos de Azúa también alude a la recepción que tuvo el *Ariel* en España, los críticos la

267No debemos olvidar que en la época se publicaron otros libros y panfletos que establecían esta dicotomía norte-sur, pero fue *Ariel* el que alcanzó mayor fama.

268José Enrique Rodó, *Ariel*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943, p.26.

269Lo que me interesa subrayar es la fuerza que tomó esta obra, Ariel se separó del texto y se convirtió en mito en el imaginario de la intelectualidad latinoamericana, del “Ariel” ha surgido el “arielismo”, “anti-arielismo”, “calibanismo” y toda una retahíla de discusiones y retruécanos intelectuales. En lo que respecta a mi tesis, me interesa cómo el mítico Ariel asomó su cabeza en la utopía de América: en la dicotomía espíritu-materia y en el ideal de una sociedad regida por una aristocracia intelectual en la que primarían los valores espirituales. Algunos textos, entre tantos, que pueden consultarse son: Carlos Real de Azúa, “Significación y transcendencia literario-filosófica de «Ariel» en América entre 1900 y 1950”, ensayo del autor editado por Belén Castro Morales y María Candelaria Verde Grillo (<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316197544026753081802/p0000004.htm>); Arturo Ardao, “Del mito Ariel al mito Anti-Ariel”, *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1968; Emir Rodríguez Monegal, “The Metamorphoses of Caliban”, *Diacritics*, vol.7, n°3, 1977, p.78.

270Rodó, *Op. Cit.*, p.138.

consideraron una obra importante, pero señalaron sus debilidades; Azúa afirma que el libro fue en el ambiente español un “episodio pasajero” en un ambiente dominado por el sesgo noventayochista. Sin embargo, *Ariel* tenía un “alter ego” mítico en el pensamiento noventayochista: don Quijote, símbolo de la España espiritual frente a la Europa materialista, el caballero que por arte de alquimia poético-intelectual convertía las derrotas de la materia en triunfos de un espíritu excepcional, el hispánico. El nacionalismo y la cultura realizaban su simbiosis, inventando el fantasma de la “misión-histórico-mesiánica” de la “raza”. Pero sería más adelante, con la llegada de los exiliados a América, cuando Ariel y don Quijote se reencontrarían, don Quijote más vivo por más derrotado y Ariel más vital por más joven.

¿No será que el exceso en la queja, la queja repetida y fuera de lugar, proviene de que se sabe, de que el español adivina que su *fracaso* va mucho más lejos y es mucho más hondo que la derrota real y temporal? (...) El sentimiento de derrota en España-la exageración de él, la delectación en él-es, pues, sólo conciencia de la verdad triste; sentimiento provocado por el mucho desear y saber que nada se ha de conseguir. Es pelear con el viento y caer luego cansado al madero de la triste realidad, ya florecido.²⁷¹

La América hispánica no ha dejado de producir ya obras en que expresa la conciencia y el ideal de sí propia. El arquetipo es el de Ariel citado por el mismo Ramos. La obra de éste sobreviene con el valor peculiar que le confiere el haberse atenido -sin que el sentido y la misión universales de la América hispánica estén ausentes de sus páginas- a potenciar una realidad próxima y precisa, en perfecta concordancia con la inspiración ideal de todo el libro.²⁷²

La Guerra Civil y la Revolución nutrieron a estos personajes simbólicos y les ofrecieron un papel principal en el encuentro que se produjo en aquel ambiente febril del “hacia”, aunque se fuera hacia ninguna parte. Ariel y don Quijote simbolizaban la parte espiritual del mundo hispanoamericano, la que se erigiría como corazón de aquella utopía humanística que habían ensayado los utopistas del renacimiento como Las Casas y Quiroga y que debían continuar sus legítimos herederos del siglo XX. ¿Qué se ocultaba bajo la máscara ideal de don Quijote y de Ariel?: dos sentimientos tan humanos como el desencanto y la esperanza.²⁷³

271 Sánchez Barbudo, “El sentimiento de la derrota”, *Op. Cit.*, p.331.

272 Gaos, “La filosofía en México”, *Letras de México*, vol.II, n°6, 15 de junio de 1949, p.2.

273 Y sus múltiples variantes: tristeza, añoranza, optimismo, ilusión...

3. El legado de los utopistas: la doble faz del desencanto.

Durante el siglo XX, América ha continuado siendo el Nuevo Mundo para la mirada occidental. Lo fue para los hispanoamericanistas liberales regeneracionistas, como Altamira. Ortega y Gasset y Blasco Ibáñez también escribieron su fascinación a su llegada a Argentina, incluso éste último fundó dos colonias utópicas en las provincias de Río Negro y Corrientes, llamadas “Cervantes” y “Nueva Valencia”, colonias que resultaron un fracaso. Muchos intelectuales occidentales, desencantados de sus sociedades, han proyectado sus ilusiones en este continente, vivificando una y otra vez el “lugar común” del Nuevo Mundo²⁷⁴. Para el escritor Claudio Magris, existe una complementariedad entre desencanto y utopía, según él, ambos deben sostenerse y corregirse recíprocamente. Magris habla del desencanto como prevención crítica frente a utopías de corazón profético, pero el desencanto también puede transmutarse en una ilusión de optimismo multiplicado, como ocurrió en algunos exiliados como Juan Larrea o León Felipe. Una de las preguntas que dejé abierta en el primer capítulo, y que aún no he respondido, decía así: ¿Tenían las propuestas utópicas un anclaje en la realidad o era la necesidad de que ese anclaje fuera cierto el que hizo interpretar como verdadero un espejismo fruto de la ilusión? El anclaje de la utopía era la fe en la consecución fulminante de un mundo mejor. Irónicamente, muchos intelectuales del siglo XIX y del siglo XX, huyendo de la fe religiosa, se toparon con otras “fes”, disfrazadas con una nueva máscara, quizá más sutil, pero que escondía los mismos peligros: acriticismo y fanatismo²⁷⁵. La utopía es necesaria, porque es crítica con el presente y al moverlo la esperanza lo dinamiza. Soy consciente de la contradicción que acabo de cometer: la utopía es crítica y acrítica, es necesaria por la esperanza que genera y peligrosa por su fe; el corazón de la utopía es

²⁷⁴Vuelvo a subrayar que el “Nuevo Mundo” no sólo ha sido escenario de proyecciones positivas, sino también de proyecciones negativas. Quiero sugerir un libro que realiza un recorrido por toda la literatura que se ha escrito sobre las “disputas entre el Viejo y Nuevo Mundo” desde De Pauw hasta Hegel: Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960. En *Letras de México* aparece un artículo de Edmundo O’Gorman en el que relaciona las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel con el moderno panamericanismo en boga en la época, representado por Herbert E. Bolton; porque, según O’Gorman, ambos sitúan a América fuera de la historia y dentro de la naturaleza, supeditando de este modo la historia a la geografía y olvidándose del factor humano, “Hegel y el moderno panamericanismo”, vol.II, nº8, 15 de agosto de 1939, pp.14, 15.

²⁷⁵La fe no va unida a la religión, como creyeron muchos, la fe va unida al hombre y a su necesidad de creer en algo y darle un sentido a su vida, da igual que sea en un Dios concreto, en un Dios abstracto o en una ideología deificada.

una paradoja, y sólo instrumentos críticos como la “autoironía” pueden ayudarnos a redimensionar nuestras ansias utópicas y evitar que caigamos en el fanatismo de la “seducción de la idea”, sin dejar de buscar el perfeccionamiento de nuestra sociedad²⁷⁶. Debemos asumir que la realidad es tan rica, tan diversa y fascinante que por mucho que nos quebreemos la cabeza, jamás podremos aprehenderla ni sujetarla con nuestros modelos intelectuales. Si el siglo XX fue rico en utopías y en desastres causados por la ceguera de muchos hombres que las intentaron llevar a cabo, también fue rico en enseñanzas; Claudio Magris afirma que el siglo XX nos ha hecho conscientes de estos límites, la experiencia nos ha ofrecido la oportunidad de madurar espiritualmente:

Pero el final del mito de la Revolución y el Gran Proyecto tendría que dar por el contrario más fuerza concreta a los ideales de justicia que ese mito había expresado con potencia pero pervertido con su absolutización e instrumentalización; tendría que proporcionar más paciencia y tesón para perseguirlos y por lo tanto mayores probabilidades de realizarlos, en esa medida relativa, imperfecta y perfectible que es la medida humana. El final de esos mitos puede aumentar la fuerza de aquellos ideales, precisamente porque los libera de la idolatría mítica y totalizante que los ha vuelto rígidos; puede hacer comprender que las utopías revolucionarias son una levadura, que por sí sola no basta para hacer pan, contrariamente a lo que han creído muchos ideólogos, pero sin la cual no se hace un buen pan. El mundo no puede ser redimido de una vez para siempre y cada generación tiene que empujar, como Sísifo, su propia piedra, para evitar que ésta se le eche encima aplastándole. La conciencia de estas cosas supone la entrada de la humanidad en la madurez espiritual, en esa mayoría de edad de la Razón que Kant había vislumbrado en la Ilustración.²⁷⁷

Los exiliados fueron unos utopistas más entre los tantos utopistas que han poblado de sueños y pesadillas el siglo XX, algunos participaron en la utopía político-culturalista del Frente Popular y el desencanto tras la experiencia de la Guerra Civil forjó en ellos la consciencia de sus límites. Otros, con los restos del naufragio, quisieron construir nuevas naves, codo a codo con los utopistas americanos; su legado permanece en las páginas de las revistas que he estudiado: en *Cuadernos*

²⁷⁶El historiador Rafael Rojas reflexiona sobre la realidad latinoamericana y su relación con la democracia de este modo: “Si para América Latina, el XIX fue el siglo de la república y el XX el de la revolución, ¿será el XXI el siglo de la democracia? No lo sabemos, pero si lo es, deberíamos tratar de no repetir el error de nuestros antepasados, pensando la democracia como un sistema milagroso y autorreferente que, por sí solo, traerá equidad y desarrollo a nuestras naciones. Mientras no veamos la democracia como panacea y nos relacionemos críticamente con sus múltiples limitaciones, estaremos a salvo del desencanto que abrirá las puertas del autoritarismo. El desencanto como ha escrito Claudio Magris, es “una forma irónica de la esperanza”, una prevención crítica frente a fáciles profecías. La única manera de conjurar sus peores efectos es evitando hacer del pasado un estigma y del futuro un idilio”, (umbral.uprrp.edu/files/Utopia.pdf).

²⁷⁷Claudio Magris, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona: Anagrama, 2001, p.11.

Americanos como afirmación de la utopía de América, en *El Hijo Pródigo* como negación de ésta²⁷⁸ y en *Letras de México* como contrapunto de voces dispares.

²⁷⁸Aunque como ya vimos, el quijotismo se camufle de vez en cuando entre sus páginas en la voz de los exiliados, su línea editorial es opuesta a la de *Cuadernos Americanos* y niega toda profecía utópica.

CONCLUSIONES

La utopía de América fue una quimera, una sinfonía de imaginaciones varias, desde diferentes latitudes, tiempos y miradas. La llegada de los exiliados españoles a México supuso el cenit de este pensamiento, el vivo diálogo, urgente, a borbotones, entre intelectuales españoles e hispanoamericanos. La utopía de América fue una hermosa quimera humanística en un mundo que se devoraba a sí mismo, un contrapunto esperanzador frente a una convulsa Europa que saldaba sus últimas cuentas entre países con el último recurso posible: el de la guerra. Los exiliados españoles eran unos más entre los numerosos desterrados que huían de una Europa prolija en totalitarismos. Los intelectuales de aquella época idearon grandes relatos utópicos, inmersos en la peligrosa inconsciencia de obviar que las sociedades humanas se transforman día a día, con energías diversas de muchos ciudadanos, no de una vez y por siempre en unos pocos años de construcción precipitada. Pero aquella atractiva y sugerente quimera no apareció de forma repentina en el horizonte cuando los intelectuales de uno y otro lado se encontraron en tierra mexicana, sino que se fue gestando poco a poco. En España, desde finales del siglo XIX, los intelectuales se debatieron entre un sentimiento de amor/ odio hacia una Europa que consideraban de forma simultánea como ejemplo de modernidad y amenaza a las tradiciones propias, emanadas de un Catolicismo que no sólo era religión, sino santo y seña de la identidad hispánica; este conflicto se refleja en la generación del 98. La generación siguiente no tuvo tantas dudas, consideró que la modernización de España sería la solución a sus males congénitos, aunque aquellos intelectuales burgueses, fundadores de instituciones científicas como la Junta de Ampliación de Estudios, nunca renunciaron a la religión católica, la veían como un obstáculo mientras mantuviera sus tentáculos atenazando al poder político. Fueron estos intelectuales los que trabajaron para la consecución de una utopía político-culturalista que tuvo como exponente mayor el Frente Popular. Por otro lado, muchos intelectuales hispanoamericanos estaban imbuidos por el síndrome “arielista”, que se expresaba en una fe ciega en la juventud y en la responsabilidad de ésta como rectora de una sociedad basada en

los principios de la justicia y de la belleza frente a la materialista y amenazante sociedad norteamericana. La utopía de América se imbricó con la búsqueda identitaria que en aquella época realizaban tanto los intelectuales españoles como los hispanoamericanos; esta búsqueda se vertebró en torno a la dicotomía hispánico- anglosajón: la España de tradición católica frente a la Europa protestante; las ex-colonias hispánicas frente a las ex-colonias anglosajonas. En España resurgió el tópico de “la leyenda negra” y los intelectuales radicalizaron su pensamiento fortaleciendo el lugar común de las “dos Españas”: la tradicional y la liberal. Los exiliados, en su gran mayoría, pertenecían a esta segunda España; ya desde la creación del Centro de Estudios Históricos en Madrid algunos de estos pensadores habían empezado a investigar y a reclamar su propia tradición, rescatando a figuras como Fray Bartolomé de las Casas. La llegada a América los aproximó aún más a su legado colonial, no al de los encomenderos, sino al del ya citado Padre de las Casas, al de Zumárraga o al de Vasco de Quiroga. Aquellos viejos utopistas habían imaginado hacía ya muchos años la quimera de la utopía de América, fascinados por la vida comunitaria indígena, vislumbraron la oportunidad de lograr una organización social basada en el cristianismo original. Los exiliados españoles eligieron a estos viejos humanistas como modelos y entablaron un prolífico diálogo con otros intelectuales utopistas hispanoamericanos que también se habían interesado en estas figuras, como Silvio Zavala o Alfonso Reyes. Los exiliados liberales encontraron en la utopía un anclaje aparentemente sólido: se consideraron los herederos de los utopistas renacentistas “protoliberales” -según su interpretación- y lanzaron sus deseos utópicos presentes hacia un horizonte cierto: América. Este continente ya había tenido sus utopistas nativos contemporáneos: Henríquez Ureña quien eligió como modelo Grecia; o José de Vasconcelos, quien soñó con una sociedad mestiza y poética. El contexto mexicano era propicio, tras la destrucción revolucionaria, la sociedad “aparentemente nueva”, debía ser reconstruida; pero aquellos discursos post-revolucionarios combinaban la retórica utopista con la estructura legitimadora: mientras se proclamaba oralmente la justicia utópica, se construía la estructura-fortaleza que mantendría al partido de la revolución casi

indemne más de setenta años. Considero que aquella búsqueda de identidad era necesaria, el reconocimiento y estudio de lo propio era una forma de conciencia y valorización de la propia cultura. Al respecto fueron importantes los trabajos de José Gaos sobre la filosofía hispanoamericana, labor que luego continuó Leopoldo Zea. Desafortunadamente, el nacionalismo transmutó aquella búsqueda identitaria en propaganda patriótica y muchos intelectuales mexicanos se adhirieron a la ideología oficial y se convirtieron en constructores de la patria, muchas veces con un espíritu totalitario. Los exiliados, agradecidos con Lázaro Cárdenas y su gobierno, no escribieron demasiado sobre aquella realidad extraña en la que acababan de hacer un aterrizaje forzoso; publicaron trabajos sobre América, sobre su filosofía, sobre su historia, pero apenas indagaron en sus complejidades sociales y, cuando lo hicieron -como fue el caso de algunas crónicas como la *Cornucopia mexicana* de Moreno Villa o *La esfinge mestiza* de Juan Rejano- no pasaron de la pincelada impresionista y prudente. La utopía de América fue mucho más sugerente, remitía al universo de las ideas, de lo posible, y les ofrecía la oportunidad de convertirse en protagonistas, en hacedores de un mundo mucho más esperanzador y humano. Dos fueron los mesías mayores de aquella utopía: Juan Larrea y León Felipe, ambos crearon sobre el papel la utópica ciudad de los poetas que nunca llegarían a ver en vida, porque la vida en sí y las ideas sobre la vida, difícilmente siguen una misma senda. Otras miradas menos exaltadas contrapuntearon aquellas visiones proféticas: Francisco de Ayala, Antonio Sánchez Barbudo, Joaquín Xirau o Francisco Carmona-Nenclares. La utopía de América coincidió con aquel paréntesis de vida en el que los exiliados detuvieron su tiempo vital, seguros de que la caída del régimen de Franco sólo era cuestión de esperar a que los aliados vencieran en la Segunda Guerra Mundial. El tiempo desmintió sus deseos y, al igual que aquella esperanza de retorno se volatilizó en el aire, aquella utopía de América -luego vendrían otras- se desvaneció sin mucho ruido y los intelectuales se concentraron en su trabajo: en sus investigaciones, en sus proyectos, en sus traducciones, en sus correcciones, en sus trabajos editoriales, dejando un sólido legado que ahora nos pertenece.

Ha sido gracias al estudio de las revistas como he podido captar esta complejidad: las líneas de pensamiento que confluyeron en la creación de la utopía de América, quiénes fueron sus voceros y quiénes sus detractores, cuáles fueron sus objetivos y cuáles sus fracasos... La utopía de América se tejió en vivo diálogo entre intelectuales, no sólo españoles e hispanoamericanos, sino estadounidenses (Waldo Frank) o franceses (Pierre Mabilie, Paul Valery). Leídas desde nuestro presente, aquellos diálogos parecen lejanos, apagados, porque les falta la urgencia del día a día que vitaliza las publicaciones periódicas. Trabajando con material hemerográfico he aprendido a reavivar aquellas urgencias y a escuchar voces que quisieron dialogar con un futuro que no alcanzaron, porque la realidad posterior siguió un camino diferente. Como ya dije en la introducción, mi aportación es pequeña, pero contribuye a enriquecer los estudios sobre el exilio desde una perspectiva crítica tan necesaria al acercarnos a un tema rodeado de tantas comprensibles susceptibilidades.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis, *El exilio como constante y como categoría*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. Serie Ensayos/ Biblioteca Nueva.

--*La idea de América. Origen y evolución*, Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2009.

Al amor de Larrea, edit. Juan Manuel Díaz de Guereñu, Valencia: Pre-Textos, Valencia, 1985.

ALTAMIRANO, Carlos; Beatriz Sarlo, *Literatura/sociedad*, Buenos Aires: Hachette, 1983.

ALTED VIGIL, Alicia. *La voz de los vencidos. El exilio Republicano de 1939*, Madrid: Aguilar, 2005.

ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Medellín: La oveja negra, 1971.

AUB, Max, *La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco*, Barcelona: Seix Barral, 1980.

ARDAO, Arturo, "Del mito Ariel al mito Anti-Ariel", *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1968.

AZUELA, Arturo; Antonio Cornejo Polar; Rafael di Prisco, "¿Qué es y para qué sirve una revista literaria?", *Texto Crítico*, México: Universidad Veracruzana, año VII, n°20, enero-marzo de 1981, pp. 105-126.

BARRIALES, Alejandra, "Patria de destino versus patria de origen: la visión de los exiliados españoles en *Cuadernos Americanos*", *Historias, Revista del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*, n°48, enero-abril de 2001, pp. 55-65.

BECERRA, Eduardo, "Del idealismo a la utopía: El pensamiento hispanoamericano tras el 98", *Anales de literatura hispanoamericana*, n°28, 1999, pp. 103-110.

BERNABÉU ALBERT, Salvador, "La pasión de Ramón Iglesia Parga (1905-1948)", *Revista de Indias*, 2005, vol. LXV, n° 235, pp. 755-772.

BLANCO AGUINAGA, Carlos, *Ensayos sobre la literatura del exilio español en México*, México: Colegio de México, 2006.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México: Grijalbo, 1989.

BRADING, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Sepsetentas, 1973.
--*Mito y profecía en la historia de México*, México: Vuelta, 1988.

BUCKLEY, Henry, *Vida y muerte de la República Española*, Madrid: Espasa Calpe, 2004.

CAMINO GALICIA, León (León Felipe), "Gestación de Cuadernos Americanos", *Cuadernos Americanos*, nº31, 1992, p. 18.

CANTELI, "Juan Larrea. La utopía melancólica", *Res publica*, nº13-14, 2004, p. 199.

CASTAÑAR, Fulgencio, "Algunas calas en la relación entre *Cuadernos Americanos* de México y los exiliados republicanos españoles", edits. Ballcells, JM; Pérez Bowie, J.A., *El exilio cultural de la Guerra Civil (1936-1939)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, 37-48.

CASTILLA, Ramón, "Raíces del americanismo filosófico", *Revista de Indias*, nº14, 1954, p. 433.

CAUDET, Francisco, *El exilio republicano en México: las revistas literarias, 1939-1971*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992.

--*Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997.

--*El Hijo Pródigo (antología)*, México: Siglo XXI, 1979.

CHARADEAU, Patrick, "Análisis del discurso e interdisciplinariedad en las ciencias humanas y sociales", *El discurso y sus espejos*, edit. Luisa Puig, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

CIORAN, *Historia y utopía*, Barcelona: Tusquets, 2003.

Cultura, historia y literatura del exilio republicano español de 1939, Congreso Internacional "Sesenta años después", Jaén: Universidad de Jaén, 2002.

DÍAZ DE GUEREÑU, Juan Manuel, *Juan Larrea: versiones del poeta*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1995.

--"Del llanto a la quimera: Juan Larrea en la fundación de Cuadernos Americanos", *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas*. Madrid: Residencia de estudiantes, Colegio de México, 1998.

El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayos (1895-1931), ant. Ángel del Río y Mair José Benardete, New York: Las Americas publishing Co., 1962.

El exilio español en México (1939-1982), México: Fondo de Cultura Económica, Salvat, 1982.

El exilio español de 1939, coord. J.L. Abellán, Madrid: Taurus, 1986.

El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional, Bellaterra, edit. Manuel Aznar Soler, Barcelona: Gexel, 1998.

El Hijo Pródigo, (1943-1946), México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Serie: Revistas literarias mexicanas modernas.

En torno a la cultura nacional, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

ESPINOSA MAESTRE, “De saturaciones y olvidos. Reflexiones en torno a un pasado que no puede pasar”, *Revista de Historia Contemporánea*, nº7, año 2007.

FABER, Sebastiaan, *Exile and Cultural Hegemony*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.

--“The Price of Peace. Historical Memory in Post- Franco Spain”, *Revista Hispánica Moderna*, año 58, nº1-2, junio-diciembre de 2005, pp. 205- 219.

--“Silencios y tabúes del exilio español en México: Historia oficial vs. Historia oral”, *Espacio, Tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, Madrid: UNED, 2005.

FLORESCANO, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México: Taurus, 2007.

FRANCO BAGNOULS, M^a de Lourdes, *Letras de México (1937-1947). Índice y estudio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

--“Juan Larrea y la sustancia cultural de México. III Congreso sobre el Republicanismo (separata).

FRESCO, Mauricio, *La emigración republicana española: una victoria de México*, México: Editores Asociados, 1950.

FUENTES, Victor, *La marcha al pueblo en las letras españolas (1917-1936)*, Madrid: Ediciones de la Torre, 2006.

GAOS, José, “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”, *Revista de Occidente*, año IV, 2^a época, nº38, mayo de 1966.

GARCÍA MORALES, Alfonso, *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Sevilla: Publicaciones de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1992.

GARFIAS, Pedro, *Poesías completas*, Madrid, Alpuerto, 1996.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

GIL VILLEGAS, Francisco, “La influencia de Ortega en México”, *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas*, Madrid: Residencia de estudiantes, Colegio de México, 1998.

GUILLÉN, Claudio, *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona: Quaderns Crema, 1995.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *La utopía de América*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

ÍMAZ, Eugenio, *Utopías del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

JARNÉS, Benjamín, *Don Vasco de Quiroga, obispo de utopía*, México: Ediciones Atlántida, 1942.

JULIÁ, Santos, *Historia de las dos Españas*, Madrid: Taurus, 2004.

--“De nuestras memorias y de nuestras miserias”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, nº7, año 2007.

--“Postfranquismo ou société démocratique. Retour sur une interprétation. Vingtième Siècle. *Revue d'Histoire*, Sciences Po University Press, nº4, nºespecial: “Les 25 ans de l'Espagne démocratique”, abril-junio de 2002.

KRAUZE, Enrique, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, México: Siglo Veintiuno editores, 1976.

--“Orígenes de la intolerancia mexicana”, *Letras Libres*, nº109, octubre de 2010, pp. 30-39.

La cultura del exilio republicano español de 1939: Actas del Congreso Internacional celebrado en el marco del Congreso Plural: Sesenta años después, Madrid-Alcalá-Toledo, diciembre de 1999, dir. Alicia Alted y Manuel Llusia, Madrid: Universidad de Educación a Distancia, 2003.

LARREA, Juan, *Rendición de espíritu*, México: Cuadernos Americanos, 1943.

Las revistas literarias de México, México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1963.

Las revistas literarias de México (Segunda Serie), México: Instituto de Bellas Artes, 1964.

LEGRÁS, Horacio, “El Ateneo y los orígenes del estado ético en México”, *Latin American*

Research Review, vol. XXXVIII, nº2, The Latin American Studies Association, 2003.

Letras de México, (1937-1947), México: Fondo de Cultura Económica, 1984. Serie: Revistas literarias mexicanas modernas.

Letras del exilio en México (1939-1949), Biblioteca del Ateneo Español de México, Valencia: Universitat de Valencia, 1999.

LIDA, Clara E., *Caleidoscopio del exilio. Actores, memoria, identidades*, México: Colegio de México, 2009.

--*Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México: Siglo Veintiuno Editores, Colegio de México, 1997.

LILLA, Mark, *Pensadores temerarios*, Barcelona: Debate, 2004.

Los barcos de la libertad. Presentación Fernando Serrano Migallón, México: Colegio de México, 2006.

LÓPEZ SÁNCHEZ, José María, “La Junta para la Ampliación de Estudios y su proyección americanista: La Institución Cultural Española en Buenos Aires”, *Revista de Indias*, vol. LXVII, nº239, 2007.

LLORENS, Vicente. *Aspectos sociales de la literatura española*. Madrid: Castalia, 1974.
--*Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, 2006.

MACIEL, David R., “Entrevista a Leopoldo Zea”, *The Hispanic American Review*, vol. 65, nº1, febrero de 1985, pp. 1-20, Duke University Press (<http://www.jstor.org/stable/2514668>).

MAGRIS, Claudio, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona: Anagrama, 2001.

MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid: Aguilar, 1958.

MARÍN ECED, Teresa, *Innovadores de la educación en España*, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1991.

MARTÍNEZ, Carlos, *Crónica de una emigración*, México: LibroMex, 1959.

MARTÍNEZ, José Luis, *Literatura mexicana. Siglo XX*, México: Robredo, 1949-1950.

MASIP, Paulino, *Cartas a un emigrado español*, México: Junta de Cultura Española, 1939.

MATESANZ, José Antonio, *Las raíces del exilio (1936, 1939)*, México: Colegio de México,

Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

MORENO VILLA, José, *Cornucopia de México y Nueva Cornucopia Mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

MUÑIZ HUBERMAN, Angelina, *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*, México: GEXEL, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

NAHARRO-CALDERÓN, José María, “Memorias, ¿qué memorias?” en *Migraciones y Exilios*, nº5, 2004, pp. 9-14.

GONZÁLEZ NEIRA, Ana, “Cuadernos Americanos y la bibliohemerografía del exilio”, Tesis doctoral, dir. Dr José Díaz Neiva, San Pablo CEU, 2008.

--“*Cuadernos Americanos* y el exilio español: nacimiento de una revista universal (1942-1949), *Cuadernos Americanos*: Nueva Época, vol. 1, nº127, 2009, pp. 11-30.

--“El debate españolismo-hispanoamericanismo en el exilio español: la propuesta de solución de Paulino Masip”, *Actas del XXI Congreso Aispi*, vol. I, 2006, pp. 209-226, (<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2351636>).

NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio, “La europeización a través de la política científica y cultural en el primer tercio del siglo XX”, *Arbor*, vol. CLXX, nº669, septiembre del 2000, pp. 95-126.

O'GORMAN, Edmundo, *La Invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

--*México: el trauma de su historia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

OTAOLA. *La librería de Arana*, Madrid: Ediciones del Imán, 1999.

PALENZUELA, Nilo, *El Hijo Pródigo y los exiliados españoles*, Verbum, Madrid, 2001.

Pan, trabajo y hogar: el exilio republicano español en América Latina, coord. Dolores Pla Brugat. México: Instituto de Migración, Centro de Estudios Migratorios, 2007.

PASCUARÉ, “Del hispanoamericanismo al Pan-hispanismo. Ideales y realidades en el encuentro de los dos continentes”, *Revista Complutense de Historia de América*, nº26, Madrid, 2000, pp. 281-306.

PEREA, Héctor, *La rueda del tiempo*, México: Cal y Arena, 1996.

PÉREZ, Joseph, *La leyenda negra*, Madrid: Gadir, 2009.

PÉREZ VEJO, Tomás, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1999.

--“El exilio republicano español y la imagen de España en México”, *Casa del tiempo*, vol. III, nº 24, octubre del 2009.

PULEDDA, Salvatore, *Interpretaciones del humanismo*, México: Plaza&Janés, 1996.

RAMÍREZ RIBES, María, “El viaje utópico de Alfonso Reyes”, *Revista de Humanidades*, nº20, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2006.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Espasa Calpe, 1951.

--*Hacia un nuevo Humanismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

REAL DE AZÚA, Carlos, “Significación y transcendencia literario-filosófica de «Ariel» en América entre 1900 y 1950”, ensayo del autor editado por Belén Castro Morales y María Candelaria Verde Grillo, (http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316197544026753081802/p0000004.htm).

--“Ambiente espiritual del 900”, (http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p347/57949418101161611754491/p0000001.htm)

REJANO, *La esfinge mestiza*, Editorial Leyenda, Colección Carabela, México, 1945.

REYES, Alfonso, *Obras Completas, vol. XI: Última Tule, Tentativas y orientaciones, No hay tal lugar*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 1989.

RITZEN, *Teoría sociológica moderna*, Madrid: Mc Graw Hill, 2001.

RIUS, Luis, *León Felipe. Poeta de barro*, México: Colección Málaga, S.A., 1968.

RODÓ, José Enrique, *Ariel*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943, p. 26.

--*Ariel*, Caracas: Ayacucho, 1976.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, “The Metamorphoses of Caliban”, *Diacritics*, vol. 7, nº3, 1977.

ROJAS, Rafael, *Utopía y desencanto en hispanoamérica*, (umbral.uprrp.edu/files/Utopia.pdf).

ROMERO SAMPER, Milagrosa, “Modernidad, modernismo y modernismos: Iglesia y cultura en la España de fin de siglo”, *Hispania Sacra*, vol.41, nº84, julio-diciembre de 1989, p. 699-718.

ROSQUES CORBELLÁ, Manuel José; Ricard Vinyes, “El exilio circular”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº711, 2009, pp. 65-68.

RUBIO, Javier. *La emigración de la Guerra Civil de 1936-1939, historia del éxodo que se produce con el fin de la II República Española*, Madrid: San Martín, 1977.

RUIZ FUNES, Concepción; Enriqueta Tuñón, *Final y comienzo: El Sinaia*, México: INAH, 1982.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *El destierro español en América. Un trasvase cultural*, Madrid: Siruela, 1994.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México: Grijalbo, 1991.

--*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

--"Del destierro al transtierro", *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

SANTAMARÍA GARCÍA, Antonio, "El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el movimiento de Historia de las Ideas", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 50, nº2, 1993, p. 279.

SARLO, Beatriz. "Intelectuales y revistas: razones de una práctica", *América, Cahiers du Criccal*. Centre de Recherches Interuniversitaires sur les champs culturels en Amérique Latine, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris III.

SARMIENTO PUBILLONES, Leonor, "Conquering myths: the construction of "Mexico" in the Spanish Republican imaginary of exile", *Hispanic Review*, nº3, 2000, University of Pennsylvania, Philadelphia, pp. 223-242.

SERRANO ASENJO, Enrique, "La patria re-inventada (Según M.J. Benardete y Ángel del Río)", *Romance Quarterly*, verano de 2009, vol. 56, nº3, pp. 180-193.

SHERIDAN, Guillermo, *Los contemporáneos ayer*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

--"Una guerra literaria", *Vuelta*, año XX, nº230, México, enero de 1996.

--*Nacionalismo y literatura en México: la polémica de 1932* (estudio y documentos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

SILVA HERZOG, Jesús, "La "utopía" de Tomás Moro", *Cuadernos Americanos*, vol. CXLI, nº4, julio-agosto de 1965, p. 129.

SOLA AYAPE, Carlos, *Entre fascistas y cuervos rojos*, México: Porrúa, TEC de Monterrey, 2008.

SOTELO VÁZQUEZ, Adolfo, “Contra el insensato mesianismo de la generación del 98”, *La Vanguardia*, 6 de noviembre de 1990, p. 4.

SOUTO, Arturo, *Literatura y sociedad*, México: Complejo Editorial Latinoamericano, 1973.

STABB, Martin S., “Utopia and Anti-Utopia: The Theme in Selected Essayistic Writing of Spanish America”, *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 3, nº15, octubre de 1981, p. 317.

STERN, Alfred, “Ortega y Gasset and the Modern World”, *Southern Journal of Philosophy*, vol. 13, nº2, verano de 1955, p. 275.

SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío*, México: Siglo XXI, 1994.
--*Memoria y exilio*, Madrid: Losada, 2003.

TABANERA GARCÍA, “El horizonte americano en el imaginario español, 1898-1930”, *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (E.I.A.L)*, vol. VIII, nº 2, julio-diciembre de 1997. www.tau.ac.il/eial/VIII_2/garcia.htm.

TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid: Tecnos, 1970.

VASCONCELOS, *La raza cósmica*, México: Asociación Nacional de Libreros, 1983.

VENTO, Arnold C., *A study and critical index of El Hijo Pródigo*, Columbia: University of Missouri, 1972.

VILLANUEVA BUENROSTRO, Alfredo, *Índices de “El Hijo Pródigo”*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., 1965.

VOLEK, Emil, “Promesas y simulacros en el baratillo posmodernista: saber y ser en la encrucijada de una “historia mostrenca””, *Treinta años de estudios literarios/Culturales latinoamericanistas en Estados Unidos. Memorias, testimonios, reflexiones, críticas*, edit. Hernán Vidal, Pittsburgh: Biblioteca de América, 2008, p. 149.

ZAVALA, Silvio Zavala, *La “utopía” de Tomas Moro en la Nueva España y otros estudios*, México: Porrúa, 1937.

ZELAYA, M^a Elena. *Testimonios americanos de escritores transterrados de 1939*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1985.

Artículos consultados en las revistas

1. Cuadernos Americanos.

AYALA, Francisco, “La coyuntura hispánica”, vol. XI, nº4, julio-agosto de 1943, pp. 69-98.
--“¿Para quién escribimos nosotros?”, vol. I, nº43, enero-febrero de 1949, pp. 36-58.

BÁEZ CAMARGO, Gonzalo (Pedro Gringoire), “Utopías del renacimiento y renacimiento de la utopía”, vol. II, nº2, pp. 155-158.

BERGAMÍN, José, “El santo oficio del escritor”, vol. IV, nº8, 15 de enero de 1943, pp. 1,2.

BOSCH-GIMPERA, Pedro, “Democracia y totalitarismo en la historia”, vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, pp. 97-119.

--“Para la comprensión de España. Notas marginales a libros nuevos y viejos”, vol. VIII, nº1, enero-febrero de 1943, pp. 152-174.

CAMINO GALICIA, Felipe (León Felipe), “El rescate”, vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, pp. 186-191.

--“Poética de la llama”, vol. II, nº2, marzo-abril de 1942, pp. 207-208.

--“Tal vez me llame Jonás”, vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, pp. 199-210.

--“Un signo...¡quiero un signo!””, vol. XIII, nº1, enero-febrero de 1944, pp. 209-215.

--“Oda rota”. Vol. XVII, nº5, septiembre-octubre de 1944, pp. 182-190.

--“Mi regreso”, vol. XI, nº3, mayo-junio de 1945, pp. 73-74.

CARMONA-NENCLARES, Francisco, “Hispanismo e hispanidad”, vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, pp. 43-55.

CASTRO LEAL, Antonio, “América, nueva y última Tule”, vol. VIII, nº2, marzo-abril de 1942, pp. 57-60.

FERRATER MORA, José, “Algunas cuestiones españolas”, vol. XVIII, nº4, noviembre-diciembre de 1944, pp. 62-77.

FRANK, Waldo, “Los dos medios mundos americanos”, vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, pp. 29-42.

1946, pp. 134-143.

--“La profecía en Ortega”, vol. XXIX, nº5, septiembre-octubre de 1946, pp. 71-99; vol. XXX, nº6, noviembre-diciembre de 1946, pp. 83-107; vol. XXXII, nº2, marzo-abril de 1947, pp. 79-96.

GRINGOIRE, Pierre, “Utopías del Renacimiento y renacimiento de la utopía”, vol. II, nº2, marzo-abril 1942, pp. 155-158.

IGLESIA, Ramón, “El reaccionarismo de la generación del 98”, vol. XXXV, nº5, septiembre-octubre de 1947, pp. 91-99.

-ÍMAZ, Eugenio, “Grito a mí mismo”, vol. VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp. 231-242.

LARREA, Juan, “Nuestra alba de oro”, vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, pp. 51-72.

-- “Conmemoración de César Vallejo (15 de abril de 1938)”, vol. II, nº2, marzo-abril de 1942,

pp. 209-214.

--“Hacia una definición de América. Dos cartas”, vol. VI, nº6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 7-33.

--“Vaticinio de Rubén Darío”, vol. I II, nº3, mayo-junio de 1943, pp. 213-238.

--“Posada”, vol. IX, nº3, mayo-junio de 1943, pp. 236-237.

--“El surrealismo entre viejo y nuevo mundo”, vol. XV, nº3, mayo-junio de 1944, pp. 216-235; vol. XVI, nº4, julio-agosto de 1944, pp. 201-219; vol. XVII, nº5, septiembre-octubre de 1944, pp. 235-256.

--“Fin de la guerra”, vol. X, nº3, marzo-abril de 1945, pp. 7-31.

--“Razón de Martí”, vol. XI, nº3, mayo-junio de 1945, pp. 168-169.

--“Imagen revolucionaria de América”, vol. XXIV, nº6, noviembre-diciembre, 1945, pp. 59-68.

MÉNDEZ PEÑATE, Rodolfo, “Defensa de la inteligencia”, vol. XIII, nº1, enero-febrero de 1944, pp. 7-13.

MIJARES, Augusto, “Martí, utopía y realidad de América”, vol. VI, nº6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 164-168.

MABILLE, Pierre, “Afloramiento del alba”, vol. II, nº2, marzo-abril de 1942, pp. 33-45.

--“Del Nuevo Mundo”, vol. XI, nº5, septiembre-octubre de 1943, pp. 94-110.

MORENO VILLA, José, “Nos trajeron las ondas”, vol. XVII, nº5, septiembre-octubre de 1944, pp. 191-197.

NICOL, Eduardo, “Conciencia de España”, vol. XXXV, nº5, septiembre-octubre de 1947, pp. 100-122.

ORGAZ, Raúl, “Dos visionarios de la armonía social: Saint-Simon y Fourier”, vol. XXVIII, nº4, julio-agosto de 1946, pp. 93-108.

REYES, Alfonso, “América y los Cuadernos Americanos”, v. II, nº2, marzo-abril de 1942, pp. 7-10.

--“Exhortación a los escritores”, vol. V, nº5, septiembre-octubre de 1942, pp. 7-13.

ROMERO, Francisco, “Nietzsche”, vol. XXXI, nº1, enero-febrero de 1947, pp. 85-104.

SILVA HERZOG, Jesús, “Lo humano, problema esencial”, vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, pp. 9-16.

--“Temas 1942”, vol. IV, nº4, julio-agosto de 1942, pp. 16-26.

--“Deberes del intelectual mexicano contemporáneo”, vol. XXXVI, nº6, noviembre-diciembre de 1947, pp. 62-69.

--“Mesa rodante: Imperialismo y buena vecindad”, vol. XXXV, nº5, septiembre-octubre de 1947, pp. 64-88. (Participan: Waldo Frank, Mariano Picón-Salas, Joaquín García Monge, Fernando Ortíz, Ezequiel Martínez Estrada y Daniel Cosío Villegas).

--“Mesa rodante: Lealtad del intelectual”, v. XV, nº3, mayo-junio de 1944, pp. 32-48. (Participan: José Gaos, José Medina-Echavarría, Juan Larrea, Mariano Picón-Salas).

--“Mesa rodante: ¿Independencia?, ¿comunidad social?”, vol. XVII, nº5, septiembre-octubre de 1944, pp. 97-120. (Continuación de la anterior, los mismos participantes mas Alfonso Reyes).

--"Mesa rodante: Imperialismo y buena vecindad", v. XXXV, nº5, septiembre-octubre de 1947, pp. 64-88.(Participan: Mariano Picón-Salas, Joaquín García Monge, Fernando Ortiz, Waldo Frank, Ezequiel Martínez Estrada, Daniel Cosío Villegas).

TORRE, Guillermo de, "Unamuno y Ortega", vol. VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp. 157-176.

TORRES BODET, Jaime, "Misión de los escritores en la organización de la paz", vol. XI, nº3, mayo-junio de 1945, pp. 7-15.

URANGA, Emilio, "Ensayo de una ontología del mexicano", vol. XLIV, nº2, febrero-marzo de 1949, pp. 135-148.

XIRAU, Joaquín, "Humanismo español. (Ensayo de interpretación histórica)", vol. I, nº1, enero-febrero de 1942, pp. 132-154.

ZAVALA, Silvio, "¿Las Casas esclavista?", vol. IV, nº2, marzo-abril de 1944, pp. 149-154.

--"Letras de utopía. Carta a don Alfonso Reyes", vol. II, nº2, marzo-abril de 1942, p. 147.

-- "Sobre la política lingüística del imperio español en América", vol. XXVII, nº3, mayo-junio 1946, pp. 159-166

--"El contacto de culturas en la historia de México", vol. XLVI, nº4, julio-agosto de 1949, pp. 172-204.

ZEA, Leopoldo, "En torno a una filosofía americana", vol. III, nº3, mayo-junio de 1942, pp. 63-78.

--"La filosofía en México", vol. IX, nº5, septiembre-octubre de 1943, pp. 126-130.

--"Las dos Américas", vol. XIV, nº2, marzo-abril de 1944, pp. 7-20.

--"América como problema", vol. XVIII, nº6, noviembre-diciembre de 1944, pp. 126-130.

--"Una filosofía de la historia hispanoamericana", vol. XXIII, nº5, septiembre-octubre de 1945, pp. 156-157.

2. Letras de México.

ÁVILA CAMACHO, "A los escritores mexicanos", vol. VI, nº24, 15 de diciembre de 1942, p. 8.

BERGAMÍN, José, "El santo oficio del escritor", vol. IV, nº8, 15 de enero de 1943, pp. 1,2.

CAMINO GALICIA, Felipe (León Felipe), "Oferta", vol. II, nº31, 1938, p. 3.

--"El payaso de las bofetadas", vol. II, nº31, 1 de septiembre de 1938, p. 4.

--"Hispanidad", vol. V, nº12, 15 de diciembre de 1941, p.5.

--"Los cazadores de mariposas", vol. VI, nº21, 15 de septiembre de 1942, p. 4.

GAYA, Ramón, “Palabras de Ramón Gaya”, vol. IV, nº6, 15 de junio de 1943, p. 7.

GAOS, José, “El “hacia” de Samuel Ramos”, vol. II, nº20, 15 de agosto de 1940, pp. 1, 2, 8.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Fray Bartolomé de las Casas: Doctrina”, vol. V, nº9, 15 de septiembre de 1941, p. 5.

HERRERA PETERE, José, “El indio enigmático y solo”, vol. III, nº15, 15 de marzo de 1942, pp. 10.

HUMBOLDT, Alexander, “Ensayo político sobre el reino de la Nueva España”, vol. III, nº4, 15 de abril de 1941, pp. 1,2.

ÍMAZ, Eugenio, “Topía y utopía”, vol. V, nº 8, p. 5.

ITURRIAGA, José E, “Hacia una definición de América”, vol. III, nº23, 15 noviembre 1942, p. 6.

JIMÉNEZ, Juan Ramón, “¿América sombría?”, vol. IV, nº10, 15 de octubre de 1943, p. 5.

LARREA, Juan, “Asesinado por el cielo”, nº1, 1941, p. 6.

--“Hacia una definición de América (Última Tule)”, vol. VII, nº1, 15 de enero de 1943, p. 10.

LAWRENCE, D.H., “Mañanas de México. Indios y diversiones”, vol. V, nº2, 15 de febrero de 1941, pp. 5,6.

LULIO, Raimundo, “Destiempo. De los proverbios del tronco sensual”, vol. VII, nº4, 15 de abril de 1943, p. 2.

MEDINA ECHAVARRÍA, José Medina, “Responsabilidad de la inteligencia. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*”, vol. III, nº8, 15 de agosto de 1941, pp. 1, 2,10.

MORENO VILLA, José, “La visión de un país”, vol. II, nº2, 15 de febrero de 1939, pp. 8, 9.

O'GORMAN, Edmundo, “El incidente del humanismo”, vol. VI, nº18, 15 de junio de 1942, p. 7.

--“Hegel y el moderno panamericanismo”, vol. II, nº8, 15 de agosto de 1939, pp. 14, 15.

REJANO, Juan, “Las nubes de México”, vol. V, nº115, 1 de septiembre de 1945, p. 132.

“Respuesta a Juan Rejano”, (La redacción), vol. V, nº126, 15 de agosto de 1946, p. 313.

SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, “Carta a O.G.Barreda”, vol. VI, nº22, 15 de octubre de 1942, p.4 14.

“*Testimonios [Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado]*”, vol. IV, nº9, 15 de septiembre de 1943, p. 3.

TORRES BODET, Jaime, “Misión de los escritores en la organización de la paz”, vol. XI, nº3,

mayo-junio de 1945, pp. 7-15.

VALERY, Paul, “América proyección del espíritu europeo”, vol. III, nº3, 15 de marzo de 1941, p. 4.

ZEA, Leopoldo, “América y su posible filosofía”, vol. III, nº11, 15 de noviembre de 1941, pp. 1, 2.

--“*La filosofía en México*”, vol. II, nº6, 15 de junio de 1949, pp. 1.

3. *El Hijo Pródigo.*

BARREDA, Octavio G., “Correspondencia”, vol. II, nº8, 15 de noviembre de 1943, p. 126.

GAYA, Ramón, “El grabador Posada (1852-1913)”, vol. I, nº1, 15 de abril de 1943, p. 56.

GIL-ALBERT, Juan, “Aldonza Lorenzo”, vol. XII, nº37, 15 de abril de 1946, pp. 20-22.

“Imaginación y Realidad”, desde el nº1, 15 de abril de 1943 hasta el nº42, 15 de septiembre de 1946.

LULIO, Raimundo, “Proverbios del el tronco imaginal”, vol. I, nº2, 15 de abril de 1943, p. 88.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego, “Idea de un príncipe christiano”, vol. XII, nº37, 15 de abril de 1946, pp. 44-57.

SALINAS, Pedro, “Correspondencia”, vol. I, nº3, 15 de junio de 1943, p. 190.

SÁNCHEZ-BARBUDO, “España como esperanza”, vol. IV, nº13, 15 de abril de 1944, pp. 51-63.

--“El sentimiento de la derrota”, vol. II, nº4, 15 de julio de 1943, pp. 221-229.

ZEA, Leopoldo, “Esquema para una historia de la filosofía, vol. VI, nº21, pp. 137-143 y vol. IX, nº29, pp. 73-84.

GAOS, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, vol. IV, nº4, julio-agosto de 1942, pp. 63-86.

--“Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano”, vol. VI, nº6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 59-88.

--“Significación filosófica del pensamiento hispano-americano”, vol. VIII, nº2, marzo-abril de 1943, pp. 63-86.

--“Rendición de espíritu”, vol. XI, nº5, septiembre-octubre de 1943, pp. 111-120.

--“Un siglo de pensamiento latinoamericano”, vol. XX, nº2, marzo-abril de 1945, pp. 118-130.

--“Tres notas de historia del pensamiento hispano-americano”, vol. XXVII, nº3, mayo-junio de 1946, pp. 134-143.

--“La profecía en Ortega”, vol. XXIX, nº5, septiembre-octubre de 1946, pp. 71-99; vol. XXX, nº6, noviembre-diciembre de 1946, pp. 83-107; vol. XXXII, nº2, marzo-abril de 1947, pp. 79-96.

GRINGOIRE, Pierre, "Utopías del Renacimiento y renacimiento de la utopía", vol. II, n°2, marzo-abril 1942, pp. 155-158.

IGLESIA, Ramón, "El reaccionarismo de la generación del 98", vol. XXXV, n°5, septiembre-octubre de 1947, pp. 91-99.

-ÍMAZ, Eugenio, "Grito a mí mismo", vol. VIII, n°2, marzo-abril de 1943, pp. 231-242.

LARREA, Juan, "Nuestra alba de oro", vol. I, n°1, enero-febrero de 1942, pp. 51-72.

-- "Conmemoración de César Vallejo (15 de abril de 1938)", vol. II, n°2, marzo-abril de 1942, pp. 209-214.

--"Hacia una definición de América. Dos cartas", vol. VI, n°6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 7-33.

--"Vaticinio de Rubén Darío", vol. I II, n°3, mayo-junio de 1943, pp. 213-238.

--"Posada", vol. IX, n°3, mayo-junio de 1943, pp. 236-237.

--"El surrealismo entre viejo y nuevo mundo", vol. XV, n°3, mayo-junio de 1944, pp. 216-235; vol. XVI, n°4, julio-agosto de 1944, pp. 201-219; vol. XVII, n°5, septiembre-octubre de 1944, pp. 235-256.

--"Fin de la guerra", vol. X, n°3, marzo-abril de 1945, pp. 7-31.

--"Razón de Martí", vol. XI, n°3, mayo-junio de 1945, pp. 168-169.

--"Imagen revolucionaria de América", vol. XXIV, n°6, noviembre-diciembre, 1945, pp. 59-68.

MÉNDEZ PEÑATE, Rodolfo, "Defensa de la inteligencia", vol. XIII, n°1, enero-febrero de 1944, pp. 7-13.

MIJARES, Augusto, "Martí, utopía y realidad de América", vol. VI, n°6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 164-168.

MABILLE, Pierre, "Afloramiento del alba", vol. II, n°2, marzo-abril de 1942, pp. 33-45.

--"Del Nuevo Mundo", vol. XI, n°5, septiembre-octubre de 1943, pp. 94-110.

MORENO VILLA, José, "Nos trajeron las ondas", vol. XVII, n°5, septiembre-octubre de 1944, pp. 191-197.

NICOL, Eduardo, "Conciencia de España", vol. XXXV, n°5, septiembre-octubre de 1947, pp. 100-122.

ORGAZ, Raúl, "Dos visionarios de la armonía social: Saint-Simon y Fourier", vol. XXVIII, n°4, julio-agosto de 1946, pp. 93-108.

REYES, Alfonso, "América y los Cuadernos Americanos", v. II, n°2, marzo-abril de 1942, pp. 7-10.

--"Exhortación a los escritores", vol. V, n°5, septiembre-octubre de 1942, pp. 7-13.

ROMERO, Francisco, "Nietzsche", vol. XXXI, n°1, enero-febrero de 1947, pp. 85-104.

SILVA HERZOG, Jesús, "Lo humano, problema esencial", vol. I, n°1, enero-febrero de 1942, pp. 9-16.

--"Temas 1942", vol. IV, n°4, julio-agosto de 1942, pp. 16-26.

--"Deberes del intelectual mexicano contemporáneo", vol. XXXVI, n°6, noviembre-diciembre de 1947, pp. 62-69.

--"Mesa rodante: Imperialismo y buena vecindad", vol. XXXV, n°5, septiembre-octubre de 1947, pp. 64-88. (Participan: Waldo Frank, Mariano Picón-Salas, Joaquín García Monge, Fernando Ortiz, Ezequiel Martínez Estrada y Daniel Cosío Villegas).

--"Mesa rodante: Lealtad del intelectual ", v. XV, n°3, mayo-junio de 1944, pp. 32-48. (Participan: José Gaos, José Medina-Echavarría, Juan Larrea, Mariano Picón-Salas).

--"Mesa rodante: ¿Independencia?, ¿comunidad social?", vol. XVII, n°5, septiembre-octubre de 1944, pp. 97-120. (Continuación de la anterior, los mismos participantes mas Alfonso Reyes).

--"Mesa rodante: Imperialismo y buena vecindad", v. XXXV, n°5, septiembre-octubre de 1947, pp. 64-88. (Participan: Mariano Picón-Salas, Joaquín García Monge, Fernando Ortiz, Waldo Frank, Ezequiel Martínez Estrada, Daniel Cosío Villegas).

TORRE, Guillermo de, "Unamuno y Ortega", vol. VIII, n°2, marzo-abril de 1943, pp. 157-176.

TORRES BODET, Jaime, "Misión de los escritores en la organización de la paz", vol. XI, n°3, mayo-junio de 1945, pp. 7-15.

URANGA, Emilio, "Ensayo de una ontología del mexicano", vol. XLIV, n°2, febrero-marzo de 1949, pp. 135-148.

XIRAU, Joaquín, "Humanismo español. (Ensayo de interpretación histórica)", vol. I, n°1, enero-febrero de 1942, pp. 132-154.

ZAVALA, Silvio, "¿Las Casas esclavista?", vol. IV, n°2, marzo-abril de 1944, pp. 149-154.

--"Letras de utopía. Carta a don Alfonso Reyes", vol. II, n°2, marzo-abril de 1942, p. 147.

-- "Sobre la política lingüística del imperio español en América", vol. XXVII, n°3, mayo-junio 1946, pp. 159-166

--"El contacto de culturas en la historia de México", vol. XLVI, n°4, julio-agosto de 1949, pp. 172-204.

ZEA, Leopoldo, "En torno a una filosofía americana", vol. III, n°3, mayo-junio de 1942, pp. 63-78.

--"La filosofía en México", vol. IX, n°5, septiembre-octubre de 1943, pp. 126-130.

--"Las dos Américas", vol. XIV, n°2, marzo-abril de 1944, pp. 7-20.

--"América como problema", vol. XVIII, n°6, noviembre-diciembre de 1944, pp. 126-130.

--"Una filosofía de la historia hispanoamericana", vol. XXIII, n°5, septiembre-octubre de 1945, pp. 156-157.

2. Letras de México.

ÁVILA CAMACHO, "A los escritores mexicanos", vol. VI, n°24, 15 de diciembre de 1942, p. 8.

BERGAMÍN, José, “El santo oficio del escritor”, vol. IV, nº8, 15 de enero de 1943, pp. 1,2.

CAMINO GALICIA, Felipe (León Felipe), “Oferta”, vol. II, nº31, 1938, p. 3.

--“El payaso de las bofetadas”, vol. II, nº31, 1 de septiembre de 1938, p. 4.

--“Hispanidad”, vol. V, nº12, 15 de diciembre de 1941, p.5.

--“Los cazadores de mariposas”, vol. VI, nº21, 15 de septiembre de 1942, p. 4.

GAYA, Ramón, “Palabras de Ramón Gaya”, vol. IV, nº6, 15 de junio de 1943, p. 7.

GAOS, José, “El “hacia” de Samuel Ramos”, vol. II, nº20, 15 de agosto de 1940, pp. 1, 2, 8.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, “Fray Bartolomé de las Casas: Doctrina”, vol. V, nº9, 15 de septiembre de 1941, p. 5.

HERRERA PETERE, José, “El indio enigmático y solo”, vol. III, nº15, 15 de marzo de 1942, pp. 10.

HUMBOLDT, Alexander, “Ensayo político sobre el reino de la Nueva España”, vol. III, nº4, 15 de abril de 1941, pp. 1,2.

ÍMAZ, Eugenio, “Topía y utopía”, vol. V, nº 8, p. 5.

ITURRIAGA, José E, “Hacia una definición de América”, vol. III, nº23, 15 noviembre 1942, p. 6.

JIMÉNEZ, Juan Ramón, “¿América sombría?”, vol. IV, nº10, 15 de octubre de 1943, p. 5.

LARREA, Juan, “Asesinado por el cielo”, nº1, 1941, p. 6.

--“Hacia una definición de América (Última Tule)”, vol. VII, nº1, 15 de enero de 1943, p. 10.

LAWRENCE, D.H., “Mañanas de México. Indios y diversiones”, vol. V, nº2, 15 de febrero de 1941, pp. 5,6.

LULIO, Raimundo, “Destiempo. De los proverbios del tronco sensual”, vol. VII, nº4, 15 de abril de 1943, p. 2.

MEDINA ECHAVARRÍA, José Medina, “Responsabilidad de la inteligencia. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*”, vol. III, nº8, 15 de agosto de 1941, pp. 1, 2,10.

MORENO VILLA, José, “La visión de un país”, vol. II, nº2, 15 de febrero de 1939, pp. 8, 9.

O’GORMAN, Edmundo, “El incidente del humanismo”, vol. VI, nº18, 15 de junio de 1942, p. 7.

--“Hegel y el moderno panamericanismo”, vol. II, nº8, 15 de agosto de 1939, pp. 14, 15.

REJANO, Juan, “Las nubes de México”, vol. V, nº115, 1 de septiembre de 1945, p. 132.

“Respuesta a Juan Rejano”, (La redacción), vol. V, nº126, 15 de agosto de 1946, p. 313.

SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio, “Carta a O.G.Barreda”, vol. VI, nº22, 15 de octubre de 1942, p.4 14.

“*Testimonios [Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado]*”, vol. IV, nº9, 15 de septiembre de 1943, p. 3.

TORRES BODET, Jaime, “Misión de los escritores en la organización de la paz”, vol. XI, nº3, mayo-junio de 1945, pp. 7-15.

VALERY, Paul, “América proyección del espíritu europeo”, vol. III, nº3, 15 de marzo de 1941, p. 4.

ZEA, Leopoldo, “América y su posible filosofía”, vol. III, nº11, 15 de noviembre de 1941, pp. 1, 2.

-- “*La filosofía en México*”, vol. II, nº6, 15 de junio de 1949, pp. 1.

3. *El Hijo Pródigo.*

BARREDA, Octavio G., “Correspondencia”, vol. II, nº8, 15 de noviembre de 1943, p. 126.

GAYA, Ramón, “El grabador Posada (1852-1913)”, vol. I, nº1, 15 de abril de 1943, p. 56.

GIL-ALBERT, Juan, “Aldonza Lorenzo”, vol. XII, nº37, 15 de abril de 1946, pp. 20-22.

“Imaginación y Realidad”, desde el nº1, 15 de abril de 1943 hasta el nº42, 15 de septiembre de 1946.

LULIO, Raimundo, “Proverbios del el tronco imaginal”, vol. I, nº2, 15 de abril de 1943, p. 88.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego, “Idea de un príncipe christiano”, vol. XII, nº37, 15 de abril de 1946, pp. 44-57.

SALINAS, Pedro, “Correspondencia”, vol. I, nº3, 15 de junio de 1943, p. 190.

SÁNCHEZ-BARBUDO, “España como esperanza”, vol. IV, nº13, 15 de abril de 1944, pp. 51-63.

-- “El sentimiento de la derrota”, vol. II, nº4, 15 de julio de 1943, pp. 221-229.

ZEA, Leopoldo, “Esquema para una historia de la filosofía, vol. VI, nº21, pp. 137-143 y vol. IX, nº29, pp. 73-84.

