

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

DOCTORADO EN DERECHO

SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACIÓN SOBRE LA UTOPIA LATINOAMERICANA

EL PENSAMIENTO UTOPISTA EN EL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE AMÉRICA

TESIS

POR

CÉSAR BENEDICTO CALLEJAS HERNÁNDEZ

BAJO LA DIRECCIÓN DE FERNANDO SERRANO MIGALLÓN



Ciudad Universitaria, 2009



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.

A la Universidad Nacional Autónoma de México con mi agradecimiento

*Para Adriana
Para María Almudena y César Gonzalo
Para Esperanza y Vicente*

In memoriam a Manuel Mijares Ferreiro

Agradecimientos

Mi reconocimiento más profundo a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Derecho, por la oportunidad de servirla y por el privilegio de su formación. A don Fernando Serrano Migallón, por su orientación, guía y amistad invaluable, no sólo en este proyecto, sino en épocas fundamentales de mi vida. A don Ruperto Patiño Manffer, por la acogida a este proyecto en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho, en particular por su paciencia y comprensión, primero como Jefe de la División y luego como Director de nuestra Facultad. A don Luis Arratíbel Salas por su apoyo de toda hora. A don Carlos Montemayor Romo de Vivar, por las recomendaciones y observaciones a este trabajo en largas horas de café. A don Manuel Atienza y al equipo de profesores del Título de Especialista en Argumentación Jurídica de la Universidad de Alicante, por su apoyo y corrección de aspectos puntuales sobre el análisis cultural del Derecho. A los alumnos de los cursos de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México que tuvieron la paciencia de escuchar algunos aspectos del marco teórico de esta tesis y que la enriquecieron con sus observaciones y cuestionamientos. A mis amigos, próximos y queridos, por el aliento no sólo académico sino vital en la experiencia que habría de resultar la más enriquecedora de mi vida, mi incorporación a la Universidad Nacional Autónoma de México: en especial a Jorge Ringenbach Sanabria, a Guillermo Estrada Adán, a Carlos Humberto Reyes Díaz, a Hugo Carrasco Soulé al final de este otro viaje y a León Felipe Sánchez Ambía. A mis maestros fundamentales en mi formación: Alicia Reyes, Irma Ramírez Raya, José Cervantes Hernández, Rafael Cervantes y Javier Villanueva Chávez con mi agradecimiento más profundo. In memoriam, a don Héctor González Uribe, a doña Dunia Wasserstrom que sin saberlo, sembraron la primera semilla de este proyecto.

Índice

Introducción. Noticia metodológica	9
Ensayo Primero. Anatomía y fisiología de lo utópico	19
Ensayo Segundo. Romper los límites temporales y geográficos	39
Ensayo Tercero. La utopía desde América	51
Ensayo Cuarto. Una noción conceptual	123
Ensayo Quinto. Terra incógnita	147
Ensayo Sexto. Nacer bajo un destino	175
Ensayo Séptimo. El león con piel de cordero	213
Epílogo. El mundo que pudo haber sido	253
Bibliografía impresa y electrónica	265

INTRODUCCIÓN

NOTICIA METODOLÓGICA

En el mundo no existe ningún mar Caribe, no hay intrépidos filibusteros navegando, y no les persiguen corbetas y no hay humo de cañones que se dispersa sobre las olas. No, nada de esto es cierto y nunca lo ha sido. Pero si hay un tilo mustio, una reja de fierro fundido y un bulevar detrás de ella, un trozo de hielo que se derrite en una copa, y unos ojos de buey, sangrientos, en la mesa de al lado...

*Mikháil Bulgákov.
El maestro y Margarita.*

En el verano de 2000 muchos cambios habían operado en mi vida; iniciaba mi vida como profesor universitario, dejaba las tareas burocráticas para comenzar algo que, en honor a mi vocación, me parecía debía haber hecho desde mucho tiempo antes; había participado, mínimamente y casi siempre como espectador, en uno de los fenómenos más interesantes en la historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, la recuperación de sus instalaciones y el retorno a sus actividades luego de once meses de secuestro. Sobre todo, había ingresado a la UNAM y emprendido, tardíamente, mi proceso de identificación y enamoramiento con la Institución.

A instancias del Dr. Fernando Serrano Migallón, solicité mi inscripción en el Doctorado de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho; en ese momento no sabía que estaba tomando una de las decisiones más trascendentes de mi vida que me permitiría construir uno de los elementos que más me identificarían y que convertirían a la Facultad, por vía de adopción, en mi casa.

Respecto del tema de la investigación a elaborar no tuve dudas; la utopía ha sido uno de los temas que han captado mi curiosidad intelectual durante toda mi vida, no sólo por la temprana lectura de Julio Verne, pleno siempre de inocentes utopías, sino también por la lectura adolescente de dos libros de Alfonso Reyes: *Última Tule* y *No hay tal lugar*. Ambos libros me ayudaron a situar mi presencia en el mundo como mexicano, como latinoamericano y como occidental. Desde entonces, la preocupación por comprender cómo el origen y el posterior desarrollo de América Latina, como entidad cultural, han estado ligados a la idea de la Utopía, ocupan un lugar importante de mis reflexiones.

Al principio, se trataba de un proyecto que era, como se podría suponer, completamente utópico, aspiraba a narrar la historia latinoamericana a partir de una lectura utópica; mi director de proyecto me advirtió sobre la enorme magnitud de la propuesta y planteó una primera reducción que podía versar sobre México solamente, o bien sobre una etapa específica de la historia continental; así, redujimos el proyecto a la experiencia anterior a las guerras de independencia iberoamericana, pero aún así resultaba demasiado ambicioso. Finalmente, gracias a la visión de Serrano Migallón, el producto final se dedicó al marco teórico de las utopías y a su aplicación al entorno del descubrimiento y conquista de América.

Aunque la investigación se iba desarrollando con normalidad dos hechos marcaron, nuevamente, una serie de decisiones en su elaboración; el primero fue el acercamiento a la obra de Paul Kahan, *Análisis cultural del Derecho*, que contenía alguna de las claves principales para conciliar multidisciplinariamente el

estudio de la literatura, las organizaciones y las manifestaciones del pensamiento y la cultura y su función auxiliar para el conocimiento de los fenómenos jurídicos y políticos. Otra más fue la experiencia de mis estudios de Especialista en Argumentación Jurídica en la Universidad de Alicante, para los que fui propuesto por nuestra Facultad, en calidad de becario del programa de apoyo a los alumnos del Doctorado en Derecho; ahí, una vez más, ideas que ahora están reflejadas en el trabajo, iban a significar nuevos derroteros para la investigación, me refiero, particularmente, las ideas de Manuel Atienza - a quien cumplidamente agradezco su apoyo -, de Daniel González Lagier y, sobre todo, de François Öst, de la Universidad de Bruselas, también sobre las ideas culturales y la función idiomática del Derecho.

A fin de cuentas, me propuse narrar y comprender los hechos jurídicos y políticos que constituyeron el proceso de occidentalización de América en dos de sus momentos iniciales: el descubrimiento y la conquista de las Antillas. Quedará para un eventual segundo volumen - de nuevo la utopía - la conquista continental y los primeros años de la vida colonial.

En realidad la narración jurídico histórica versa desde el tiempo anterior al descubrimiento y las ideas que preconcebían los descubridores. Lo demás ha sido y seguirá siendo el anhelo de comprender este continente nuevo que es nuestro por derecho de occidentalidad.

Es fácil identificar el título como un homenaje a Carlos Mariátegui y su libro fundacional *Siete ensayos de Interpretación sobre la realidad peruana*. Estos siete ensayos pretenden ser una ampliación del campo de visión de Mariátegui;

primero por cuanto tratan de comprender lo que tenemos de común en los momentos fundacionales de la región, en nuestros fenómenos comunes y las respuestas que hemos dado a cuestionamientos similares, sobre todo, en una etapa primitiva de indiferenciación regional; por otra parte, los siete ensayos correspondían también a una razón estructural, es decir, a los enfoques progresivos de comprensión que se fueron ensayando durante la investigación. El primer ensayo plantea una visión general de la forma en que operan las utopías en relación con la comprensión social, jurídica y política de los fenómenos históricos y de las construcciones sociales, su función ideológica y su tarea inspiradora de las instituciones; así se busca generar una base de entendimiento y lenguaje básico para los ensayos siguientes.

El segundo, busca romper con una inercia intelectual importante, el concepto arraigado de que la utopía es una forma literario política privativa del renacimiento, particularmente de Moore, Campanella y Bacon; al romper los límites geográficos y temporales de la expresión utopística, se da pie a la universalización del término, es decir, se convierte en un mecanismo útil para el análisis y en una posible fuente de información; en ese ensayo se buscó generar un catálogo de utopías que hubieren alcanzado un nivel suficiente de influencia en su tiempo desde antes del renacimiento y hasta el siglo XX, y se plantearon ejemplos de cómo dichos modos de expresión podían traducirse en términos ideológicos y políticos.

En el tercero de los ensayos, se buscó satisfacer la misma experiencia pero situada en el contexto latinoamericano e hispano parlante; en este caso, una vez

cumplido el objetivo metodológico de observar el funcionamiento de las utopías fuera del contexto del renacimiento europeo, se buscó ser más insistente en la función ideológico política y su proximidad con experiencias jurídicas.

Al llegar a este punto todavía había que plantearse cuatro dudas más; por un lado fijar una noción conceptual que permitiera articular otros conceptos correlacionados en el escenario del descubrimiento, colonización y conquista americana. De ahí que el cuarto ensayo fijara esa noción, considerando el fenómeno desde los ángulos jurídico, político y literario, es decir, situando al hecho jurídico en el marco de un fenómeno cultural complejo. En los siguientes ensayos se podría, finalmente, realizar una aproximación al fenómeno histórico.

El ensayo quinto busca plantear una base histórica para luego abordar el tema de la aplicación de los modelos utópicos en la conquista y colonización; dicho de otro modo, se explora el estado que guardaba tanto la ideología como las expectativas de los europeos en vísperas del encuentro; por otra parte, el ensayo sexto aborda los aspectos civiles, jurídicos y políticos del descubrimiento y la colonización; con ello se busca dar una visión de los hechos desde la óptica de los primeros europeos que participaron en los hechos históricos y la forma en que interactuaron con la población originaria a través de una visión crítica.

En el séptimo, se plantea el reverso de la moneda, es decir, la segunda conquista, la espiritual que, en el fondo, se retrata como un hecho ideológico de raíces históricas, esto es, animada por la inercia histórica española de su tiempo y por la incorporación de España en el ámbito del renacimiento a través de la reforma cisneriana, el pensamiento erasmista y milenarista y del enfrentamiento

de los grupos del franciscanismo que darían carácter propio a la evangelización de América.

El horizonte del trabajo quedó planteado así en lo ideológico, desde los tiempos clásicos de Grecia y Roma hasta la prerreforma española y el nacimiento del humanismo erasmista, y en lo histórico, desde los prolegómenos del descubrimiento de América hasta la migración de los primeros evangelizadores a tierras continentales americanas.

Al final, un epílogo a modo de conclusión, evalúa el trabajo realizado, da cuenta de lo probado, lo probable y lo que bien podría ser motivo de otros estudios.

En cuanto a la forma del trabajo, se rechazó la división tradicional en capítulos, subcapítulos y temas, tanto por motivos de estilo, en los que se aspiraba a una narración más legible de acuerdo con el espíritu del trabajo, como de método que buscaba hacer interactuar el texto con un análisis cultural del hecho jurídico y político, eximiéndolo de cierta tradición dogmática y aventurando el análisis jurídico como hecho cultural en un texto que constituyera un ensayo de interpretación filosófico ideológica de los hechos.

De sus logros hablará el lector, de sus dudas yo soy el responsable.

Ciudad Universitaria

Marzo 2008.

ENSAYO PRIMERO

ANATOMÍA Y FISIOLÓGÍA DE LO UTÓPICO

Lo que se siente como utopía es sólo la negación de lo existente y depende de ello. Está en el centro de las antinomias contemporáneas el que el arte deba y quiera ser utopía con tanta mayor decisión cuanto que ésta queda obstruida por la realidad funcional y, por el otro lado, para no traicionar a la utopía en el resplandor y consuelo que le son propios, que no pueda llegar a serlo.

*Theodor W. Adorno
Teoría Estética*

Imaginar hasta el infinito las posibilidades de su destino y revisar, hasta la destrucción, su pasado, son dos de las características principales que han permitido la vida política y social del mundo occidental. La inconformidad con la inamovilidad del pasado y con la inevitabilidad del futuro se conjugan para crear un espacio de posibilidades en las que los occidentales hemos proyectado nuestra necesidad creativa; para Occidente, la organización social, el sistema jurídico y los mecanismos políticos son materiales maleables, construcciones sociales que pueden y deben transformarse; de ningún modo son formas estáticas o determinismos apriorísticos. El camino de la secularización, de la modernización y del progreso occidental se manifiesta en la desacralización de las estructuras organizacionales; nada es tan sagrado que no pueda ser criticado y modificado, nada está tan al fondo de la conciencia que no merezca ser revisado. Esta posibilidad ha permitido crear nuevas maneras de ser en sociedad.

En su impulso creativo, nuevas condiciones sociales, económicas y políticas, generan nuevas respuestas. El derecho, visto de este modo, puede entenderse como una manifestación cultural, acaso una de las más complejas, porque resume en sus presupuestos no sólo lo que la sociedad es en un momento cierto de la historia, sino también lo que pretende ser y la forma en que aspira a conseguir su ser posible. Limitar el análisis de las organizaciones políticas y de los sistemas jurídicos a estrictos cauces formalistas, conduce a perder de vista su sentido fundamental. Ninguna organización política, ningún régimen constitucional, se basta a sí mismo, no se completa ni se vence en la titularidad del poder o en la posibilidad del ejercicio legítimo de la fuerza, ni siquiera en el cumplimiento del bien común; se nutre de la realidad histórica y del imaginario colectivo, porque su justificación es, en última y final instancia, la perpetuación de su existencia como organización humana proyectada hacia un futuro que alcanzar.

Visto de otro modo, una organización social, alcanzado el grado de complejidad suficiente para generar una organización política, bien puede optar por ser una monarquía o una república, puede adoptar un sistema aristocrático o uno democrático, podrá tener pretensiones de imperio o limitarse a las fronteras provinciales de la neutralidad, pero ningún grupo humano puede optar por su propia desaparición deliberada; no existen los suicidios sociales.

Cada generación, por muchas razones, no todas ellas conscientes, selecciona una serie de valores colectivos, de actitudes y de pretensiones que supone dignas de heredar a la generación siguiente. Esa moral colectiva, esa ética

de grupo y si se quiere, ese *volkgeist*, constituye el centro alrededor del cual gravita la vida política y la organización jurídica.

Al finalizar la Guerra Fría, cuando ocurrió el agotamiento de los sistemas de socialismo de Estado, la tendencia general del análisis político y del estudio de las formas jurídicas, tuvo un fuerte elemento de temor, casi diríamos de terror atávico, las palabras “ideología” y “utopía” se convirtieron en vocablos incorrectos en política y se transformaron en sinónimo de opresión, de totalitarismo o bien de deseos irracionales. Después del clímax que constituyó la caída del muro de Berlín, la planeación del Estado, parecía haber dejado de tener sentido, el discurso público no pudo apelar sino a la temporalidad de los proyectos basados en la ocasión y la circunstancia, en el concurso de las clases y de los sujetos para ir resolviendo conjuntamente los retos históricos; la palabra “democracia”, trató de reunir los sueños perdidos y de ocupar los espacios que dejaron vacantes los proyectos vencidos. Pero, ¿qué era ese discurso, llevado a su cima por Fukuyama en lo teórico y por Reagan y Thatcher en lo fáctico sino una sustitución ideológica? La muerte de las utopías y de las ideologías se presentó como la nueva forma de entender la vida política, no sólo como explicación de la realidad, sino como proyecto de futuro y en tanto, como una nueva ideología y como una nueva utopía.

Estos hechos marcaron a toda una generación cuyos nombres en el ambiente cultural de las décadas de 1980 y de 1990, “la generación X”¹, “ la generación Prozac”² respectivamente, implicaron no una sustitución de ideales o de proyectos, sino una vacuidad y una pérdida de identidad y pertenencia que nació de la imposibilidad de generar iconos y signos compartidos.

Identificada con el crecimiento económico, el esfuerzo empresarial individualista y con un lenguaje social empobrecido asimiló la solidaridad de clases y la conciencia social a la filantropía generosa y selectiva; generó una gran masa de marginales que si bien anteriormente habían sido asumidos como enemigos de clase, posteriormente fueron apreciados como reservas humanas para el consumo, con lo cual el ciclo ideológico estaba completo. En otros términos, algo le había pasado al mundo, pero a nosotros, los individuos, no nos había pasado nada.

Por esa razón fue fácil la adopción del discurso ideológico de la posmodernidad, políticamente inocuo y con tendencias más a la disgregación histórica y social que a la unidad pues se basó, más en la deconstrucción del supuesto ideológico que en la afirmación de los símbolos de una nueva

¹ Cfr. Para su estética, véase: Estrada, Isabel. Middlebury College. Victimismo y violencia en la ficción de la Generación X. <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v06/estrada.html>. Para su sentido económico: Tulgan, Bruce. *Managing Generation X: How to Bring Out the Best in Young Talent*. W.W. Norton & Company. New York. 2000. Para su literatura, origen y dinámica: Coupland, Douglas. *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*. St. Martin's Press. New York. 1992.

² Este término se refiere más a una escala de valores y a un estilo de vida. Cfr. Smart, Donna. *The Shooting Drugs. Prozac and ints Generation exposed on the Internet*. P.C. Research. Los Angeles Ca., 2000. Wurtzel, Elizabeth. *Prozac Nation: Young and depressed in America: A memoir*. Riverhead Books. New York. 1997.

ideología.³ Sin embargo, como quedó de manifiesto en la conformación del fenómeno de la generación de la posmodernidad y en sus presupuestos teóricos, no se trató sino de un nuevo discurso ideológico; aunque en apariencia hubiera nacido como una reinterpretación histórica y no como una proyección de futuro, lo cual es común a todas las ideologías.

Generar utopías es una de las funciones elementales de la ideología; esto es, fabricar esperanzas y fomentar, como lazo de unión entre los miembros de la sociedad, la creencia en el futuro, como condición necesaria para aspirar a la perpetuación del grupo. El periodo que siguió a la Guerra Fría, pretendió fundamentarse en la ausencia total de utopías, asumió el final del conflicto histórico a través del ofrecimiento de la democracia representativa, de la economía liberal y de la globalización de las comunicaciones y de los modelos sociales, fincando con ello la contradicción íntima que se traduce en un estado de confusión y angustia permanente en el hombre contemporáneo. Proclamar la muerte de la utopía constituyó, en sí mismo, una contradicción en términos.

Las utopías son necesarias y podríamos decir que son connaturales a todo grupo humano organizado en el ámbito de la cultura occidental, son el primer producto de la ideología que subyace en todo discurso jurídico y político. Acerquémonos a dos ejemplos de distintos caracteres y de distintos tiempos.

³ Para una explicación de los elementos de la posmodernidad véanse: Baudrillard, Jean. El sistema de los objetos. Siglo XXI. México. 1997. Baudrillard, Jean. América. Anagrama. Barcelona. 1987. Kolakowsky, Leszek. La modernidad siempre a prueba. Vuelta. México. 1990. Sloterdijk, Peter. Crítica de la razón cínica. T. I y II. Taurus. Madrid. 1989.

Hacia 1934, Adolf Hitler hizo su primer encargo de gran magnitud al entonces flamante nuevo arquitecto del Reich, Albert Speer.⁴ El edificador comprendió y asumió los valores fundamentales de la ideología nazi; al emprender la construcción del Campo de los Congresos del Partido en Nuremberg, siguió la afirmación de su *fürer*, que insistía en que “lo único que nos hacer recordar las grandes épocas son sus monumentos.”⁵ Pero fue más lejos. En sus memorias recuerda que alguna vez, mientras supervisaba la construcción del *Zeppelinfeld* en el Campo de los Congresos, se detuvo a observar la destrucción del hangar de los tranvías de Nuremberg, cuyo lugar sería ocupado por las tribunas del campo; su atención se detuvo ante “el amasijo que formaban los restos del hormigón armado del hangar tras su voladura; las barras de hierro asomaban por doquier y habían comenzado a oxidarse.”⁶ Desde luego, la decadente y desoladora imagen chocó de frente con la concepción de grandeza y posteridad que animaba no sólo la arquitectura sino también la postura social y

⁴ Albert Speer nació en Mannheim en 1905 y murió en Londres en 1981. Amigo cercano de Hitler y arquitecto del régimen estudió arquitectura en Kalsruhe, en Munich y en Berlín. En 1931 era ya miembro activo del Partido Nazi y para 1937 se le encomendó la construcción de su proyecto más ambicioso al nombrársele Inspector General de Edificación de la Capital del Reich. En 1942 ascendió a Ministro de Armamento y Munición del Ejército, cargo que posteriormente convirtió en Ministerio de Armamento y Producción Bélica. El Tribunal de Nüremberg lo condenó a 20 años de prisión en Spandau de donde salió en 1966. Sus confesiones en Nüremberg, su actitud persistente en asumir la responsabilidad histórica del fenómeno nazi y la posterior publicación de sus memorias así como del memorial de su enjuiciamiento, han pretendido generar la imagen del “nazi bueno”, lo que demuestra la maleabilidad del pasado y del futuro en las construcciones ideológicas; sin embargo, no puede olvidarse que, según sus propias declaraciones, por lo menos 160,000, individuos murieron a causa de los trabajos forzados que debieron cumplir en las factorías bajo su mando.

⁵ Speer, Albert. *Memorias*. El Acantilado. Barcelona. 2002. p. 102.

⁶ Speer, Albert. *Op. Cit.* p. 104.

cultural frente al poder del Reich; a partir de esta visión, construyó lo que denominó como la “teoría del valor como ruina” de una construcción; según ese punto de vista toda construcción debía constituir un puente de tradición hacia las generaciones por venir; los materiales de la época —cabe decir que todavía menos los de la nuestra—, resultaban nada convincentes para ese fin; no podrían transmitir el carácter heroico y grandilocuente del régimen, de ahí que después del *Zeppelinfeld*, las construcciones encargadas o patrocinadas por el gobierno alemán deberían cumplir con estrictas prescripciones respecto de los materiales —el hormigón armado y la estructura de acero fueron proscritos hasta el límite— y respecto del diseño, los muros de gran altura debían resistir la presión de los vientos aún cuando ya no tuvieran un techo que los apuntalara; todo para que, al cabo de miles de años según los propios cálculos de la burocracia nazi, guardaran gran semejanza con sus modelos griegos y romanos.

Todo debía realizarse en el sentido de que fuera la construcción de esa utopía de mil años la que animara las acciones del Estado, como recuerda Speer:

Para ilustrar mis ideas, hice dibujar una imagen romántica del aspecto que tendría la tribuna del *Zeppelinfeld* después de varias generaciones de descuido: cubierta de hiedra, con los pilares derruidos y los muros rotos aquí y allá, pero todavía claramente reconocible. El dibujo fue considerado una “blasfemia” en el entorno de Hitler. La sola idea de que hubiera pensado en un periodo de decadencia del imperio de mil años que acababa de fundarse parecía inaudita. Sin embargo, a Hitler

aquella reflexión le pareció evidente y lógica. Ordenó que en lo sucesivo, las principales edificaciones de su Reich se construyeran de acuerdo con la “Ley de las Ruinas”⁷

Esta “locura lúcida”, como la llama Erasmo en su Elogio de la locura; es sobre todo utopía; utopía que se transforma en ordenamiento jurídico administrativo, pero sobre todo en razón de Estado.

En efecto, el fenómeno histórico de la ideología Nazi es de lo más estudiado; sin embargo, la Ley de las Ruinas, nos enseña el grado de penetración que alcanza la ideología y la finalidad íntima de las construcciones utópicas. Pero ¿puede retrotraerse esta observación a otras épocas, más lejanas y basadas en otras estructuras mentales y con otras formas de discurso ideológico? Es posible siempre que se acepten ciertos mínimos metodológicos: evitar el anacronismo en el sentido de no atribuir a otros tiempos formas mentales presentes, aceptar el discurso descriptivo y no el valorativo como sistema de trabajo para lograr conclusiones analíticas y explicativas y, por último, recurrir al análisis de las expresiones y de los silencios no como discursos en sí mismos, sino como elementos de un discurso mayor que permea la época, sus anhelos, sus temores y sus concreciones jurídicas y políticas.

Discurso ideológico y utopía no son sinónimos; el primero anima a la segunda, la segunda es el epítome del primero; ambas se ensamblan en la perfección del concepto. Comparten, es cierto, algunos elementos esenciales y

⁷ Speer, Albert. Op. Cit. p. 106.

ambos tienen efectos reales en la vida política y en la construcción de las normas jurídicas, particularmente las constitucionales. Como parte de la vida de la sociedad y con mayor especificidad, de la vida de la organización política, el discurso ideológico se consagra en el ejercicio del poder, la utopía entonces se convierte en proyecto; sin embargo, ni el discurso ideológico ni la utopía no nacen necesariamente de la posesión del poder público, pueden nacer de la entraña de la vida comunitaria, de la pluma y la inteligencia de un grupo incluso minoritario, pueden mantenerse en la marginalidad o pueden ascender en la escala del poder hasta ocupar sus espacios. Ideología y utopía no son sólo fenómenos del poder, son también fenómenos del devenir político.

Así como la ideología no aspira a convertirse en lenguaje corriente, y aunque su vocabulario sea utilizado por un sector importante de la sociedad, pretende siempre salvaguardar su terminología iniciática, su sentido apenas revelado a unos cuantos y con ello, la posesión del secreto del poder y la aspiración general de ingresar al círculo de quienes la comprenden y la manejan; las utopías no necesariamente están llamadas a convertirse en sistemas vigentes, fácticos, terrenalmente ubicables; al contrario, una utopía fracasa y se diluye no cuando es inalcanzable, sino cuando deja de ser inspiradora.

Veamos un segundo ejemplo, Samuel Johnson⁸, escribió en 1759, *The History of Rasselas, Prince of Abyssinia*.⁹ Este pequeño volumen, concebido y realizado en una semana, fue dado al mercado para cubrir los gastos del funeral de la madre del autor. Rasselas, constituye uno de los primeros sueños utópicos que la crítica posterior denominará “contrautopías”, por llamar de algún modo a la utopía infeliz, descarnada algo similar a lo que escribiría algunos siglos después Orwell (1984) o Skinner (*Walden Dos*) -; constituye un alegato contra la esperanza, una crítica ácida y cruel no contra los sueños, sino contra los proyectos del Estado como base de la felicidad pública.

Johnson no puede considerarse como parte de ninguna corriente política, sus ideas no inspiran a partidos o a gobernantes, pero son un retrato fiel de una sociedad desencantada, apremiada por graves carencias y sueños postergados; es un producto de su tiempo y una medida fiel de la aceptación y rechazo de la sociedad, al menos de cierto sector ilustrado y crítico, a las posturas del poder público.

Rasselas, Príncipe de Abisinia crece, como todos los miembros de la nobleza, en el Valle Feliz, un lugar reservado para los privilegiados de su sociedad, donde las carencias, las frustraciones y el dolor, son cuidadosamente

⁸ Samuel Jonson nació en Londres el 8 de septiembre de 1709 y murió en la misma ciudad el 13 de diciembre de 1784. El Dr. Jonson, como solían llamarlo, fue hijo de un librero; su vida alternó tiempos de prosperidad y de miseria, llegó a ser el centro del mundillo literario británico. Inició el arte del reportaje político y a través de la sátira y el artículo en revista, fue uno de los primeros representantes históricos de lo que hoy llamamos “opinión pública”, por otra parte, también puede considerársele uno de los primeros intelectuales profesionales de la historia. Cfr. Gonzalez Porto Bompiani. Diccionario de Autores. Tomo II. p. 424. Montaner y Simón. Barcelona. 1973.

⁹ Cfr. Carey, John. The Faber Book of Utopías. Faber and Faber. Londres. 1999. p. 150.

evitados por un complejo sistema administrativo y una riqueza sin límites; recordando la leyenda de Buda, escapa con su hermana Pekuah y el ayo de ambos, el poeta Imlac, para encontrar la felicidad en el mundo exterior. Desde luego, no es que Rasselas y Pekuah no sean felices, pero quieren encontrar la felicidad natural, la inherente a todos los hombres, la que está inscrita en las cosas sencillas, en la naturaleza donde el ser humano puede vivir con modestia y con arreglo a sus sentimientos primitivos.

Esta tendencia a pensar que es en la vida natural donde puede encontrarse la felicidad, no sólo individual sino también la social, inspira gran parte de las primeras utopías. El racionalismo, por el contrario, implicará la idea de la naturaleza como enemiga del hombre; representará a lo natural como el mundo de la necesidad y no de la libertad, sujeto a las leyes de la muerte y no de la vida, inmóvil en la repetición perpetua de sus ciclos y estática en su relación con la libertad.

Una vez que Rasselas y su hermana han traspuesto las puertas del Valle Feliz, encuentran una gran variedad de tipos humanos, pero ninguno al que puedan considerar feliz; su desencuentro se manifiesta con claridad en el episodio de los pastores. La vida pastoril, bucólica, había sido un ejemplo de felicidad desde tiempos de Roma —no se puede olvidar a Daphnis y Cloe, como modelo básico—, pero en Johnson, la impostura se disuelve:

Su camino bajaba a través de las lomas, donde pastores tendían sus esteras y los corderos jugaban entre la pastura. “Mirad” dijo el poeta,

“esta es la vida que ha sido celebrada por su inocencia y tranquilidad: pasemos el calor del día entre las tiendas de los pastores y sepamos entonces que todas nuestras búsquedas no terminan sin la simplicidad pastoril”.

El propósito les agradó, indujeron a los pastores, a través de pequeños presentes y preguntas familiares, a decir su opinión sobre su estado. Eran rudos e ignorantes, apenas un poco capaces de comparar el bien y el mal de su ocupación, y eran tan indistintos en sus narraciones y descripciones, que sólo un poco podía ser aprendido de ellos. Pero era evidente que sus corazones estaban infestados del cáncer del descontento; se consideraban como condenados al trabajo para satisfacer el lujo de los ricos y miraban con estúpida malevolencia a esos que se hallaban entre ellos.

La princesa dijo con vehemencia que nunca más sufriría la compañía de esos salvajes envidiosos, y que no tenía más deseos de seguir viendo más especímenes de felicidad rústica..¹⁰

¹⁰ Carey, John. Ibid. “Their way lay through fields, where shepherds tended their flocks, and the lambs were playing upon the pasture. ‘This’, said the poet, ‘is life which has been often celebrated for its innocence and quiet: let us pass the heat of the day among the shepherd’s tents, and know whether all our searches are not to terminate in pastoral simplicity’...The proposal pleased them, and they induced the shepherds, by small presents and familiar questions, to tell their opinion of their own state. They were so rude and ignorant, so little able to compare the good with the evil of the occupation, and so indistinct in their narratives and descriptions, that very little could be learned from them. But it was evident that their hearts were cankered with discontent; that they considered themselves as condemned to labour for the luxury of the rich, and looked up with stupid malevolence towards those that were placed above them... The princess pronounced with vehemence that she would never suffer these envious savages to be her companions, and that she should not soon be desirous of seeing any more specimens of rustic happiness...”

Luego de este episodio, los príncipes de Abisinia retornan al Valle Feliz en compañía de su tutor y no vuelven a manifestar deseos de encontrar la felicidad en ninguna forma distinta a la que están acostumbrados. Al final del libro, Johnson ofrece la moraleja: “Estamos largamente convencidos que la felicidad no puede ser encontrada, y cada uno cree que está en posesión de otros, para mantener viva la esperanza de obtenerla por de ellos mismos”.¹¹

Esta contrautopía del siglo de la ilustración, permite ver un cambio trascendental en las estructuras del pensamiento, una revolución intelectual que no fluyó de las estructuras del poder hacia la sociedad, como ocurrió con la utopía nazi y con la utopía estalinista por ejemplo, sino que se eleva como un espíritu de reforma desde las clases preparadas hacia el poder. El hombre ilustrado sabe que la felicidad no se encuentra, se construye; sabe también, que no es volviendo a la primitiva edad de oro como se puede construir esa mejor forma de vida, sino mirando hacia delante y fabricándola con elementos exclusivamente humanos. La Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano y el preámbulo de la Constitución del Buen Pueblo de Virginia, aun sin encontrarse del todo independizados del pensamiento premoderno, señalan ya ese ánimo de transformación y cambio radical. Observemos el proyecto de declaración de derechos norteamericano de 1776:

¹¹ Carey, John. Op. cit. p. 151. “We are long, Johnson concludes, before we are convinced that happiness is never to be found, and each believes its possessed by others, to keep alive the hope of obtaining it from himself”.

Sección 1. Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, no pueden, por ningún pacto, privar o desposeer a su posteridad; a saber, el goce de la vida y de la libertad, con los medios para adquirir y poseer la propiedad, y buscar y conseguir la felicidad y la seguridad.

...

Sección 3. Que el gobierno se instituye, o debería serlo, para el provecho, protección y seguridad comunes del pueblo, nación o comunidad; que de todos los varios o formas de gobierno, es el mejor aquel que es capaz de producir el mayor grado de felicidad y de seguridad y está más eficazmente asegurado contra el peligro de mala administración; y que, cuando un gobierno resulta inadecuado o contrario a estos principios una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable e irrevocable de transformarlo, modificarlo o abolirlo, en la forma que se juzgue más conveniente al bienestar público...¹²

Del mismo modo en la visión francesa de 1789:

¹² Méndez García, Dulce María. Et.al. Compiladora. *Derechos Humanos. Testimonios de cinco siglos*. CNDH. México. 1991. p. 19.

Preámbulo: Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los Gobiernos, ha resuelto exponer en una declaración solemne los Derechos naturales, inalienables, y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, represente constantemente a todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del Poder Legislativo y los del Poder Ejecutivo, pudiendo ser en cada instante comparados con la finalidad de toda institución política, sean más respetados; a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante en principios simples e indiscutibles contribuyan siempre al mantenimiento de la Constitución y a la felicidad de todos...¹³

¿Buscar la felicidad? ¿Hay algo que defina mejor el espíritu de una utopía?, visto de otro modo; tanto el buen pueblo de Virginia, como los ciudadanos franceses, se rebelan contra la naturaleza estática representada en la inmovilidad medieval; la naturaleza humana a la que se refieren está en movimiento y corresponde a un hombre ideal; al hombre participativo que elige y decide, que vive la existencia política de su sociedad y que decide trastocando gobiernos. Su naturaleza no es la misma que la de los mares, los ciervos y los leones; en la naturaleza “natural”

¹³ Méndez García, Dulce María. Et.al. Compiladora. Op.cit. p. 25.

digamos, el león se come al cordero y resulta inimputable tanto porque es irracional como porque actúa por mera necesidad, pero en la naturaleza humana, como dice Isaías: “Morará el lobo con el cordero, y el tigre con el cabrito se acostará: el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará”¹⁴ En la utopía de Johnson, el satírico inglés nos enseña que no hay que descender al león, al cabrito y ni siquiera al niño, para preguntarle por la felicidad, sino al hombre que iguala las diferencias y establece un proyecto ideal.

La modernidad fue especialista en destruir el mito de la naturaleza. La historia política de occidente es una larga marcha para escapar del mundo de la naturaleza, donde imperan la fatalidad, el carácter cíclico del tiempo y el determinismo de la muerte, para crear el mundo de la cultura, gobernado por la libertad de elegir, el sentido lineal del tiempo y la posibilidad de la vida a través de la justicia y el Derecho. En esa construcción intelectual, en la formación de esa estructura básica, las utopías funcionan como ejes de la construcción ideológica que da sentido y nutre las formas jurídicas. Pero, ¿qué es una utopía?

¹⁴ Isa 11:6.

ENSAYO SEGUNDO

ROMPER LOS LÍMITES TEMPORALES Y GEOGRÁFICOS

*Lo cierto es que mil hombres y otros mil arribaron
por un mar que tenía cinco lunas de anchura
y aún estaba poblado de sirenas y endriagos
y de piedras imanes que enloquecen la brújula.*

*Jorge Luis Borges
Fundación Mítica de Buenos Aires*

Construir una definición para la palabra utopía no parece fácil; se trata de un término arduo, no sólo por las diferentes aristas conceptuales e históricas que presenta, sino por la carga cultural que contiene, por la intensidad de su presencia en el imaginario y en la conciencia colectivos; por que todos los miembros de la sociedad, quienes la analizan y quienes no, quienes se detienen a reflexionar y quienes siguen de largo, todos, anhelamos que nuestra civilización se perpetúe, que los valores de nuestro tiempo y nuestro propio estilo de vida incluida la estética y la lengua se transmitan a las siguientes generaciones y que, en algún momento de la historia, la sociedad humana se parezca más y, de ser posible, sea idéntica a sus propios sueños. La auténtica dificultad para establecer linderos a la idea de la utopía, consiste en que de alguna manera se trata de poner límites a nuestra propia expectativa de la vida política, en este como en pocos temas de la agenda pública tiene tanto que ver nuestra expectativa y nuestra conciencia como seres políticos.

El primer elemento que tenemos al intentar definir, o mejor aún, construir una noción para el término utopía, es su aspecto histórico. Al decir utopía, la inteligencia se desplaza a Thomas Moore, a Erasmo, a Campanella, a Bacon y también a un momento específico, el Renacimiento al promediar el siglo XVI. Pero existen razones para no dar como suficiente el entorno histórico de aquellos ensayos políticos que en su conjunto reciben el nombre de utopías. Por una parte, no es el único momento en que se presentan escritos de ese carácter y para ir más a fondo en la cuestión, no es sólo en el renacimiento cuando dichas construcciones conceptuales tienen una influencia cierta en la vida institucional.

No es necesario insistir en la dictadura del proletariado del marxismo estalinista ni en el imperio nazi de los mil años, ejemplos hay muchos más. Comencemos por separar las ideas utopistas, las utopías, según su tiempo: un periodo que podemos llamar clásico que abarca Grecia y Roma: Hesiodo, que puso nombre al mítico principio de que todo tiempo pasado fue mejor, acuñando las denominaciones ahistóricas de edad de oro, edad de bronce y edad de hierro; Platón y su República, Tácito y su imaginada Germania, Plutarco y su resurrección de las instituciones de Licurgo el mismo Licurgo si nos damos el lujo de incluir en nuestra lista personajes que no son susceptibles de comprobación histórica -, Tertuliano, *De Spectaculis* y Luciano Ireneo.

Las utopías medievales que menos frecuentes pues el pensamiento cristiano como el judío y el musulmán convivieron cercanamente con los milenarismos y asimilaron sus ideas utópicas a las ideas escatológicas que cada una de esas religiones había creado; aún así pueden localizarse buenos ejemplos:

las *Visiones* de Hildegard Von Bingen, las del Beato de Liébana y los viajes de Benjamín de Tudela, que volverá a presentarse a mediados del siglo XX. También resulta interesante la aparición de un fenómeno exclusivo de la edad media, la utopía como forma de vida en comunidad, la subcultura institucionalizada, ya en la heterodoxia como en la ortodoxia: así, cátaros, abilgenses, cistercienses y franciscanos, se presentan como opciones de vida tendientes a un orden social superior.

Acto seguido, las utopías renacentistas emparentadas muy cercanamente a las de la ilustración: desde luego, Moore, Erasmo, Campanella y Francis Bacon, pero también *El hombre en la luna*, de Francis Godwin, la *Utopía de los Caníbales* de Michel de Montaigne, la *América* ficticia de John Donne, la *Nova Solyma* de Samuel Gott, el sueño de la tierra como un tesoro común de Gerrard Winstanley, el viaje a las Bermudas de Andrew Marvell, el *Paraíso recuperado* de Thomas Traherne, la *Isla de los Pinos* de Henry Neville, la *Historia de los Severambianos* de Denis Vairasse, los australianos unisexuales en *Un nuevo descubrimiento* de Gabriel de Foigny, el paraíso encontrado en las *Aventuras de James Dubordieu* por Ambrose Evans, las normas para desalentar el adulterio en *el Naufragio afortunado* de Ambrose Philips, los árboles sabios en *la Aventura de Niels Klim*, las *Aventuras de Peter Wilkins*, de Robert Paltock, la propia historia pastoril que ya señalamos debida a la pluma de Johnson, los fantásticos mares del sur retratados en el *Viaje alrededor del mundo* de Louis Antonio conde de Bougainville, el ensayo futurista ciertamente uno de los primeros de la literatura occidental en referirse a lo que con el tiempo se convertiría en el decepcionante mito del año 2000 -, *El año 2440*,

de Louis Sebastien Mercier. Pero sin duda, lo que más puede llamar nuestra atención es discernir si algunos autores que no pueden ser ubicados como utopistas en toda su obra, o no de manera predominante, sí contienen en trabajos de gran aliento aspectos de utopistas influencia; se trata de trabajos como *Sobre cómo no ser un cuadrángulo redondo*, en *Leviatán*, de Thomas Hobbes; *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, el *Sentido equino*, en *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift; la reflexión sobre *El Salvaje Feliz*, en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de Jean Jacques Rousseau y *El Dorado* en *Candide*, de Rousseau.

Si durante la antigüedad las utopías pretendieron el retorno a la Edad Dorada y durante la Edad Media se aproximaron a la idea de la Nueva Jerusalén y a la reproducción terrenal del orden divino; las utopías renacentistas están más emparentadas con aquellas otras de la ilustración; ambas proponen un orden social completo, en las primeras a través de la reconstrucción del orden social sobre la exaltación de la bondad natural del hombre, las segundas buscarán no en la naturaleza sino en la razón la posibilidad de una sociedad mejor. Las utopías siguientes, las del maquinismo, el empirismo y el positivismo, emprenderán rutas basadas en el concierto social, la lucha de clases y el progreso tecnológico, esto es, una nueva generación de utopistas, rebeldes contra sus antecesores.

Entre las nuevas utopías se encuentran, *El paraíso de las madres solteras*, en *The Empire of the Nairs*, de James Lawrence; el *Evangelio del Industrialismo* de Claude Henri de Saint-Simon; *Cómo correr en un campo de algodón* en *Una nueva visión de la sociedad* de Robert Owen; *Pasiones liberadas* de Charles Fourier, *Destino* en *Viajes en Phrenologasto* de John Trotter; *Lotófagos* de Lord Tennyson; *Paraíso de*

árboles plásticos en *Un paraíso en la búsqueda del hombre* de J. A. Etzler; *Los placeres de la igualdad* en *Viaje a Icaria* de Etienne Cabet; *La cura por el agua* en *Sueño de Reforma* de Henry J. Forrest; *A un convento*, en *Cielo – Cielo* de Gerard Manley Hopkins; la más brillante utopía del siglo XIX, *Erewhon*, de Samuel Butler, escrita en 1872 desde luego, *Erewhon* no es sino el acrónimo de Nowhere, ninguna parte -; *Dioses muertos*, en *El periodo fijo*, de Anthony Trollope; *Mujeres en el poder*, en *La revuelta del hombre* de Walter Besant; *Verde Inglaterra*, en *Luego de Londres* de Richard Jefferies; la *Frustración de Smith*, capítulo de *La edad de cristal* de W. H. Hudson; la *Nueva Amazonia* de Elizabeth Bugoyne Corbett; la *Columna del César* de Ingatius Donnelly, la menopausia utópica en *Mujer libre* de Elizabeth Wolstenholme la que podemos considerar la primera utopía con contenidos de género en la historia; *Mañana* de Ebenezer Howard; las *Anticipaciones* de H. G. Wells; *Limanora* de John Macmillan Brown; *Nacimientos Virginales* y en Herland de Charlotte Perkins, y *Nosotros* de Yevgeny Zamyatin.

Entre los autores que, como en cada época, destacan por su profundidad y por su influencia, durante la etapa de la larga paz previa a la Primera Guerra Mundial, destacan autores de contenido fuertemente utópico y social en su obra como Charles Dickens, en especial en libros como *Household Words*; el crítico John Ruskin, sobre todo por ensayos como *Las cosas verdaderamente preciosas* en *Pintores Modernos*, y el *Socialismo para Estetas*, de Oscar Wilde en *El espíritu del hombre bajo el Socialismo*, *El libro de la Selva* de Rudyard Kipling y *Juventud* de Joseph Conrad; sin embargo, en ésta época comienzan a presentarse personalidades cuyo perfil, eminente en lo político y en lo económico, nos hace

referirlos a cuestiones más bien prácticas de la actividad social pero que exponen también ideas tendientes a los conceptos utópicos; así por ejemplo, el célebre *Discurso de Gettysburg* de Abraham Lincoln, o la *Crítica del programa Gotha* de Karl Marx.

El periodo de incubación del fascismo, los traumas generados por ambas guerras mundiales y la depresión económica y la bancarrota moral de las posguerras, determinaron un giro importante para las utopías; en lugar de desaparecer, se modificaron tanto en el sentido sombrío de la contrautopía, sino también en el desaforado discurso ideológico fascista y en la contradictoria esperanza del desilusionado existencialismo.

En esa época destacan textos como *Viviendo una época en Samoa* de Margaret Mead, *Sitios Etruscos* de D.H. Lawrence; *Horizontes perdidos*, donde aparece la célebre Shangri-La de James Hilton, la antiutopía *La Noche de la Swastika* de Katharine Burdekin, las versiones del Cristo redivivo como *El hombre que no pecó* de Newman Watts y *Cristo de nuevo crucificado* de Nikos Kazantzakis, la presencia de elementos psicológicos y de las escuelas conductistas como *Walden dos* de B.F Skinner, y las asociadas por diferencia *Mein Kampf* de Hitler y *1984* de George Orwell, que podemos considerar las máximas antiutopías.

Esta necesidad de reconstrucción humana luego de la violencia y la desolación posterior a las grandes guerras, hizo posible que se siguieran construyendo nuevas utopías; *Tocando el piano*, de Kurt Vonnegut, *Un mundo feliz*, *Las puertas de la percepción* e *Isla*, de Aldous Huxley; *El libro de Daniel* de E. L. Doctorow, *Ciudades invisibles* de Ítalo Calvino, *Solución tres* de Naomi Mitchison, *La*

mujer al borde del tiempo de Marge Piercy; *Una historia del mundo en 10 ½ capítulos* de Julian Barnes; *Justicia mediante la Lotería* de Barbara Godwin, *Lo que las mujeres quieren* de Bernadette Vallely; *Sociedades deseables* de Jim Dator; *Visiones* de Michio Kaku, *Edén notable* de Lee M. Silver, *Solaris*, del polaco Stanislav Lem y los cuentos futuristas de Philip Dick.

ENSAYO TERCERO

LA UTOPIA DESDE AMERICA

Me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más y, en el momento en que fuera necesario, estaría dispuesto a entregar mi vida por la liberación de cualquiera de los países de Latinoamérica, sin pedirle nada a nadie, sin exigir nada, sin explotar a nadie.

*Ernesto Ché Guevara
Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*

Iberoamérica también ha generado sus propios proyectos basados en una larga tradición de autores de ideas utopistas. De hecho, América, desde antes de ser América, como dice Alfonso Reyes, parecía una tierra pensada para la utopía; ubicada en el “*plus ultra*”, se encuentra al oriente de las Islas Afortunadas, de la Atlántida, de la Última Tule, es decir, más allá de los límites con los que Europa y la antigüedad clásica ciñeron su realidad. Percibida e imaginada antes de ser una realidad, América fue descubierta, o inventada si se prefiere seguir a O’Gorman, con la clara intención de ser una segunda oportunidad para la civilización occidental. Los esfuerzos paralelos, a veces concomitantes y otras tantas divergentes, realizados por descubridores primero y después por conquistadores y encomenderos por un lado y por evangelizadores y procuradores reales, por la otra, establecieron una dinámica en la que bien podían concurrir Colón, Vasco de Quiroga, Juan de Mariana o Francisco de Vitoria con Hernán Cortés, Pizarro, Alvarado o Bernal Díaz del Castillo.

Nacer con un destino marcado goza de ciertas ventajas y si bien es cierto limita las posibilidades del ser, también lo es que encamina los esfuerzos sociales

hacia puertos definidos. La utopía latinoamericana nace con su propia conciencia de ser; por ejemplo, la Universidad de México, primero real y luego ya real y pontificia, es parte de esas ficciones que desde el imaginario utópico han ido transminando a la realidad para convertirse en normas jurídicas y prácticas políticas; la universidad mexicana, la primera en el continente, nace del impulso de la corona y de los evangelizadores para crear la noción de una civilización distinta de aquéllas que habitaron el Valle de México antes de la llegada de los españoles; dirigida a mestizos, criollos y a alguno que otro peninsular, era distinta de las escuelas de indios de los cuales el de Santiago Tlaltelolco era el epónimo, y buscó construir desde el púlpito y desde la cátedra y aún desde la imprenta, la invención de una patria todavía brumosa e indefinida, en un momento en que las huellas de la conquista todavía humeaban y la generación primogénita de mestizos apenas se aventuraba dando sus primeros pasos en la vida. Este cuadro de referencia se repite en el Perú, en Colombia, en Venezuela, en Bolivia y en Centro América; la Argentina y Chile, por su parte, construyeron utopías tardías, dada la ausencia de una épica de conquista como por su origen inmigrante, pero en todo caso, aun simbólicamente se trata de una herencia común para toda la región.

Así, utopistas fueron el conquistador que aspira a encontrar El Dorado, como el evangelizador franciscano que vio en América la Umbría donde San Francisco no pudo fundar la sociedad nueva; utopistas fueron el inquisidor que quería redimir por el sufrimiento y la tortura, como el protointelectual y protoescritor mexicano Fernández de Lizardi y utopistas fueron, al final del día,

tanto Domingo Sarmiento y su *Facundo*, como Salvador Allende y el Ché Guevara.

Como se ve, ni todos los utopistas latinoamericanos han sido políticos, ni todos los políticos de la región han tratado de traer al mundo real la vida de las utopías; pero, por las particulares relaciones entre la inteligencia y el poder en el Continente, todo político procura tener detrás suyo una colección de utopías que lo justifiquen frente a su comunidad y todo pensador anhela ya el auspicio, ya el respeto, de un político que le permita adelantar, siquiera en un palmo, su idea del mundo perfecto para el que América fue creada.

Existen algunas diferencias sustanciales entre el utopismo europeo, continuado en los Estados Unidos y el latinoamericano. En el primero, la utopía se sitúa en un lugar y un tiempo no identificables, son modelos que figuran en la imaginación de los autores y en los proyectos sociales y que inspiran decisiones y prácticas políticas; en el segundo, la utopía tiene lugar cierto y fecha probable, es decir, está concebido para realizarse, de manera paulatina y limitada si se quiere, pero que siempre reivindica valores que pueden ser llevados a la práctica, como la propiedad de la tierra de labrantío, la formación de élites justas y venerables al frente de los gobiernos y, sobre todo ya en el Siglo XIX, que descansen en un progreso pacífico y siempre realizable.

Sin necesidad de abundar sobre las curiosidades bibliográficas y mitológicas de la antigüedad clásica, la utopía latinoamericana nace en los primeros años de la conquista; aunque tanto Juan de Mariana como Francisco de

Vitoria¹, discuten y debaten en torno a un lugar que existe más en su imaginario que en la realidad, y a ellos se debe gran parte del espíritu de las Leyes de Indias, no dejan de ser utopismo eurocentrista, si consideramos que su objetivo era, ante todo, justificar la presencia europea en América y sus títulos legítimos o ilegítimos sobre el derecho de conquista, la guerra justa y la fundación de un imperio cristiano en tierras paganas.

Las utopías propiamente latinoamericanas, surgen cuando existe ya conciencia de que se ha generado una cultura que no es ya española, pero tampoco es ya incaica o mexicana. Es decir, cuando los nuevos habitantes del continente, entre las ruinas todavía llameantes de la conquista, se dan cuenta de que tienen en sus manos el poder para fundar algo nuevo bajo el sol.

Al tiempo en que la vanidad de los conquistadores, acariciada por el sometimiento de los indígenas, crecía y el abatimiento de los pueblos originarios los sumía en el mutismo que se convirtió en una supuesta característica fundamental de su carácter, tal y como lo dibujó la literatura continental hasta bien entrado el Siglo XX, comienza a florecer un nuevo tipo de pensamiento legitimista y reivindicador cuyos objetivos principales, ante todo: argüir a favor de un lugar para América en el mundo civilizado y exponer un sistema de convivencia y vida político y natural, originario del Nuevo Continente y peculiar en su espíritu, superior a todo lo visto en Europa.

Los primeros utopistas coloniales, diseminados sobre todo, por lo que hoy son los territorios de México, Perú, Argentina, Chile, Bolivia, Centro América y el

¹ Véase Vitoria, Francisco. *Relecciones*. Porrúa. México. 1985.

Caribe, construyen la idea mítica del paraíso en la tierra, donde todo era salud, belleza y abundancia antes de la llegada del conquistador. En su *Historia de las Indias*, Francisco López de Gómara, fija las dimensiones que los primeros historiógrafos y pensadores del continente darían al nuevo continente: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de las Indias...”²

En realidad, la anegada Ciudad de México, las carencias de la Lima colonial o el abandono que llevó a sucesivas fundaciones a la ciudad de Santa María del Buen Aire hasta convertirse en la Buenos Aires de hoy, son datos obviados. Parece haber un concierto en la primera época colonial para convertir las regiones recién adquiridas para el Imperio Católico, en una especie de utopía en la tierra.

En un primer momento, entre los siglos XVI y XVII, el pensamiento utópico funciona como reivindicador; tanto plantea formas de gobierno y convivencias perfectas, como sugiere el retorno a un pasado natural y glorioso; a estos empeños corresponden los textos de Gracilazo de la Vega, *Florida* de 1605, o sus *Comentarios reales de los Incas*, escritos entre 1609 y 1617,³ cuya visión del Perú comprende la necesidad de incorporar, por completo a América en el mundo conocido:

² Cfr. López de Gómara, Francisco. *Historia de las Indias*. Citado en Frost, Elsa Cecilia, *Historia de Dios en las Indias*. Tusquets. México. 2002. pág. 224.

³ Rivera Rodas, Óscar. *Discurso del saber: el creer sobre “el Nuevo Mundo”*, en Pascual Buxó, José. *La cultura literaria en la América virreinal*. UNAM. México. 1996. pág. 375.

Habiendo de tratar del Nuevo Mundo o de la mejor y más principal parte suya, que son los reinos y provincias del Imperio llamado Perú, de cuyas antiguallas y origen de sus reyes pretendemos escribir, parece que fuera justo conforme a la común costumbre de los escritores, tratar aquí al principio si es uno solo o si hay muchos mundos.⁴

A la misma corriente pertenecen *El cautiverio feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, muerto en 1680,⁵ en el que narra su grata experiencia como cautivo entre los indígenas araucanos; desde luego, la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena,⁶ la *Relación curiosa de la vida, leyes y ritos que los indios observaban* de Fray Toribio Ortiz, el *Parecer sobre si son bien ganados los bienes adquiridos por los conquistadores, pobladores y encomenderos*,⁷ también los *Sermones*, de Fray Alonso de Cabrera, en los que imagina un nuevo Cristo nacido en un bohío.⁸

Asimismo, una corriente paralela busca establecer una historiografía basada más que en la evidencia, en la interpretación y en la formación de mitos que contribuían a formar pensamientos y modelos utópicos; desde luego, podríamos incluir en esta nómina la historia de Gonzalo Guerrero, contada por Bernal Díaz del Castillo en su *Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva*

⁴ Vega, Gracilazo de la. *Comentarios reales de los Incas*. Pág. 7. Citado por Rivera Rodas, Óscar. Op. Cit. En Pascual Buxó, José. Op. Cit. Pág. 375.

⁵ Picón Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia*. FCE. México. 1978. pág. 119.

⁶ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 133 - 134.

⁷ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 73.

⁸ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 85.

España, o la Historia de las Cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún,⁹ donde la creación del mito dorado del pasado indígena alcanza una de sus primeras cumbres y se convierte en una auténtica historia de la cultura; así, dice Sahagún:

Ahora se dice por muy cierto que la flota del Rey Salomón llegó al Perú y también a la Isla de Santo Domingo, a tomar oro para el edificio del Templo. Esto se ha sabido por la especulación del primero Libro de los Reyes, donde se habla de la flota de Salomón que vino por oro a estas partes.¹⁰

Resulta evidente la necesidad de justificación, de encuentro y de continuidad histórica; los textos bíblicos a que se refiere Sahagún, en realidad se refieren a regiones de Asia que difícilmente pueden ser esclarecidas pero que, luego de tortuosas tradiciones y complicadas interpretaciones fueron ubicadas, en repetidos textos, en el Caribe:

La flota de Hiram que había traído el oro de Ofir, traía también de Ofir mucha madera de sándalo, y piedras preciosas. Y de la madera de sándalo hizo el rey balaustres para la casa de Yahveh y para las casas

⁹ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 90.

¹⁰ Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia de las Cosas de la Nueva España*. Tomo I, Libro XII, pág. 17. Cfr. Frost, Elsa Cecilia.

reales, arpas también y salterios para los cantores; nunca vino semejante madera de sándalo, ni se ha visto hasta hoy.¹¹

Y, también:

Porque el rey tenía en el mar una flota de naves de Tarsis, con la flota de Hiram. Una vez cada tres años venía la flota de Tarsis, y traía oro, plata, marfil, monos y pavos reales. Así excedía el rey Salomón a todos los reyes de la tierra en riquezas y en sabiduría.¹²

A la misma corriente pertenecen tanto Fray Pedro de Gante, como Fray Toribio de Benavente, Motolinía, con su *Historia de los Indios de la Nueva España*, dotado de especial candor;¹³ la otra *Historia de los Indios de Nueva España*, de Fray Diego Durán, historia mexicanista pero narrada con una fisonomía del todo española, que hizo escuela continuada por Huancán Poma de Ayala y su *Nueva Crónica y buen Gobierno del Perú*.¹⁴

Sin embargo, no todos los utopistas de la era colonial americana fueron conquistadores, cronistas o evangelizadores; existen al menos dos corrientes de escritura y pensamiento adicionales a los protagonistas del descubrimiento, la conquista y la evangelización, la que se realizó en los escritorios de los

¹¹ 1Reyes 10¹¹⁻¹²

¹² 1Reyes 10²²⁻²³

¹³ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 90.

¹⁴ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 91.

humanistas; poetas y narradores erasmistas por un lado y, por el otro, los humanistas de la Compañía de Jesús. Ambas ramas estuvieron ligadas por intercambios, sucesiones y legados; se diferencian tanto por la pertenencia de unos a la regla de Loyola, como por la multiplicidad de ocupaciones y formaciones de los otros.

Entre los primeros, destacan Lázaro de Bejarano, con su *Purgatorio de Amor*, publicado en Santo Domingo durante el siglo XVI;¹⁵ los *Diálogos latinos*, de Francisco Cervantes de Salazar, discípulo de Luis Vives, donde desarrolla la posibilidad de una Roma o una Atenas en México;¹⁶ *El Peregrino Indiano*, de Antonio Saavedra Guzmán¹⁷ y, desde luego, la *Araucana* de Alonso de Ercilla, que dejó una pródiga descendencia de entre la que se cuentan: las *Armas antárticas*, del peruano Miramontes y Zuazola, las *Elegías de varones ilustres* de Juan de Castellanos, editado en la Nueva Granada, *El arauco domado*, la mejor muestra de la descendencia directa de Ercilla, escrita por Pedro de Oña, *El Purén Indómito*, de Álvarez Toledo y la *Guerra de Chile*, de Juan Mendoza Monteagudo.¹⁸ Mención aparte merece la *Rusticatio mexicana* del que hoy sería guatemalteco, Rafael Landívar.

De los segundos, los pensadores jesuitas, también de herencia erasmista y luego ligados en algunos casos al jansenismo, destaca como una anticipación y

¹⁵ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 74.

¹⁶ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 79.

¹⁷ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 83.

¹⁸ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 84.

una inspiración para los jesuitas que vendrían después, la figura del franciscano Vasco de Quiroga con sus *Ordenanzas de hospitales y pueblos* y su testamento de 1565. La influencia jesuítica se deja sentir en la América septentrional, pero también y con especial fuerza en Sudamérica; de ahí, la *Conquista espiritual del Paraguay* del jesuita Ruiz de Montoya,¹⁹ una de las primeras y más auténticas descripciones del *Imperio Jesuítico del Paraguay*, retratado en el siglo XX por Leopoldo Lugones. Es interesante la influencia de los pensadores contemporáneos en el pensamiento jesuítico, visible con mayor fuerza conforme se avanzaba en el siglo XVII, de ahí por ejemplo, *el Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño S.J.²⁰ que muestra afinidades ciertas con Locke, en la misma tendencia de influencias e intercambios, el *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* y el *Ensayo sobre la Historia natural de Chile*, ambos de Juan Ignacio Molina S.J.²¹ o la *Histórica relación del Reino de Chile*, de Alonso de Ovalle S.J.²²

La lista que corresponde a la Compañía de Jesús es larga y fue escrita tanto en América como en Italia y Francia durante trescientos años; de sus autores rescatamos a Francisco Xavier Clavijero y su *Storia antica del Messico*, ya de 1780, en la que afirma: “bastarán por sí solas a confundir el orgulloso desprecio de los

¹⁹ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 172.

²⁰ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 177.

²¹ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 178.

²² Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 118.

que creen limitado a las regiones europeas el imperio de la razón”²³ Francisco Xavier Alegre y sus *Instituciones teológicas*, la *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*; Andrés Cavo y sus *Tres siglos de México*; Andrés de Guevara y sus *Instituciones elementales de filosofía*, Pedro José Márquez y su ensayo, *Sobre lo bello*, dotado ya de estilo neoclásico y con una fuerte influencia de Lessing y de Wincklemann; Manuel Fabri y Diego José Abad.²⁴ Es necesario decir que el pensamiento y la obra jesuítica corresponden a un momento de crisis y agitación colonial por lo que, siendo apologéticos y justificadores son también propositivos; durante el siglo XVIII, se vivieron en las colonias españolas de América muchas rebeliones, de entre las que destacan la revuelta del Cabildo de la Asunción del Paraguay, primera fase de la revolución de Antequera con repercusiones en Lima y Buenos Aires; las turbas de cultivadores de cacao bajo el liderazgo de Juan Francisco León, en Venezuela durante 1749; la revuelta contra la conscripción militar en el norte de Argentina, sobre todo en la Rioja y Cajamarca en 1752, la rebelión en el Perú de los caciques de Lima y Harochiri de 1750, la rebelión en Yucatán de Jacinto Canek durante 1765 y la guerra en la sierra peruana por las pretensiones legitimistas de Túpac Amaru entre 1780 y 1781.

Visto desde esta óptica, la Colonia deja de ser un espacio inmóvil, para convertirse en un interesante fermento cultural; la independencia, como hecho político, se va gestando al menos, doscientos años antes de su culminación,

²³ Cfr. Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 186.

²⁴ Picón Salas, Mariano. Op. Cit. Pág. 185.

tiempo durante el cual, se fue gestando la idea de una nación posible; de un pueblo predestinado a la gloria y a la felicidad. Es común en América Latina la idea de un pueblo elegido, del cual participan, sobre todo, los criollos aunque tiene su fermento en la población originaria. La consagración de la identidad regional tiene dos raíces principales; la primera, más vistosa en Nueva España, es el mito guadalupano como elevación de la elección divina para hacer de esa tierra una nación venturosa; la segunda, más clara en Sudamérica, es la rápida incorporación de elementos ilustrados acaso por la mayor concentración de riqueza en las élites y su posibilidad de formar estados burgueses nacionales en edades tempranas como es el caso del Estado portaliano en Chile.

La corriente de la creación y consolidación de la identidad nacional, tiene una de sus primeras manifestaciones en un pensamiento en verdad utópico, la creación *ex nihil*, de la patria; es decir, antes de que hubiera elementos políticos, sociales o demográficos suficientes, la patria nace en los textos de los pensadores; comienza la tradición formal con Juan José Eguirara y Eguren y su *Biblioteca mexicana*, de 1755, donde reivindica al criollo, dotándolo de voz y sentido y creando la leyenda dorada de la era prehispánica; es justo acotar, que el indígena a que se refiere Eguirara es el indígena pétreo, marmóreo, el de los documentos y el de los monumentos, de ningún modo puede identificársele con los núcleos de población nativa que comenzaban a entrar en la larga noche del olvido y la injusticia ante la cada vez menor observancia de las leyes protectoras que se habían ido entrelazando desde la conquista.

Por su parte, Carlos de Sigüenza y Góngora y Mariano Veitia, comienzan a acuñar la leyenda guadalupana que se basa en la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol Santo Tomás; ficción que llegará a horizontes insospechados con Servando Teresa de Mier, insospechados por su sofisticación y por las implicaciones y consecuencias ideológicas que traerá posteriormente; pero es con Lorenzo Boturini que la leyenda adquiere sus matices completos, leyenda que se suma en la obra de este autor con la idea de la América Septentrional, distinta de la América del Sur; en una palabra, las divisiones entre las Américas, la del norte y la del sur, no son sólo políticas sino que corresponden a interpretaciones de su propia identidad, acuñadas al interior de sus propias élites.²⁵

El pensamiento utópico de la independencia de México tiene también estas raíces y está representado, sobre todo por el propio Teresa de Mier. El dibujo de la América utópica de Fray Servando comienza con su *Sermón en honor de la parición de nuestra Señora de Guadalupe*, pronunciado en diciembre 12, 1794; cuyo núcleo conceptual se encuentra en la siguiente afirmación:

¿No es este el pueblo escogido, la Nación privilegiada y la tierna prole de María señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial protección?... Nueva España, Nueva Jerusalén, alaba al señor, nueva Sión alaba a Dios en su Madre.²⁶

²⁵ Brading, David. *Orígenes del nacionalismo mexicano*. Era. México. 1988. pág. 44.

²⁶ Cfr. Brading, David. Op. cit. pág. 48.

El tema de la nación elegida será recurrente en la obra de Teresa de Mier; otras de sus obras en este sentido son *Historia de la Revolución de Nueva España*, publicada en Londres en 1813, la *Carta de despedida* de 1820, las *Cartas de un americano, memoria política instructiva*, publicada en Filadelfia en 1821, donde vuelve sobre el Sermón de 1794 y en donde añade a sus memorias un fuerte sentido apologético y el *Discurso al Congreso Nacional Mexicano* de 1822. La proteica y rara personalidad de Servando Teresa de Mier nos une a la familia de los ilustrados por cierto tardíos que florecieron en Sudamérica; sus amigos son el catálogo de los primeros liberales americanos, los que construirían, andando los años el núcleo de la utopía liberal americana; entre ellos pensemos en el francés Henri Gregoire, obispo jansenista; Simón Rodríguez, tutor de Simón Bolívar, el asturiano Melchor Gaspar de Jovellanos, el venezolano Andrés Bello, José Blanco White, el español que lo acompañó en su exilio en Inglaterra; pero sobre todo, Francisco de Miranda, de quien dice Halperin Donghi:

El mas famoso... fue Francisco de Miranda, el amigo de Jefferson, amante de la gran Catalina, general de la Gironda, en su momento agente de Pitt, quien antes de fracasar en su nativa Venezuela, hizo conocer al mundo la existencia de un problema iberoamericano, incitando a las potencias a recoger las ventajas que la disolución del Imperio Español proporcionaría a quienes quisieran apresurarla.²⁷

²⁷ Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza. México. 1994. pág. 85.

Es con estos personajes y con estos mitos, que Iberoamérica ve la luz primera como un conjunto de naciones independientes. El siglo que entonces comenzaba dando la bienvenida a las nuevas entidades políticas, las que aún no podemos llamar estados por cuanto su gestación no había culminado y su proceso de consolidación en todos sus elementos tardaría aún muchos años más y, en algunos casos hasta bien entrado el siglo XX, deparó para todas ellas cien años de confusión interrumpida por pequeños oasis de certeza, algunos muy luminosos; más cortos o más largos de un país a otro; tiempo de reformas, cuestionamientos y afirmaciones en México; de nacimiento e inmovilidad en la región andina como en Bolivia o Ecuador, de creación artificial como en Panamá y Paraguay, de consolidación y crecimiento como en Chile o Argentina; tiempo en fin que vio muchas repúblicas y tres imperios, dos mexicanos y uno brasileño. Poquísimas democracias como la de Diego Portales en Chile y muchas dictaduras de todos colores y fenotipos, desde la del Dr. Francia en Uruguay, pasando por Rosas en la Argentina hasta Santa Anna y Díaz en México.

El siglo XIX, romántico tardío, es también el siglo donde la utopía se vuelca con mayor violencia sobre la realidad y donde prohija los experimentos más variados. Los sueños monárquicos son siempre engendros de utopías desfachatadas, las repúblicas buscan crear no sólo el cielo en la tierra, sino sobre todo, el rostro de las naciones. Se generalizan las utopías liberales, como las *Cartas de José María Gutiérrez de Estrada al Presidente Anastasio Bustamante* de agosto 25, 1840 y septiembre 18 del mismo año; los *Apuntes para mis hijos*, de Benito Juárez; los esporádicos textos y la vida de Simón Rodríguez; del

venezolano Andrés Bello: la *Alocución a la Poesía*, el *Repertorio americano*, la *Silva a la agricultura de la zona tórrida* en donde combina la observación de Humboldt con un toque virgiliano tocado al estilo romántico, la *Filosofía del entendimiento* y sus *Principios de Derecho de gentes*; pero destacan dos de entre todos ellos; el argentino Domingo Sarmiento y el cubano José Martí.

Sarmiento tiene una larga lista de obras en las que se mezclan los análisis que en su tiempo podían llamarse científicos, la novela, la crónica y el análisis social y político; de entre sus textos, las utopías marcan el paso al menos en *Mi defensa*, *Facundo o Civilización y barbarie*, *De la educación popular*, *Diario de la Campaña del Ejército Grande*, *Comentarios a la Constitución de la Confederación Argentina*, *Recuerdos de Provincia*, *Argirópolis*, *Conflicto y armonía de las razas en América* y *Vida de Dominguito*. Sarmiento ve en la educación la única posibilidad de salvación para América, para su disgregación y su falta de desarrollo, pero piensa más allá de la realidad, es frecuente en él el lugar común que es llamar ya a México, ya a Lima o ya a Buenos Aires, “Atenas americana”; en el *Facundo*, menciona el Acta constitutiva de una asociación nacida en el Salón Literario de Buenos Aires, asociación que él llama “carbonaria”, en el que ve la posible salvación de Argentina y de cuyos firmantes dice:

Tengo, por fortuna, el acta original de esta asociación a la vista, y puedo, con satisfacción, contar los nombres que la suscribieron. Los que los llevan están hoy diseminados por Europa y América, excepto algunos que han pagado a la patria su tributo con una muerte gloriosa en los campos de batalla. Casi todos los que sobreviven son, hoy,

literatos distinguidos, y si un día los poderes intelectuales han de tener parte en la dirección de los negocios de la República Argentina, muchos y muy completos instrumentos hallarán en esta acogida pléyade, largamente preparada por el talento, el estudio, los viajes, la desgracia y el espectáculo de los errores y desaciertos que han presenciado o cometido ellos mismos.²⁸

Una de las utopías más recurrentes es la del intelectual como panacea para el gobierno latinoamericano; en realidad, son muy pocos los intelectuales que han llegado a ejercer el poder en el continente, Miguel Ángel Asturias por ejemplo y aunque son otros cuantos más los que han mantenido relaciones más o menos cercanas con la intelectualidad, como Lázaro Cárdenas o Salvador Allende, la mayoría de los gobernantes latinoamericanos temen o aborrecen a los intelectuales, aunque el concurso de sus utopías es siempre solicitado como una fuente de legitimidad; pero para conocer cuáles son los elementos de aquellos apócrifos carbonarios que habrían de salvar a su patria, conviene mirar el Acta:

En nombre de Dios dice el Acta , de la Patria, de los Héroes y
Mártires de la Independencia Americana; en nombre de la sangre y de
las lágrimas inútilmente derramadas en nuestra guerra civil, todos y

²⁸ Sarmiento, Domingo F. *Facundo*. Colihue. Buenos Aires. 2001. pág. 259.

cada uno de los miembros de la asociación de la joven generación argentina:

Creyendo

Que todos los hombres son iguales;

Que todos son libres, que todos son hermanos, iguales en derechos y deberes;

Libres en el ejercicio de sus facultades para el bien de todos;
Hermanos para marchar a la conquista de aquel bien y al lleno de los destinos humanos;

Creyendo

En el progreso de la humanidad; teniendo fe en el porvenir;

Convencidos de que la unión constituye la fuerza;

Que no puede existir fraternidad ni unión sin el vínculo de los principios;

Y deseando consagrar sus esfuerzos a la libertad y felicidad de su patria y a la regeneración completa de la sociedad argentina,

Juran

1° Concurrir con su inteligencia, sus bienes y sus brazos, a la realización de los principios formulados en las palabras simbólicas que forman las bases del pacto de alianza,

2° Juran no desistir de la empresa, sean cuales fueran los peligros que amaguen a cada uno de los miembros sociales,

3° Juran sostenerlos a todo trance y usar de todos los medios que tengan en sus manos para difundirlos y propagarlos;

4° Juran fraternidad recíproca, unión estrecha y perpetuo silencio sobre lo que pueda comprometer la existencia de la asociación.²⁹

Por palabras simbólicas, aclara Sarmiento, debe entenderse el credo político del cristianismo, negando las ideas e intereses que habían enfrentado a unitarios y federales; esto es el planteamiento del sueño de un gobierno de los buenos, de los cristianos libres, en la medida en que eso fuera posible. Llama la atención el constante llamado a la fe, es en esta época en la que la política es llamada por primera vez la religión cívica.

La obra de José Martí resulta una de las más complejas del continente americano; deslindar en ella lo puramente literario de lo social, lo político y lo jurídico es casi imposible; la propia idea del Estado nacional, independiente de sus orígenes y liberado del sentido de casta y raza que predominaba en las ideas de su tiempo, es decir, del Estado como lo conocemos hoy, entra en Latinoamérica por la pluma de Martí; su trabajo, diseminado en los varios centenares de cartas que llenan por sí mismas más de cinco volúmenes de su obra completa, publicada en 28 tomos por el Instituto de Estudios Martianos y la Editora Nacional de Cuba; en varias decenas de discursos y en publicaciones de análisis y obra literaria, buscan encontrar algo que él denomina el alma de su pueblo, expresión luego recogida por intelectuales y políticos tan distintos como Alfonso Reyes en México, José Carlos Mariátegui en Perú o Graça Aranha en

²⁹ Sarmiento, Domingo F. Op. Cit. Págs. 259 y 260.

Brasil. Apuesta por un país que todavía no existe, lo dibuja en su mente y en su texto, proyectándolo hacia el futuro que, según su análisis y también su deseo, algún día habría de venir .

La principal dificultad al momento de analizar la obra de Martí es que no se puede prescindir de su obra miscelánea y abocarse sólo al estudio de sus obras mayores; la obra de menor calado en Martí reúne importantes dosis de sus ideas y aún en ella podemos destacar los elementos utópicos de su pensamiento; por otro lado, es en esa obra menor donde se dirige al gran público, al lector de diarios y revistas que seguían sus pasos no tanto como periodista o escritor, sino como líder en la guerra de independencia; por otro lado, es el primero en llamarse a sí mismo revolucionario, al menos en la concepción que tenemos del revolucionario en nuestro continente, derivado tal vez del luchador social de la revolución industrial. En tal sentido hay que resaltar su *Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868*, en Hardman May, Nueva York, pronunciado el 10 de octubre de 1890; sus artículos *Cuento de la guerra. El Teniente Crespo. Se van los Ancianos*, publicado en Patria, el 19 de marzo de 1892 y *Un alma de héroe*, publicado en el mismo diario y del 3 de abril de aquel año; sus artículos latinoamericanistas, reunidos bajo el título de *Nuestra América*, reunidos en el tomo 6 de su Obra Completa y publicados por primera vez en México y Nueva York entre los años 1883 y 1894 y que constan en volumen homónimo, publicado por el órgano del Partido Liberal en México, *Respeto a nuestra América y Mente latina*, aparecidos en *La América*, de Nueva York y *Las guerras civiles en Sudamérica*, en *Patria*, de esa misma ciudad. Asimismo, los *Boletines Parlamentarios* escritos y publicados en

México en abril de 1875, en la *Revista Universal*; desde luego, sus *Versos sencillos*, su obra de teatro *Patria y Libertad* (“*Drama Indio*”) y su *Juicio sobre la Educación Popular*.

Nuestra América es una invitación a construir la patria desde dentro; desde su primer párrafo se sitúa en el mundo de la posibilidad, de lo realizable algún día, palabras pronunciadas en un momento en que todavía pertenecen al mundo de lo irrealizable; el artículo *Nuestra Patria*, publicado en México, comienza así:

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo en la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra... No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados.³⁰

³⁰ Martí, José. *Nuestra América*, en *Nuestra América*. Obras Completas de José Martí, vol. 6. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1963. Pág. 15.

El tono profético, tan común en los artículos de Martí, ofrece una visión de un mundo futuro; un mundo hecho a base de ideas capaces de remover los escollos históricos del continente, “trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra... no hay proa que taje una nube de ideas”, dice; la constante en el pensamiento martiano es la introspección que sale al encuentro con otras culturas; esto es, el descubrimiento de un ser surgido en el continente, que espera ser descubierto para alcanzar la plenitud. En Cuba, especialmente bajo el régimen revolucionario y particularmente en las personas de Fidel Castro, del Ché Guevara y de Camilo Cienfuegos, Martí es invocado como el fundador de la patria y el padre de la posibilidad del concepto de América Latina.

Más adelante, dice Martí afirmando este principio autóctono de la política y el Estado en su conformación jurídica:

No nos dio la Naturaleza en vano las palmas para nuestros bosques, y Amazonas y Orinocos para regar nuestras comarcas; de estos ríos la abundancia, y de aquellos palmares la eminencia, tiene la mente hispanoamericana, por lo que conserva el indio, cuerda; por lo que le viene de la tierra fastuosa y volcánica; por lo que de árabe le trajo el español, perezosa y artística. ¡Oh! El día en que empiece a brillar, brillara cerca del sol; el día en que demos por finada nuestra actual existencia de aldea. Academias de indios; expediciones de cultivadores a los países agrícolas; viajes periódicos y constantes con propósitos

serios a las tierras más adelantadas; ímpetu y ciencia en las siembras; oportuna presentación de nuestros frutos a los pueblos extranjeros; copiosa red de vías de conducción dentro de cada país, y de cada país a otros; absoluta e indispensable consagración del respeto al pensamiento ajeno; he ahí lo que ya viene, aunque en algunas tierras sólo se ve de lejos; he ahí puesto ya en forma el espíritu nuevo.³¹

La utopía no necesita probar sus elementos, ni siquiera requiere ser comprobada por la experiencia; se basta a sí misma en su proceso discursivo. Aunque Martí en otras ocasiones, en particular en su correspondencia, traza el plan para llegar al efecto que supone el auto descubrimiento; pero aún ese plan está subsumido en la grandeza de su visión de continente, esto es, en su utopía.

Por otra parte, en *Versos sencillos*, Martí propone una lectura poética de su circunstancia y de su continente. Su verso, más allá del rincón romántico donde se gesta, salta la muralla del poema para convertirse en mensaje fácil de digerir, fácil de portar y sobre todo, fácil de aprender. Didáctico, claro, Martí se ve a sí mismo al igual que Sarmiento, como un educador del sentido estético, cívico y patriótico de su pueblo; no se trata de poesía política, no en el sentido propagandístico al que podrían llegar muchos años después Roque Dalton, Neruda, Víctor Jara o Benedetti, sino más bien concientizantes, formadores del estilo y el carácter del lector.

³¹ Martí, José. *Mente latina* en Nuestra América. Obras Completas de José Martí. Vol. 6. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1963. Pág. 25.

Dice Martí para destacar su repulsión por la tiranía:

La imagen del rey, por ley,

Lleva el papel del Estado:

El niño fue fusilado

Por los fusiles del rey.

Festejar el santo es ley

Del rey: y en la fiesta santa

¡La hermana del niño canta

Ante la imagen del Rey!³²

La riqueza de las imágenes, el uso modernista y al mismo tiempo romántico, del verso, motivan una sucesión de escenas que pueden considerarse un catecismo político para uso del ciudadano. Los documentos políticos de Martí, encuentran parangón en sus documentos literarios; a su visión del Caribe y de toda la América Latina, corresponde la visión poética que testimonia una cultura de la cual se gestan las instituciones. Una de esas escenas recuerda a *los Amantes de Teruel* de Bécquer, pero adquiere en Martí un tinte patriótico destinado a ser repetido más que como leyenda, como símbolo de la lealtad a la patria que no se identifica ni con el gobierno del Estado, ni con el caudillo que lo domina:

³² Martí, José. *Versos sencillos* en Obras completas de José Martí. Vol. 16. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1964. Pág. 105.

Por la tumba del cortijo
Donde está el padre enterrado,
Pasa el hijo, de soldado
Del invasor: pasa el hijo.
El padre, un bravo en la guerra,
Envuelto en su pabellón
Álzase: y de un bofetón
Lo tiende, muerto, por tierra.

El rayo reluce: zumba
El viento por el cortijo:
El padre recoge al hijo,
Y se lo lleva a la tumba.³³

Después del triunfo liberal en México, de la consumación de las guerras de independencia en todo el continente y del afianzamiento del modelo estatal en las repúblicas iberoamericanas; la idea del progreso material, de la consolidación social y de la modernización de las instituciones se enseñoreó sobre la política, la filosofía, el derecho y las ciencias en el continente; el modelo de crecimiento que tuvo su parangón en el movimiento positivista de Gabino Barreda y cuyo lema

³³ Martí, José. *Versos sencillos* en Obras completas de José Martí. Vol. 16. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1964. Pág. 104.

todavía flamea en la bandera del Brasil Orden y Progreso se construyó sobre la base de una de las utopías fundamentales del siglo XX: la acción liberadora de la ciencia.

Barreda es la cabeza de una lengua familia, a ella pertenecieron hombres como Francisco y José Díaz Covarrubias, Juan Sánchez Azcona, Samuel García, Protasio Pérez de Tagle, Eduardo Garay, Agustín Aragón, Pablo Macedo, Alendoro Monroy, Francisco Bulnes, autor de *El verdadero Díaz y la Revolución* y de *Juárez, su obra y su tiempo*, ambas biografías dotadas de análisis profundamente ideologizados; Justo Sierra, Francisco Pimentel Carlos Díaz Dufo, Jacinto Pallares y Manuel García Contreras.³⁴

Pero sin duda y en el centro de una gran paradoja, ninguno resulta tan próximo a la utopía como aquel que con más empeño quiso combatirla, Gabino Barreda quien dice, por ejemplo:

¿Cómo impedir que la luz que emanaba de las ciencias inferiores penetrase a su vez en las ciencias superiores? ¿Cómo lograr que los mismos para quienes los más sorprendentes fenómenos astronómicos quedaban explicados como una ley de la naturaleza, es decir, con la enunciación de un hecho general, que él mismo no es otra cosa que una propiedad inseparable de la materia, pudiese no tratar de introducir este mismo espíritu de explicaciones positivas en las demás

³⁴ Cfr. Barreda, Gabino. *Estudios*. Prólogo y selección de fuentes José Mares. UNAM. Biblioteca del Estudiante Universitario. México 1992.

ciencias, y por consiguiente ¿Cómo los encargados de la educación pueden, todavía hoy, llegar a creer que los han visto encadenar el rayo, que fue por tantos siglos el arma predilecta de los dioses; haciendo bajar humilde e impotente al encuentro de una punta metálica elevada en la atmósfera, no hayan de buscar con avidez otros triunfos semejantes en las demás ramas del saber humano? ¿Cómo pudieron no ver que a medida que las explicaciones sobrenaturales iban siendo sustituidas por leyes naturales, y la intervención humana, creciendo en proporción en todas las ciencias, la ciencia de la política iría también emancipándose, cada vez más y más, de la teología.³⁵

Barreda, sin proponérselo, vendría a sustituir el temor y el asombro que los antiguos tenían por el rayo; en su lugar ofrecería a los modernos el temor y el asombro por la ciencia. Cegado por la admiración, construye un nuevo mito sobre las ruinas del anterior; pero al carecer de sentido espiritual, no renueva sino sustituye. La fe ciega en la ciencia ha producido, en el pensamiento y en la creación, más contrautopías que utopías propiamente dichas. En efecto, el positivismo ejercitado con fuerza en el continente durante más de treinta años, correspondientes en México al Porfiriato , trajo consigo un descuido de grandes dimensiones en materia social y en la redistribución del ingreso; los vicios que al principio fueron su fortaleza, como la acelerada creación de enormes capitales, el

³⁵ Barreda, Gabino. Oración cívica pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867. En Gabino Barreda. *Estudios*. Prólogo y Selección de José Fuentes Mares. UNAM. Biblioteca del Estudiante Universitario. México. 1992. Pág. 72.

mercantilismo y el libre mercado, significaron a la larga las raíces de su propia destrucción. Si Comte tuvo a su Bergson y a su Boutroux, Barreda tuvo dos grupos de detractores, uno más violento y revolucionario, el otro más reposado aunque no menos reformador; el primero más dado al debate y a la acción, en una sucesión lineal de generaciones que se va bifurcando hasta la atomización; el segundo en una sola generación dividida en dos momentos vitales, juventud y madurez, antes y después de la Revolución mexicana. El primero es el socialismo y el anarquismo, el segundo el Ateneo de la Juventud que alcanza su madurez en el gobierno del General Lázaro Cárdenas y en su encuentro —reencuentro en algunos casos—, con el transtierro republicano español.

La primera rama de detractores del positivismo se alejan de la parte intelectual de la dictadura, son los mismos que apodarán “científicos” al gabinete de Díaz, los mismos que escribirán poco, generalmente en diarios casi siempre clandestinos y que preferirán la acción sindical, la lucha revolucionaria armada y la organización partidista de lo que, andando el tiempo, llamaríamos por algunas décadas la izquierda mexicana.

En 1863, Plotino Rhodakanati traerá a México las primeras ideas socialistas y anarquistas, sus libros escritos y publicados en este país, *Cartilla Socialista* y *Neopanteismo*, generarían una serie de seguidores que llegarían incluso hasta la época de la redacción de la Constitución de 1917. A Rhodakanati le siguieron sus discípulos Francisco Zalacosta, Santiago Villanueva y Hermenegildo Villavicencio redactores y editores de *El Cronoscopio*, publicado en 1874; en ese mismo año, Ricardo Velatti continúa la labor de su maestro con las lecturas públicas de

Historia de las asociaciones obreras en Europa de Fernando Garrido. En 1876 aparece, bajo la dirección de José Munuzarri, los diarios *El hijo del trabajo*, *El obrero internacional* y *El socialista* y en 1878, de él mismo, *La internacional*; cerrando con éstos el ciclo de la primera generación de lo que bien podríamos llamar la izquierda primitiva en el continente americano.³⁶

La siguiente generación está menos sometida al influjo de los extranjeros y parece propiamente mexicana; asimismo, es ya la generación de la Revolución y la guerra civil. Comienza con dos nombres epónimos, Ricardo y Enrique Flores Magón, ambos lectores de Rhodakanati, quienes en 1900 prefiguran el anarquismo mexicano con el famoso diario *Regeneración*, entre 1911 y 1912, combinan las lecturas públicas de Victor Hugo y de Tolstoi, con la redacción de *El tipógrafo mexicano* y *La voz del oprimido*, hay que aclarar que para este momento se trataba de un movimiento que ya había superado la clandestinidad y cuyos mecanismos de difusión circulaban con mayor libertad; Hart comenta que la edición de ambos diarios en 1911, tuvo un costo de \$30 la edición y que se tiraron, entre ambos rotativos un total de 2,000 ejemplares.³⁷ Algunos seguidores de los Flores Magón, como Epigmenio Ocampo, Santiago R. De la Vega y Antonio Díaz Soto y Gama, publican en 1913 *El sindicalista* y en 1914 *Emancipación obrera*; para 1915 el movimiento ha emprendido el camino ascendente para incluir otro tipo de formas de difusión como la literatura, en ficción y en ensayo, la plástica y el teatro e incluye a otros intelectuales como el Dr. Atl y a Nahui Ollin, que

³⁶ Hart, John M. *El anarquismo y la clase obrera mexicana*. Siglo XXI. México. 1980. Pág 146.

³⁷ Ídem.

promueven *La tribuna* y *La vanguardia*; siguiendo el paso de los hechos llegaremos a la edad de oro del Partido Comunista de México, a sus pugnas y a su legado con Diego Rivera, Siqueiros y, si se quiere, con Trotsky. En 1917, al calor de las ideas sociales de la nueva Constitución, y también como fuentes para su debate, surge *Luz*, de José López Dóniz, Luis Méndez, Enrique Arce y Amadeo Ferrés, que tiraba 5,000 por edición y que sobrevive hasta 1920.³⁸

Por otro lado, los miembros del Ateneo de la Juventud, originado en la Antigua Escuela Nacional de Jurisprudencia, logran la emancipación del positivismo, en lo filosófico, a través de la lectura de Boutroux y de Bergson y en lo político a través de protestas más o menos efectivas y en especial, algunos a través de su presencia en el movimiento armado y otros en el exilio contribuyendo al afianzamiento y liberación de las ideologías revolucionarias. La del Ateneo, es una generación partida por la Revolución, por ello tiene dos momentos básicos cuya diferencia entre sí es tal que pareciera que estamos en presencia de dos generaciones compuestas por los mismos hombres. A los jóvenes que acompañaron a Sierra en el desengaño del positivismo, los disuelve la guerra y volverán después de ella más maduros, más serenos y no por ello menos combativos.

Ese movimiento que los libera, los transforma y los dispersa, tuvo un alto grado de sentimientos utópicos. La revolución mexicana, en cuanto movimiento social, en sus tres etapas fundamentales: la caída de Porfirio Díaz, propiamente llamada Revolución, la guerra civil y el establecimiento de un nuevo marco

³⁸ Ídem.

constitucional, significó la incorporación de la masa nacional, de los grupos que antes permanecieron en la ahistoricidad y en la negación como los obreros, los campesinos y las clases medias, a través de un complejo manejo de los símbolos de la nacionalidad en sus diferentes estratos, casi podríamos afirmar que se trató de una polifonía de utopías contrapuestas y a veces armonizadas que, en su conjunto derivaron en la dotación de voz para quienes nunca la habían ejercido. Si todos los movimientos de la historia de México han tenido fuertes dosis ideológicas — como resulta natural en cualquier movimiento político —, en la Revolución mexicana todo es ideología en movimiento; algunas más cultas y refinadas, otras más simples y más apegadas a la tierra, pero todas con la consigna de ocupar un sitio en la nueva legalidad.

Escribir la Revolución, desde la Revolución y para la Revolución, fue un oficio cotidiano de quienes la hicieron; hombres como Paulino Martínez, Antonio Villarreal, Heriberto Jara, José D. Ramírez Garrido, Teodoro Hernández, Alfonso Cravioto, Fernando Celada, Francisco César Morales, Ricardo Flores Magón, Santiago de la Vega, Santiago de la Hoz y Juan Sarabia,³⁹ dieron vida a rotativos, herederos de los primeros intentos de obreristas y anarquistas, que con mayor o menor duración encarnaron los primeros ideales revolucionarios; medios como *El colmillo público*, *Redención*, *Excélsior*, *El diablito rojo*, *El Paladín*, *La República*, *La Patria*, *El Constitucional*, *La voz de Juárez* — hábil juego de palabras por referirse a la Ciudad y al prócer —, *El Insurgente*, *El Chinaco*, *La Guacamaya*, *Aurora*

³⁹ Mancisidor, José. *Historia de la Revolución mexicana*. Costa Amic Editoriales, México. 1983. pág. 53.

democrática, El progreso Latino, El Mexicano, El antirreeleccionista y Nuevo México,⁴⁰ se constituyeron como fuentes de información, métodos para la fijación de posturas y órganos de divulgación de las ideas revolucionarias y opositoras.

En el fondo, la Revolución rompió con los tabúes de la antigua concepción de la Nación mexicana y culminó el ciclo de formación del Estado, faltándole sólo el elemento democrático para finalizar su conformación. Entre esas voces, la de los afectados por los cambios sociales, por sus aspiraciones y por su nueva forma de ver la realidad nacional, la de la clase media fue importante y no siempre bien valorada. Entre los textos a recordar está la *Prehistoria del socialismo en México*, de Luis Chávez Orozco, que interpreta la dinámica revolucionaria desde la óptica marxista y también, desde el punto de vista de un necesario reacomodo de las clases sociales ante la irrupción del proletariado en la vida pública, dice Chávez Orozco:

La lucha de la pequeña burguesía, puesta a la cabeza de las masas proletarias, siguió dos objetivos: primero, defenderse a sí misma; segundo, defender a su aliado, para debilitar así al adversario de ambos. El primer objetivo — el de la propia defensa —, se deseaba obtener por diversos procedimientos de organización, a saber: la organización mutualista y la organización cooperativa. El segundo objetivo — el de la defensa de las masas proletarias —, se pretendía alcanzarlo por el fomento del Espíritu de solidaridad, por la reglamentación del trabajo — jornadas y salarios —, por

⁴⁰ Ídem.

la conquista del derecho de huelga, y por la amenaza de la revolución social.⁴¹

Desde luego, utopía no es sinónimo de error de apreciación o de defecto en el juicio, sino de adelanto en el tiempo, de fijación de proyecto irrealizable, pero que anima y da vida a hijos más mundanos y más probables de encarnar. Es difícil comprender la afirmación de una pequeña burguesía organizada si no es dentro de los estrechísimos cauces de los partidos opositores de la época, pero sobre todo, es muy difícil de comprender la idea de la alianza entre los pequeños burgueses asalariados y los proletarios propiamente dichos, sobre todo cuando se trata de un país entonces sobre todo rural; pero ante todo, cabe el sentimiento de la utopía en la directa amenaza de la revolución social, a la cual se refiere Chávez como el último recurso, más como instrumento de disuasión que como fenómeno político inevitable por sí mismo.

Son muchos otros los autores que, según sus estilos y necesidades, se decantan por el mismo cauce; entre ellos Francisco R. Almada con *La Rebelión de Tomochi*; Heriberto Frías y *Los perros de Tomóchic*, Práxedes Guerrero y *Números rebI*, Ramón Prida con *De la dictadura a la anarquía*, Alfonso Taracena: con sus libros *Madero, vida del hombre y el político* y *Mi vida en el vértigo de la revolución*, Rafael Aguilar y su *Madero sin máscara* y Gildardo Magaña gobernador de Michoacán y uno de los más activos receptores del exilio republicano español

⁴¹ Mancisidor, José. Op. Cit. Págs. 60 - 61.

con su *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*. De este último, un párrafo que nos ayuda a dimensionar la simbología revolucionaria:

Zapata no es un bandido ante la gleba irredenta que alza sus manos en señal de liberación, Zapata asume la proporción de un Espartaco; es el reivindicador, es el libertador del esclavo... Emiliano Zapata no es un hombre, es un símbolo.⁴²

En efecto, es en el movimiento Zapata y en su círculo al cual pertenecían su hermano Eufemio y hombres como Soto y Gama, en donde se genera uno de los documentos de mayor relevancia en la historia de la Revolución, pero también uno de los que permiten ver con mayor nitidez sus fuentes utópicas, el Plan de Ayala:

Como parte adicional del Plan que invocamos, hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y la justicia venal, entrarán en posesión de estos bienes inmuebles y desde luego, los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes a esas propiedades, de las cuales han sido despojados, por la mala fe de nuestros opresores, manteniendo a todo trance, con las armas en la mano, la mencionada posesión, y los usurpadores que se consideren

⁴² Mancisidor, José. Op. Cit. Pág- 150.

con derechos a ellos, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la revolución... En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos, no son más dueños que del terreno que pisan, sufriendo los horrores de la miseria, sin poder mejorar en nada su condición social, ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura, por estar monopolizadas por una cuantas manos las tierras, montes y aguas, por esta causa, se expropiarán previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios ,a los poderosos propietarios de ellas, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos y campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos... Los hacendados, científicos o caciques que se opongan directa o indirectamente a este Plan, se les nacionalizarán sus bienes y las dos terceras partes que a ellos les correspondan se destinarán para indemnizaciones de guerra, pensiones para las viudas y huérfanos de las víctimas que sucumban en la lucha por este Plan... Para ajustar los procedimientos respecto a los bienes antes mencionados, se aplicarán leyes de desamortización y nacionalización, según convenga, pues de norma y ejemplo pueden servir las puestas en vigor por el inmortal Juárez, a los bienes de los eclesiásticos, que escarmentaron a los déspotas y conservadores que en

todo tiempo han pretendido imponernos el yugo ignominioso de la opresión y el retroceso.⁴³

Bastante moderado, llama Mancisidor al Plan de Ayala; más bien podemos encontrar en sus líneas la invocación de un pasado en el que Juárez es el reivindicador y en el que los títulos obtenidos en algunos casos en la Colonia, vuelven a ser legalmente válidos; en el fondo, el símbolo de la utopía correctora del pasado, enmendadora de lo que fue y de lo que habiendo sido puede volver a la vida, tiene en Zapata y en su lucha uno de los mejores exponentes.

En el rubro del ensayo político, íntimamente ligado con la política activa y con la militancia revolucionaria, encontramos a Toribio Esquivel Obregón con *Democracia y personalismo*, Manuel Calero y *Un decenio de política mexicana*, José C. Valadés y *Las caballerías de la Revolución* y Lucio Mendieta y Núñez con su controvertido libro *Valor económico y social de las razas indígenas*.

En pocos movimientos sociales y políticos, en especial en América Latina, el tramado de símbolos ha sido tan estrecho y tan significativo; la Revolución generó una estética que marcó el desarrollo de México y de buena parte del continente por los siguientes setenta años; los narradores de la Revolución son testigos y protagonistas, retratistas y analistas y dejan, en cada una de sus obras, un mensaje que luego es recogido por los caudillos y, al momento en que asumen el poder, legal o de facto, tratan de llevar a su consecución o al menos, al núcleo

⁴³ Mancisidor, José. Op. Cit. Págs. 170 - 171.

de su discurso político. En la introducción a su *Antología de Novela de la Revolución mexicana*, Antonio Castro Leal apunta:

La Revolución Mexicana, momento de honda crisis histórica, nos hizo pensar en nuestra patria, en nuestro pasado, en nuestros problemas; nos obligó a movernos dentro de nuestro territorio. A reflexionar sobre nuestro modo de ser, a estar en contacto con nuestras tradiciones y costumbres. Nos hizo ver y apreciar lo nacional como en una revelación. Dentro de esta revelación al mismo tiempo afán de descubrimiento y nueva capacidad para apreciar lo descubierto hay que colocar en el cuadro de la literatura, a la novela. Esa nueva sensibilidad de apreciar lo nuestro aparece también en la poesía, como lo muestran los poemas de la vida tierna y pintoresca de provincia en Ramón López Velarde; pero no hay duda en que es en la novela donde aparece en toda su fuerza esa afirmación nacionalista.⁴⁴

La novela revolucionaria es también discurso ideológico y contribución a la utopía; se trata de un género dirigido a selectas masas de lectores ávidos no sólo de noticias sino también de su interpretación; se trata, a fin de cuentas, de decir lo inédito, de construir lo imposible, a través de la exaltación de las fuerzas propias; a diferencia de lo que harán los miembros de la generación del Ateneo que abren sus puertas y ventanas al mundo, los novelistas de la revolución

⁴⁴ Castro Leal, Antonio. *La novela de la Revolución Mexicana*. Aguilar. México. 1998. Pág. 29.

buscarán en el desierto de Sonora y en la selva de Oaxaca, no sólo la fuente de su inspiración, sino la violencia necesaria para convertirla en pretexto político y en afán de construcción de un México nuevo nacido de sus propias entrañas. De hecho, la diferencia entre el gobierno usurpador de Huerta que no tiene narrador ni épica y la Revolución es su afán constructor que nace de la destrucción de lo establecido, brillante paradoja si se quiere, resalta el hecho de que para constituir el Estado en nuestro continente, los políticos y los legisladores han debido formar parte de la utopía. Al respecto dice Max Aub en su *Guía de narradores de la Revolución Mexicana*:

La traición de Huerta no fue más que eso: traición, un quítate tú para que me ponga yo, ya que Madero no había llevado a cabo ninguna auténtica revolución. Zapata queda aparte; no tenía porqué traicionar a nadie: lo mismo que estuvo contra Huerta, estuvo antes contra Madero. Villa es otra cosa: ante todo una formidable personalidad que lo lleva adelante, hasta la derrota y la muerte... El interés personal de los jefes priva sobre el ideológico, por la sencilla razón, como hemos visto, de que éste no tenía formulación teórica. La gente se sacrificó por acabar con un régimen injusto con una utopía por meta.⁴⁵

De entre los autores de mayor influencia y trascendencia en la Revolución, no deben olvidarse Mariano Azuela con *Los de abajo*, *Los caciques* y *Las moscas*; Martín

⁴⁵ Aub, Max. *Guía de narradores de la Revolución mexicana*. FCE. México. 1985. Pág. 13.

Luis Guzmán con *El águila y la serpiente* y, sobre todo, por su antiutopía *La sombra del Caudillo*; Agustín Vera y *La Revancha*; por su belleza y su sentido poético y por su contacto con la realidad popular; Nellie Campobello con *Cartucho* y en especial, con *Las manos de mamá*; José Rubén Romero y *Apuntes de un lugareño*; Gregorio López y Fuentes con *¡Mi General!*; Francisco L. Urquiza y *Tropa vieja*; José Mancisidor con *Frontera junto al mar* y *En la rosa de los vientos*; Rafael F. Muñoz y *¡Vámonos con Pancho Villa!* y *Se llevaron el cañón para Bachimba*; Mauricio Magdaleno y *El resplandor*, y Francisco Rojas Gonzáles y *La negra Angustias*.

Tomemos por ejemplo *Las manos de mamá* de Nellie Campobello; su canto por la naturaleza y por el sentido popular de la Revolución es, al mismo tiempo, una reivindicación de las instituciones nacionales como fuentes de legitimidad natural en lo político y en lo social; desde su punto de vista, sólo tenía posibilidades de subsistir un sistema de organización social nacido auténticamente del ser mexicano; el problema resultaría desde luego, en definir que es aquello que en justicia puede llamarse “lo mexicano” y en seguida, cómo hacerlo funcional en el ámbito de lo público y de lo internacional, las dos manifestaciones del ser del Estado. En esa novela, propone la siguiente imagen:

Así pasaron frente a los ojos de Ella escenas salvajes: “Los bárbaros habían hecho, habían, habían... decía la leyenda. ¿Cuántas cabelleras de aquellos pueblos hermosas cabelleras largas habían sido arrancadas para adornar la cintura de aquellos indios a quienes llamaban bárbaros? Las hondas se abrían gallardas a la luz del sol, los

arcos pandeaban su fuerza para vomitar flechas ligeras y mortales. Los cantos y danzas de guerra, las heroicas defensas, las mujeres hermosas, las hogueras brillantes — símbolo de la vida de estas gentes —, los odios feudales; todo esto y más le fue relatado. En sus ojos se grabaron las visiones exactas, su corazón se forjó así; nadie podría empuñarlo, como nadie puede quebrantar el amanecer.⁴⁶

Por su parte, la otra manifestación generacional, más vueltos hacia las artes y la literatura y, al mismo tiempo, relacionados con el ejercicio del poder público en su etapa de madurez, tiene su manifestación en el Ateneo de la Juventud. La saga generacional del Ateneo, comienza con la edición de la *Revista Savia Moderna*, que pretendió en su momento una renovación de las artes y la opinión en México y que, en realidad era una postergación de la *Revista Moderna*; fundada en 1906, año que no supera, estuvo presidida por Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón, sirvió de cimiento para lo que luego sería el Ateneo y, en palabras de Francisco Monterde, habría podido ser el órgano de difusión del que más tarde careció.⁴⁷ Posteriormente, continúa en la Sociedad de Conferencias, presidida por Jesús T. Acevedo, que inicia sus actividades en 1907 y después de dos ciclos anuales, se extingue en 1909, para ceder su lugar a la primera y principal etapa del Ateneo.

⁴⁶ Campobello, Nellie. *Las manos de mamá*. En Antonio Castro Leal, op. cit., pág. 972.

⁴⁷Cfr. Monterde, Francisco. “*Savia Moderna, Multicolor, Nosotros, México Moderno, La Nave, el Maestro, la Falange, Ulises, El Libro y el Pueblo, Antena, etcétera*”, en *Las Revistas Literarias de México*, México. INBA, Departamento De Literatura, 1963. págs. 113 – 115. Citado en *Revistas Literarias Mexicanas Modernas. Savia Moderna. 1906. Nosotros 1912 – 1914*. Presentación. Fondo de Cultura Económica. México. Edición Facsimilar. 1980. pág. 12.

El Ateneo de la Juventud inicia sus funciones en 1909, para 1910 se ve envuelta en una manifestación simbólica en desaprobación al cientificismo arcaico del Positivismo y marcó el arranque de toda una generación que llegaría a su madurez a mediados del siglo XX y que constituiría el corpus fundamental de la cultura mexicana contemporánea. Educados en la cultura clásica y con fuertes tendencias literarias, la generación del ateneo se bifurca con la revolución; algunos de sus hijos salen al exilio por sus innegables y hasta familiares nexos con el porfirismo, otros porque se ven envueltos en la marea revolucionaria; aunque los sobrevivientes se reúnen otra vez en México al final de sus vidas cuando sus producciones intelectuales, literarias y políticas se encuentran en madurez. El inicio del reencuentro o del retorno, de cualquier forma que se quiera ver, se realiza bajo el rectorado de José Vasconcelos en la Universidad Nacional de México y luego en su desempeño como Secretario de Educación y, finalmente, en torno a Alfonso Reyes en la fundación de El Colegio Nacional y El Colegio de México.

El sentido utopista del pensamiento ateneísta está presente en casi todos sus miembros; es lógico, cada uno de ellos pretende contribuir a la fundación de un México que todavía era inexistente en las postrimerías de la era Revolucionaria y si bien algunos comienzan el ejercicio de la crítica y de la pluma aún antes de la guerra civil, todos ellos se irán concentrando en plataformas creativas de la realidad nacional desde la tercera década del siglo pasado.

Entre sus exponentes conviene recordar a Antonio Caso y sus textos *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1916; *Discursos a la*

Nación Mexicana, de 1934 y *México, apuntamientos de cultura popular*, de 1943⁴⁸. Ezequiel Chávez con *Notas sobre la instrucción pública en México de 1774 – 1821*, de 1923; *Tres discursos sobre la Universidad Nacional*, de 1924; *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación y sentido de su obra en la historia de la cultura y formación de México*, de 1931 y *¿De dónde venimos y hacia dónde vamos?*⁴⁹ Genaro Estrada con *Visionario de la Nueva España, fantasías mexicanas*, de 1921; *Pero Galín*, de 1926 y *Libros y bibliotecas en México*, de 1934.⁵⁰ Isidro Fabela con *Arengas revolucionarias, discursos y artículos políticos*, de 1916; *Los Estados Unidos contra la libertad*, de 1918; *Azaña y la política de México hacia la República Española*, de 1943; *Por un mundo libre*, del mismo año, *Cartas al Presidente Cárdenas*, de 1947; *Las doctrinas Monroe y Drago*, de 1957 e *Historia diplomática de la Revolución Mexicana*, de 1958.⁵¹

Fabela es uno de los ateneístas que mejor refleja esta dualidad de personalidades; lo mismo que Alfonso Reyes en el aspecto diplomático, Fabela es político en la Federación y en su Estado el de México, hace política activa en la Sociedad de las Naciones y en el gobierno de Toluca; pero al mismo tiempo, el sustento ideológico de su política, mantiene fuertes signos de un utopismo que lo alienta y lo sostiene y, a veces, se traduce en palabras y en discursos que son como el ánimo de una generación política. En *Mundo Libre* publica en 1943, un

⁴⁸ Curiel, Fernando. *Ateneo de la Juventud (A – Z)*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2001. pág. 28.

⁴⁹ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 41.

⁵⁰ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 57.

⁵¹ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 64.

artículo llamado “Política exterior de los Estados Unidos”, en el que expone las razones de la política exterior mexicana en torno a la Segunda Guerra Mundial; ese artículo mencionaba:

Por eso México está en guerra con los totalitarios decíamos recientemente , porque nuestro país ha reaccionado contra los detentadores del derecho y la moral, defendiendo así sagrados principios que es una obligación universal defender; y porque, además, al colocarse al lado de las Naciones Unidas, en Europa, y de los Estados Unidos, que han sido los que dieron en América el ejemplo de luchar contra el Eje, realizamos los mexicanos un acto de cooperación continental que tiene un triple significado: no imposible... Primero. El de prevenir un remoto pero intento totalitario de invadir América... Segundo. El de defendernos contra la efectiva y diaria propaganda de las ideas totalitarias que tratan de contaminar el espíritu americano, que es esencialmente libertario, y debe cuadrar su independencia religiosa, política y económica completas; y... Tercero. El de formar un haz compacto con todas las repúblicas americanas que por su edad, tradición, costumbres e instituciones tienen una fisonomía propia que les conviene conservar independiente de influencias externas, que menoscabarían su peculiar carácter americano.... Inspirada seguramente en esas ideas, la política exterior de los Estados Unidos se

ha significado durante la administración del presidente Roosevelt por una tendencia bien definida de defensa continental americana.⁵²

Fabela recurre a términos que evocan un sentido adquirido de la nacionalidad y del ser de México; términos que son moneda común entre los miembros de su generación y que trasladarán al ejercicio político, tanto en el Poder Ejecutivo como en el Legislativo; así, expresiones como “*defendiendo así sagrados principios que es una obligación universal defender*” y “*el de defendernos contra la efectiva y diaria propaganda de las ideas totalitarias que tratan de contaminar el espíritu americano*”; representan nociones de un deber ser de la República que se confirma en su ejercicio de las relaciones internacionales.

Otros miembros del Ateneo que presentan rasgos ideológicos similares fueron: Manuel Gamio con *Forjando patria*, de 1918 y *Consideraciones sobre el problema indígena en América*, de 1942; Martín Luis Guzmán con *La querrela de México*, de 1915; *El Águila y la Serpiente*, de 1928; *La sombra del Caudillo*, de 1929; *Aventuras democráticas*, de 1931; *Pábulo para la historia*, de 1960; *Necesidad de cumplir las leyes de Reforma*, de 1963 y *Febrero de 1913*, de 1963.⁵³ El caso de Martín Luis Guzmán es también sintomático y pone de manifiesto las relaciones entre lo cultural y literario — la opinión y la visión del público que forma las instituciones —, con lo estrictamente político y jurídico; por otra parte, sus declaraciones a

⁵² Fabela, Isidro. “*Política exterior de los Estados Unidos*”. Mundo Libre. México. 1943. En Serrano Migallón, Fernando. “*Con certera visión: Isidro Fabela y su tiempo*”. Selección, introducción y nota preliminar de Fernando Serrano Migallón. FCE. México. 2000. pág. 241.

⁵³ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 80.

favor del gobierno durante los hechos sangrientos de 1968, aclara la falta de continuidad orgánica entre las visiones generacionales — aún tocándose en lo utópico ideológico — y la férrea permanencia de tales ideas en cada generación. Por su parte, Javier Icaza con *La Revolución Mexicana y la Literatura*, de 1934; *Marxismo y antimarxismo*, de 1934; *Cuadernos de Derecho obrero*, de 1935; *La tragedia del régimen actual*, del mismo año e *Interpretación de la Revolución mexicana* de 1947.⁵⁴ Andrés Molina Enríquez, con *Los grandes problemas nacionales*, de 1909;⁵⁵ Alberto J. Pani con *La higiene en México*, de 1916; *La cuestión México – americana durante el gobierno del General Álvaro Obregón*, de 1925; *La política hacendaria y la Revolución*, de 1926; *Mi contribución al nuevo régimen 1910 – 1933*, de 1936 y *Apuntes autobiográficos*, de 1951.⁵⁶

Sin embargo, son dos los miembros del Ateneo en quienes mejor se aprecia la tendencia a crear y sostener utopías como parte de la identidad política y social de la mexicanidad: Alfonso Reyes y José Vasconcelos.

Tanto Reyes como Vasconcelos han ejercido una influencia definitiva en la cultura mexicana del siglo XX y reaparecen constantemente en los análisis culturales, el primero desde el punto de vista literario y cada vez más desde el diplomático y filosófico, y el segundo con preeminencia en lo educativo y lo político y ocasionalmente en lo literario; ambos, unidos por una amistad atormentada y separados tanto por la ocasión política como por sus visiones del

⁵⁴ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 93.

⁵⁵ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 122.

⁵⁶ Curiel, Fernando. Op.cit. pág. 141.

mundo, comparten la idea de un latinoamericanismo moderno, distinto del monroísmo pero también alejado del bolivarismo inocente del siglo XIX algo que también puede apreciarse en otros miembros del Ateneo como Julio Torri o Isidro Fabela . Si Vasconcelos percibe la idea de la unidad étnica y de la patria mayor, Reyes prefiere las raíces culturales compartidas; si uno ve el súper Estado, el otro ve el espacio cultural. Si el primero opta por la introspección latinoamericanista, el segundo amplía el marco hacia las fronteras inasibles de la occidentalidad. Si el segundo quiere descender hasta las necesidades más elementales, no logra desasirse de la ideología clásica en la que se educó y si el segundo quisiera no tener necesidad de vivir tratos políticos, la realidad lo sustrae constantemente de sus reflexiones. Ambos sueñan con una realidad que la Ley puede crear, pero sobre todo, con una sociedad en la que tal Ley sea posible. En carta fechada en México el 30 de julio de 1923, Vasconcelos dice a Reyes:

Intencionalmente hemos procurado que los presupuestos no tengan cantidad alguna destinada al fomento en general del arte, porque tenemos necesidades de suma urgencia, como la construcción de edificios escolares, etc., que nos obliga a cerrar los ojos por muchos años a todo lo llamado cultura superior, para poder sentar las bases de una verdadera cultura que tenga raíces en la masa de la población...⁵⁷

⁵⁷ Fell, Claude. Ed. *La amistad en el dolor. Correspondencia entre José Vasconcelos y Alfonso Reyes. 1916 – 1959*. El Colegio Nacional. México. 1995. pág. 78.

De Reyes habría que rescatar *Visión de Anáhuac*, *Última Tule*, *A vuelta de correo*, *Discurso por Virgilio*, *Siluetas del indio Jesús*, *El testimonio de Juan Peña*, *Geógrafos del mundo antiguo*, *La X en la frente y Andrenio*, *perfiles del hombre*; de Vasconcelos, *La caída de Carranza*, *bolivarismo y monroísmo*, *Ulises criollo*, *La Tormenta*, *El Desastre*, *El Proconsulado*, *La raza cósmica* y *Breve historia de México*.

La visión utopística de Alfonso Reyes busca insertar a México y América Latina en el orbe occidental; enraizándola en la tradición que tiene sus pilares en la noción teológica judeo cristiana, en el pensamiento filosófico griego y en las instituciones jurídicas romanas. Trata de abrir puertas y ventanas a una identidad que considera más amplia de lo que habitualmente puede considerarse la mexicanidad o el sentimiento latinoamericano; pero todo ello con la finalidad de afirmar lo que considera auténticamente mexicano, sin exageraciones ni estereotipos. Su visión del mundo es incluyente y del mismo modo en que convienen los demás miembros del Ateneo, supone que la cultura puede ser llevada como instrumento de liberación hasta los estratos más elementales de la sociedad.

Así, por ejemplo, al referirse al carácter argentino, Reyes emprende una teorización de la fuerza vital en la conformación de las naciones latinoamericanas, en *Palabras sobre la Nación Argentina*, dice:

Más que una nación de acarreo o depósito histórico [como México, Perú o Colombia], la Argentina es una nación de creación voluntaria. La hizo la conciencia de los hombres, de los individuos. Es, casi, el

fruto de un deseo. El colono encontró aquí tribus nómadas sin yacimientos de civilización, y tuvo que importarlo todo consigo... Fruto de un deseo, y fruto laico: hijo de una aspiración cívica. En lo cual se diferencia de los Estados Unidos, que todavía deben su origen a la aspiración religiosa de los puritanos. Aquellos peregrinos buscaban la libertad de orar. Estos colonos vienen buscando un campo donde sembrar una patria hecha a su medida... De tal manera la formación argentina es efecto de una decisión premeditada de los hombres, que hasta se da el caso paradójico en los países que llamaríamos meramente históricos de que la misma capital haya tenido que imponerse por la fuerza al resto del país, como se impone, en un caos de naturaleza, una voluntad humana. En verdad, la Argentina moderna parece la encarnación del verbo, y el triunfo voluntario y consciente de la generación romántica: Sarmiento, Alberdi, Mitre...⁵⁸

Por el contrario, aunque de forma complementaria, Vasconcelos, tiende a dibujar una fuerza centrípeta, una especie de gravedad que atrae las voluntades y los inconscientes colectivos, imaginarios y en fin, sentimientos de pertenencia destinados como en un *logos* superior a cumplir una misión en el tiempo y el espacio. Mudar ese destino resulta para Vasconcelos una forma de traición que desnaturaliza y que impide no sólo cumplir con el fin de cada grupo humano,

⁵⁸ Reyes, Alfonso. *Palabras sobre la nación argentina*. En Norte y Sur. Ed. Leyenda. México. 1944. págs. 37-38.

sino incluso imposibilita la construcción de instituciones sociales y políticas acordes con la naturaleza de cada nación. En *La raza cósmica*, Vasconcelos afirma:

En México, por ejemplo, fuera de Mina, casi nadie pensó en los intereses del continente; pero aun, el patriotismo vernáculo estuvo enseñando, durante un siglo, que triunfamos de España gracias al valor indomable de nuestros soldados, y casi ni se mencionan las Cortes de Cádiz, ni el levantamiento contra Napoleón, que electrizó a la raza, ni las victorias y martirios de los pueblos hermanos del continente. Este pecado, común a cada una de nuestras historias patrias, es resultado de épocas en que la Historia se escribe para halagar a los déspotas. Entonces la patriotería no se conforma con presentar a sus héroes como unidades de un movimiento continental, y los presenta autónomos, sin darse cuenta que al obrar de esta suerte los empequeñece en vez de agrandarlos... se explican también estas aberraciones porque el elemento indígena no se había fusionado, no se ha fusionado aún en su totalidad, con la sangre española; pero esta discordia es más aparente que real. Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo; dígasele que nuestra cultura es española y en seguida formulará objeciones. Subsiste la huella de la sangre vertida: huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están

latinizados como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. Esta verdad rige lo mismo en los tiempos bíblicos que en los nuestros, todos los historiadores antiguos la han formulado. Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las variedades superiores de la especie, en cada una de las modalidades que tornan múltiple la revelación y más poderoso el genio..⁵⁹

El tono profético, profundamente ideologizado, no deja por otra parte, de enunciar el sueño posible de un solo pueblo para la región y el continente; cabe preguntarse si afinando instrumentos, algo así puede decirse de las corrientes

⁵⁹ Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Austral. México. 1982. págs. 24 - 25.

migratorias hispano parlantes hacia los Estados Unidos. De cualquier forma, en ambos casos, la idea precede al hecho y se transforma en instituciones; no hay otra manera, si la utopía no puede cumplirse, ello no implica que no sea el sustrato del que el legislador se nutre, en el que vive y al que pertenece, para crear nuevos principios de organización.

En la medida que en México, la generación del Ateneo entraba en madurez y ocupaba cargos importantes en la administración pública, en la judicatura y la legislatura, el mundo se transformaba en su derredor; en cierto modo, mucho del México que existió después de la Segunda Guerra Mundial, se labró con base en las ideas más organizadas de estos intelectuales, a lo que habría de sumarse el pensamiento y las ideas de la época dorada del Partido Comunista Mexicano Diego Rivera, el Dr. Atl o el propio Sequeiros , pero no parecían encontrar respuestas para las tensiones de la Guerra Fría, ni entablaron una lectura directa y certera de las nuevas realidades. En su lugar, otras generaciones comenzaron, una vez más, a producir formas utópicas de pensamiento.

Como comenta Halperin Donghi⁶⁰, el agotamiento del modelo neocolonial en América Latina, trajo consigo la formación de nuevas condiciones para las sociedades y culturas de la región. Por un lado, la formación de núcleos de pensamiento marxista que se prolongarían desde la década de 1940 hasta la de 1970, generarían revoluciones y movimientos guerrilleros y darían un nuevo rostro al continente; por su parte, mientras que los Estados Unidos se negaban a ceder parte de su zona de influencia en la rígida geopolítica de la posguerra, su

⁶⁰ Véase Halperin Donghi, Tulio. Op.cit. pág. 371 y ss.

propia propuesta ideológica fue un catalizador para el imaginario y para la conciencia colectiva de los latinoamericanos. El Estado de Seguridad Nacional⁶¹ que veía en la infiltración soviética el peor de sus enemigos, generó una cultura soterrada que tuvo público en Europa sobre todo, pero que en el mismo continente americano fluyó entre las generaciones jóvenes que no encontraban respuesta a sus cuestionamientos fundamentales. Cualquiera que haya nacido en la última mitad de la década de 1960 y la primera de 1970, puede testificar no haber vivido nunca en un continente donde la crisis, política o económica, no haya sido un estado permanente.

A esta situación política correspondió un método y un estilo de pensamiento concomitante que corresponde al fenómeno del llamado *Boom* latinoamericano y las generaciones que les siguieron y que, dados sus antecesores directos, pudieron ocupar un lugar mejor posicionado e influyente dentro del pensamiento occidental en las siguientes décadas. La expresión de las nuevas necesidades encontró voz, dentro de la Argentina, en Roberto Arlt, con *El Jugueté rabioso*, de 1927, *Los siete locos*, de 1929 y *Los lanzallamas*, de 1931; con Eduardo Mallea y *La bahía del silencio*, de 1940, *Todo verdor perecerá*, de 1941 y *Rodeada está de sueño*, de 1943; Ernesto Sábato con *El túnel*, de 1948, *Sobre héroes y tumbas*, de 1961 y *Abaddón el exterminador*, de 1974; desde luego, Julio Cortázar más latinoamericanista que argentino con *Bestiario*, de 1951, *Final de Juego*, de 1956 y *Rayuela* de 1963.

⁶¹ Véase Serrano Migallón, Fernando. *Duras las tierras ajenas*. FCE. México. Págs. 255 y ss.

En Uruguay, un fenómeno similar con Juan Carlos Onetti y *El pozo*, de 1939, *Tierra de nadie*, de 1941, *Para esta noche*, de 1942, *La vida breve*, de 1950, *Los adioses*, de 1954, *Para una tumba sin nombre*, de 1959, *La cara de la desgracia*, de 1960, *El astillero*, de 1961, *Tan triste como ella*, de 1963, *Juntacadáveres*, de 1964 y *Dejemos hablar al viento*, de 1975; Mario Benedetti, tal vez con menor calidad literaria pero con una influencia social mucho mayor, con *Montevideanos*, de 1959, *La tregua*, de 1960, *Gracias por el fuego*, de 1965, *Pedro y el capitán* y *El cumpleaños de Juan Ángel*, de 1971. Muestra de esta angustia existencial y de la necesidad de generar nuevos paradigmas sociales y políticos, es esta expresión de Onetti en *Juntacadáveres*:

Sólo me gustan las palabras cuando se convierten en cosas; todas estas palabras del viejo Lanza, todas las de padre, las del colegio, los amigos, casi todas las que escucho son blandas como babas, caen, golpean, brillan, se secan y no están más. También yo las digo y me descasto diciéndolas y las babas ajenas y las propias sólo sirven para gastarme. Gastan mi tiempo; mi tiempo en soledad y en silencio, no existe, no se gasta.⁶²

Por su parte, Chile, dada su composición política y la situación de las oligarquías que condujeron a la larga a la caída del gobierno de Salvador Allende, generaron una literatura más comprometida, reflejo de una realidad más combativa.⁶³ En ese

⁶² Onetti, Juan Carlos. *Juntacadáveres*. Alianza Editorial. Madrid. 2001. Pág. 111.

⁶³ Véase Serrano Migallón, Fernando. Op. cit. Pág. 217 y ss.

país andino, pueden encontrarse elementos utópicos en Pablo Neruda con *Canción de Gesta*, *Residencia en la tierra*, entre 1925 y 1935, *España en el corazón*, de 1937, *Canto general*, de 1950 y *Memorial de Isla Negra*, de 1964; en Carlos Droguett, con *Eloy*, de 1960; en Enrique Lafourcade, con *La fiesta del Rey Acab*, de 1959; con José Donoso en *El lugar sin límites*, de 1966, *El obscuro pájaro de la noche*, de 1970 y *Casa de campo*, de 1978. En cambio, Bolivia y Paraguay, presentan una tendencia más cercana al indigenismo y la búsqueda de una identidad étnica y nacional propia; de Bolivia, Alcides Arguedas, con *Raza de bronce*, de 1979; Augusto Céspedes con *Sangre de Mestizos*, de 1936 y Adolfo Costa du Reis, con *Tierras hechizadas*, de 1931, *El embrujo del oro*, de 1942 y *Los Andes no creen en Dios*, de 1937; Paraguay, tiene su principal exponente en Augusto Roa Bastos, con *El trueno entre las hojas*, de 1986, *El baldío*, de 1966, *Moriencia*, de 1967, *Hijo del hombre*, de 1960 y sobre todo en la agria caricatura del Dr. Rodríguez de Francia con *Yo, El Supremo*, de 1974, nota señera dentro del corpus creativo que la crítica ha denominado, el ciclo de la literatura de dictadores latinoamericanos.

En Ecuador, a raíz de la obra del Grupo Guayaquil, una generación de escritores hicieron eco de la conciencia popular; entre ellos, José de la Cuadra con *Repisas*, de 1931, *Horno*, de 1932, *Guásinton*, de 1938 y *Los sagurimas*, de 1934 y Jorge Icaza con *Huasipungo*, de 1934, *Huairapamuchcas*, de 1948 y *Siete veces la muerte*, de 1953. El Perú tiene, en este sentido, una producción rica y trascendente; así César Vallejo, con *Los heraldos negros* y *Trilce*, ambos de 1922, *Poemas humanos*, de 1939, *España, aparta de mí este cáliz*, de 1940; el principal impulsor cultural del marxismo en el continente, José Carlos Mariátegui, con su

revista *Amauta*, editada durante 1926 y el fundacional *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, en cuyo homenaje se escribieron todas estas palabras y de quien podemos rescatar las siguientes líneas:

El estudio de González Prada pertenece a la crónica y a la crítica de nuestra literatura antes que a las de nuestra política. González Prada fue más literato que político. El hecho de que la trascendencia política de su obra sea mayor que su trascendencia literaria no desmiente ni contraría el hecho anterior y primario, de que esa obra, en sí, más que política es literaria.

Todos constatan que González Prada no fue acción sino verbo. Pero no es esto lo que a González Prada define como literato más que como político. Es su verbo mismo.

El verbo, puede ser programa, doctrina. Y ni en *Páginas Libres* ni en *Horas de Lucha* encontramos una doctrina ni un programa propiamente dichos. En los discursos, en los ensayos que componen estos libros, González Prada no trata de definir la realidad peruana en un lenguaje de estadista o de sociólogo. No quiere sino sugerirla en un lenguaje de literato. No concreta su pensamiento en proposiciones ni en conceptos. Lo esboza en frases de gran vigor panfletario y retórico, pero de poco valor práctico y científico. "El Perú es una montaña coronada por un cementerio". "El Perú es un organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota el pus". Las frases más recordadas de

González Prada delatan al hombre de letras: no al hombre de Estado.
Son las de un acusador, no las de un realizador.

El propio movimiento radical aparece en su origen como un fenómeno literario y no como un fenómeno político. El embrión de la Unión Nacional o Partido Radical se llamó "Círculo Literario". Este grupo literario se transformó en grupo político obedeciendo al mandato de su época. El proceso biológico del Perú no necesitaba literatos sino políticos. La literatura es lujo, no es pan. Los literatos que rodeaban a González Prada sintieron vaga pero perentoriamente la necesidad vital de esta nación desgarrada y empobrecida. "El «Círculo Literario», la pacífica sociedad de poetas y soñadores -decía González Prada en su discurso del Olimpo de 1887-, tiende a convertirse en un centro militante y propagandista. ¿De dónde nacen los impulsos de radicalismo en literatura? Aquí llegan ráfagas de los huracanes que azotan a las capitales europeas, repercuten voces de la Francia republicana e incrédula. Hay aquí una juventud que lucha abiertamente por matar con muerte violenta lo que parece destinado a sucumbir con agonía inoportunamente larga, una juventud, en fin, que se impacienta por suprimir los obstáculos y abrirse camino para enarbolar la bandera roja en los desmantelados torreones de la literatura nacional"⁶⁴

⁶⁴ <http://yachay.com.pe/especiales/7ensayos/ENSAYOS/Ensayo7E.htm>

Asimismo, Ciro Alegría con *El mundo es ancho y ajeno*, de 1941; José María Arguedas con *Los ríos profundos*, de 1958, *El sexto*, de 1961, *Todas las sangres*, de 1964 y el póstumo *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de 1971; Manuel Scorza con *Balada: Redoble por Rancas*, de 1970 e *Historia de Garabombo, el invisible*, de 1972; Mario Vargas Llosa — después fatúdicamente incursionante en la política de su patria — con *La ciudad y los perros*, de 1962, *La Casa Verde*, de 1966, *Conversación en la Catedral*, de 1969, *Los cachorros*, de 1966, *La tía Julia y el escribidor*, de 1977; *La guerra del fin del mundo*, de 1981 y *La fiesta del chivo*, que cierra, en términos generales, el ciclo de literatura sobre dictadores. De nuevo el vacío y la duda están presentes también en la obra de Vargas Llosa, de ahí el siguiente diálogo tomado de *Conversación en la Catedral*:

El Chispas estuvo un momento indeciso, la boca entreabierta, pero no dijo nada, se limitó a hacer adiós con la mano. Vieron alejarse el auto por los adoquines encharcados.

— ¿De veras es tu hermano? — Carlitos movía la cabeza, incrédulo —. Tu familia anda podrida en plata ¿no?

— Según el Chispas están al borde de la quiebra — dijo Santiago.

— Ya quisiera estar yéndome a la quiebra así — dijo Carlitos.

— Hace media hora que espero, conchudos — dijo Periquito —. ¿Oyeron las noticias? Gabinete militar por los líos de

Arequipa. Los arequipeños lo sacaron a Bermúdez. Esto es el fin de Odría.

— No te alegres tanto — dijo Carlitos —. El fin de Odría es el comienzo ¿de qué?⁶⁵

En Colombia encontramos algunas de las cimas de este género de ideas. Inicia con José Eustacio Rivera y *La vorágine*, de 1924 y continúa con Jorge Zalamea y *El gran Burundi Burundá ha muerto*, de 1952, *La metamorfosis de Su Excelencia*, de 1963, pero llega a su extremo con Gabriel García Márquez y *La hojarasca*, de 1955, *El coronel no tiene quien le escriba*, de 1957, *Isabel viendo llover en Macondo*, de 1958 — primer embrión de *Cien años de soledad* —, *La mala hora*, de 1962, *Los funerales de Mamá Grande*, de 1967; *El otoño del patriarca*, de 1975, *Crónica de una muerte anunciada*, de 1981 y *El amor en los tiempos del cólera*, de 1982; sin embargo, de él y de casi toda la literatura latinoamericana, pocas tan trascendentes como *Cien años de soledad*, de 1967. De éste último, cabe recordar las siguientes líneas:

Por esos días, un hermano del olvidado coronel Magnífico Visbal llegó su nieto de siete años a tomar un refresco en los carritos de la plaza, y porque el niño tropezó por accidente con un cabo de la policía y le derramó el refresco en el uniforme, el bárbaro lo hizo picadillo a machetazos y decapitó de un tajo al abuelo que trató de impedirlo. Todo el pueblo vio pasar al decapitado cuando un grupo de hombres lo llevaban a su casa, y la

⁶⁵ Vargas Llosa, Mario. *Conversación en la Catedral*. Punto de Lectura. Madrid. 2001. Págs. 383 — 384.

cabeza arrastrada que una mujer llevaba convida por el pelo, y el talego ensangrentado donde habían metido los pedazos de niño.

Para el coronel Aureliano Buendía fue el límite de la expiación. Se encontró de pronto padeciendo la misma indignación que sintió en la juventud, frente al cadáver de la mujer que fue muerta a palos porque la mordió un perro con mal de rabia. Miró a los grupos de curiosos que estaban frente a la casa y con su antigua voz estentórea, restaurada por un hondo desprecio contra sí mismo, les echó encima la carga de odio que ya no podía soportar en el corazón.

— ¡Un día de estos gritó voy a armar a mis muchachos para que acaben con estos gringos de mierda!⁶⁶

La visión de la cultura y del Estado latinoamericano, desde la óptica de García Márquez — como desde la de Mariátegui o Neruda entre otros — parte de la necesidad de la violencia en su manifestación más cruda como expresión de la ignorancia y la miseria y de la necesidad de expiar un origen pecaminoso representado por la violación territorial y humana que representa la conquista como las peores violencias constituidas por la desigualdad, la corrupción, la represión, el autoritarismo y la condición de sometimiento a la hegemonía norteamericana.

Venezuela liquida el modernismo academicista para iniciar una literatura más acorde con las necesidades de su política y su sociedad. Como en México, las

⁶⁶ García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Espasa Calpe. Madrid. 1988. pág. 281.

revistas fueron su catalizador y su centro de reunión; así tenemos a Miguel Otero Silva con sus poemarios *Agua y cauce*, de 1937, *25 poemas*, de 1942, *La mar que es el morir*, de 1962, *Sinfonías tontas*, de 1962 y en la narrativa *Fiebre*, de 1939, *Casas muertas*, de 1955 y *Cuando quiero llorar no lloro*, de 1970; especial mención merece Rómulo Gallegos y su *Doña Bárbara*, de 1929 y Arturo Úslar Pietri, con *Barrabás y otros relatos*, de 1928, *Red*, de 1936, *Treinta hombres y sus sombras*, de 1949, *Pasos y pasajeros*, de 1966, *Las lanzas coloradas*, de 1930 y *El camino de El Dorado*, de 1947.

Centroamérica, como subcontinente y como región con rasgos similares, puede ofrecer un panorama conjunto; ahí, encontramos ejemplos como Miguel Ángel Asturias, guatemalteco, poeta intimista que más bien revela su nexo con la realidad en su narrativa casi naturalista, de él, *El Señor Presidente*, de 1946, *Hombres de maíz*, de 1949, *Viento fuerte*, de 1950, *El Papa verde*, de 1954, *Los ojos de los enterrados*, de 1955, *Week End en Guatemala*, de 1957, *El Alhajadito*, de 1961 y *Mulata de Tal*, de 1963. Con una tradición literaria más poderosa y una realidad social igualmente apremiante pero en condiciones más propicias para el estallido, Nicaragua enfrenta su punto más alto con la Revolución Sandinista y la estela crítica que deja a su paso, de entre los antiguos sandinistas y luego críticos de su partido en el poder, Ernesto Cardenal con *Epigramas*, de 1961, *Hora cero*, de 1956, *Salmos*, de 1964, *Homenaje a los indios americanos*, de 1970, *Canto nacional*, *Canto Cósmico*, de 1989, y sus memorias de cuyos volúmenes destaca *Las ínsulas extrañas*. En la misma línea, Sergio Ramírez, con *Charles Atlas también muere*, *Margarita está linda la mar*, *Castigo Divino*, *Mentiras verdaderas*, *Oficios compartidos*,

Adiós muchachos y Sombras nada más; cierra el ciclo Gioconda Belli, con *El país bajo mi piel*.

Tanto Cardenal como Ramírez contrastan su realidad con la posibilidad que ofrece la revolución; en su caso, como en el de Cuba, las letras se aproximan a las instituciones formales, las alimentan y al mismo tiempo se nutren de ellas. En *Las ínsulas extrañas*, dice Cardenal:

El Che había dicho que cuando los cristianos en América Latina fueran revolucionarios, la revolución latinoamericana sería invencible. Eso es lo que empezó a pasar en aquellos años de Solentiname, y aquellos años de revolución que estoy contando. Y lo que no ha terminado todavía.

Crear que la desaparición del egoísmo y de la explotación del hombre por el hombre y que el hombre sea hombre para el hombre es utópico, sería también creer que el Evangelio es utópico. San Pablo dice que el último enemigo en ser destruido será la muerte. ¿Y antes no lo será el egoísmo? Había un marxista ateo español que, hace tiempo decía que no sabía cómo los cristianos no creían en que desapareciera alguna vez el egoísmo cuando creían en algo mucho más difícil como la resurrección de la carne.⁶⁷

Desde luego, Cardenal se inscribe dentro de la línea de la Teología de la Liberación que se transformó, rápidamente, de una tendencia de la modernidad

⁶⁷ Cardenal, Ernesto. *Las ínsulas extrañas*. FCE. México. 2003. Págs. 316 - 317.

católica disidente, en una actitud y una doctrina revolucionaria y guerrillera; con él habría que recordar a Frei Betto del Brasil y al colombiano Camilo Torres. Por otra parte, Sergio Ramírez realiza una lectura de la posibilidad social desde el centro de la sociedad misma, en *Oficios compartidos*, dice en un estilo que se aproxima al de García Márquez y que suma también sus preocupaciones:

Desde el otro lado del mar, entré en el caudal de una experiencia histórica única del nuevo mundo: la lucha por derrocar a la dictadura somocista, por liberar a Nicaragua del sometimiento al viejo padre Zeus yanqui, pastor de sus manadas de búfalos de dientes de plata, como los llamó a su hora Rubén Darío; por crear un nuevo orden en un país oscuro y olvidado, con olor hasta entonces a letrina, con color gris de cárcel, etiquetado, sin remedio, bajo el título infamante de banana republic en los índices académicos del viejo mundo. Y después, a partir de 1979, en la lucha por defender ese nuevo país, y esa nueva revolución que entonces sí, puso a Nicaragua delante de los ojos de los europeos a lo largo de una década [...]

El yanqui nuestro, que había tratado de ocupar Nicaragua desde mediados del siglo XIX, no era el mismo yanqui de los europeos, que regalaba cigarrillos Lucky Strike y Chiclets mientras liberaba Francia e Italia del dominio nazi, como todavía se les veía en las películas, y sus aviones que bombardearon los campamentos de Sandino en las Segovias, o que transportaban suministros militares a la

contra, no eran los mismos que llevaron alimentos a Berlín cuando el bloqueo soviético de 1949.⁶⁸

Cuba presenta un cuadro similar al nicaragüense, acaso más contundente por ser primero en tiempo y también más radical en su revolución. De su literatura con tintes utopistas, debe rescatarse a Nicolás Guillén con *Tengo*, de 1964, *Antología mayor*, de 1964, *El gran Zoo*, de 1968 y *La rueda dentada*, de 1972. Sin embargo, son sus políticos, haciendo el papel de escritores casi didácticos, quienes se aproximan más al género. Por un lado, el propio Fidel Castro, con su alegato *La Historia me absolverá* y, por el otro, Ernesto Che Guevara con sus *Pasajes de la guerra revolucionaria* y su *Diario de Bolivia*. El primero, se basa en un análisis penal y constitucional para emprender el diseño de un Estado posible:

Si este juicio, como habéis dicho, es el más importante que se ha ventilado ante un tribunal desde que se instauró la república, lo que yo diga aquí quizás se pierda en la conjura de silencio que me ha querido imponer la dictadura, pero sobre lo que vosotros hagáis, la posteridad volverá muchas veces los ojos. Pensad que ahora estáis juzgando a un acusado, pero vosotros, a su vez, seréis juzgados no una vez, sino muchas, cuantas veces el presente sea sometido a la crítica demoledora del futuro. Entonces lo que yo diga aquí se repetirá muchas veces, no porque se haya escuchado de mi boca, sino porque el problema de la

⁶⁸ Ramírez, Sergio. Oficios compartidos.

justicia es terno, y por encima de las opiniones de los jurisconsultos y teóricos, el pueblo tiene de ella un profundo sentido. Los pueblos poseen una lógica sencilla pero implacable, reñida con todo lo absurdo y contradictorio, y si alguno, además, aborrece con toda su alma el privilegio y la desigualdad, ése es el pueblo cubano. Sabe que la justicia se representa con una doncella, una balanza y una espada. Si la ve postrarse cobarde ante unos y blandir furiosamente el arma contra otros, se la imaginará entonces como una mujer prostituida esgrimiendo un puñal. Mi lógica, es la lógica sencilla del pueblo.⁶⁹

El segundo, recurre a la construcción de una teoría de la guerrilla, para inspirar un futuro que habría de llegar indefectiblemente, con una nueva versión del marxismo leninismo, que más bien se identificaba con el sandinismo en su tendencia antiimperialista y con las ideas de Martí en cuanto a la identidad nacional, mestiza, criolla, negra e indígena impregnado todo esto con una justificación de la violencia política legítima. En *La guerra de guerrillas*, afirma:

El guerrillero, como reformador social, no sólo debe construir un ejemplo en cuanto a su vida, sino que también debe orientar constantemente en los problemas ideológicos, con lo que sabe o con lo que pretende hacer en determinado momento y, además, con lo que va aprendiendo durante el transcurso de los meses o años de guerra que

⁶⁹ Castro, Fidel. *La Historia me absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975. Pág. 143

actúan favorablemente sobre la concepción del revolucionario, radicalizándolo a medida que las armas han demostrado su potencia y a medida que la situación de los habitantes del lugar se ha hecho carne en su espíritu, parte de su vida, y comprende la justicia y la necesidad vital de una serie de cambios cuya importancia teórica le llegaba antes, pero cuya urgencia práctica estaba escondida la mayor parte de las veces.

Y esto sucede muy a menudo porque los iniciadores de la guerra de guerrillas o, por mejor decir, los directores de la guerra de guerrillas, no son hombres que tengan la espalda curvada día a día sobre el surco; son hombres que comprenden la necesidad de los cambios en cuanto al trato social de los campesinos pero no han sufrido, en su mayoría, las amarguras de ese trato. Y sucede entonces y aquí estoy ampliando la experiencia cubana y partiendo de ella que se produce una verdadera interacción entre estos directores que enseñan al pueblo con los hechos la importancia fundamental de la lucha armada y el pueblo mismo que se alza en lucha y enseña a los dirigentes esas necesidades prácticas de que hablamos. Así, del producto de esta interacción del guerrillero con su pueblo, surge la radicalización progresiva que va acentuando las características

revolucionarias del movimiento y le van dando una amplitud nacional.⁷⁰

México, luego de la generación del Ateneo, emprende una ruta hacia la estética literaria que lo distancia de la obra en contacto con la realidad inmediata y que, en medio de un quietismo impuesto por los años de la estabilidad y el crecimiento, difícilmente encuentra formas de expresión tendientes a la utopía; sin embargo, en la medida que comienzan a presentarse disfunciones en la estructura de la revolución institucionalizada, comienzan a aparecer voces que, desde la disidencia y aún dentro de las estructuras sociales aceptables, hacen eco de las nuevas necesidades; de ahí, desde luego Juan Rulfo con *El llano en llamas*, de 1953, y *Pedro Páramo*, de 1955; José Revueltas con *El luto humano*, de 1943 y *Dormir en tierra*, de 1960; en cierta forma y en algunos títulos, Carlos Fuentes con *La región más transparente*, de 1958, *Las buenas conciencias*, de 1959, *La muerte de Artemio Cruz*, de 1962, *Cambio de piel*, de 1967 y *Terra nostra*, de 1976. Resulta de interés el inicio de *La región más transparente*, en el tono, más bien de la antiutopía:

Mi nombre es Ixca Cienfuegos. Nací y vivo en México, D.F. Esto no es grave. En México no hay tragedia: todo se vuelve afrenta. Afrenta, esta sangre que me punza como filo de maguey. Afrenta, mi parálisis

⁷⁰ Guevara, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. En *Obras Completas de Ernesto Che Guevara*. Tomo I. *Escritos y discursos*. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. La Habana. 1972. Pág. 73.

desenfrenada que todas las auroras tiñe de coágulos. Y mi eterno salto mortal hacia mañana. Juego, acción, fe día a día, no sólo el día del premio o del castigo; veo mis poros oscuros y sé que me lo vedaron abajo, abajo, en el fondo del lecho del valle. Duende de Anáhuac que no machaca uvas del valle. Duende de Anáhuac que no machaca uvas corazones; que no bebe licor, bálsamo de tierra su vino, gelatina de osamentas; que no persigue la piel alegre: se caza a sí mismo en una licuación negra de piedras torturadas y ojos de jade opaco. De hinojos, coronado de nopales, flagelado por su propia (por nuestra) mano. Su danza (nuestro baile) suspendida de un asta de plumas o de la defensa de un camión; muerto en la guerra florida, en la riña de cantina, a la hora de la verdad: la única hora puntual. Poeta sin conmiseración, artista del tormento, lépero cortés, ladino ingenuo, mi plegaria desarticulada se pierde, albur, relajo. Dañarme a mí siempre más que a los otros: ¡oh derrota mía, mi derrota, que a nadie sabía comunicar, que me coloca de cara frente a los dioses que no me dispensaron su piedad, que me exigieron apurarla hasta el fin para saber de mí y de mis semejantes!, ¡Oh faz de mi derrota, faz inaguantable de oro sangrante y tierra seca, faz de música rajada y colores turbios!⁷¹

La selección de los textos mencionados, tanto de los extranjeros como de los latinoamericanos, ha dependido de su proposición de modelos utópicos

⁷¹ Fuentes, Carlos. *La región más transparente*. FCE. México. 1993. Pág. 19.

posibles o imposibles pero siempre relacionados con la situación histórica de los pueblos en que fueron creadas. Autoriza a pensar que la tensión de las sociedades, que determina la creación literaria y la factura de proyectos sociales dentro y fuera del poder, está relacionada también con los largos procesos que permiten crear el fondo común de creencias necesarias para constituir el Estado, para alentar y asentar su proceso de creación y consolidación. Utopía, entonces, más que corresponder a una literatura más o menos política de una región del tiempo y el espacio es, en realidad, una postura ideológica frente a la posibilidad del cambio y a la posibilidad del enriquecimiento del imaginario colectivo indispensable para creer en el Estado como encarnación de la convivencia social políticamente organizada.

ENSAYO CUARTO

UNA NOCIÓN CONCEPTUAL

Debemos arrojar a los oceanos del tiempo una botella de náufragos siderales, para que el universo sepa de nosotros lo que no han de contar las cucarachas que nos sobrevivirán: que aquí existió un mundo donde prevaleció el sufrimiento y la injusticia, pero donde conocimos el amor y donde fuimos capaces de imaginar la felicidad.

*Gabriel García Márquez
Conferencia Magistral
Primer Congreso Internacional de la Lengua Española*

Si la definición de la utopía no puede sustentarse en criterios temporales ni geográficos, pues corresponde a manifestaciones culturales, políticas y sociales en puntos muy diversos del mundo y en momentos muy lejanos de la historia, parece más adecuado aproximarse a una noción conceptual del término basada en sus elementos históricos, en el uso del término en el marco de las ideas y prácticas sociales, como en su acepción gramatical y política.

La vigésima primera edición del Diccionario de la Lengua española incluye la siguiente definición:

Utopía o utopia. (Del gr. ου, no, y τοπος, lugar: lugar que no existe). f.
Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como
irrealizable en el momento de su formulación.¹

Desde el punto de vista de su anatomía gramatical, una utopía — además de significar etimológicamente el lugar inexistente — es más bien una idea en torno a un sistema de vida que no es posible en el momento en que se enuncia pero que no necesariamente será imposible siempre. Por eso, la idea de la utopía se extiende más allá de las fronteras de lo fáctico aunque siempre tenga su cimiento en ello. Ninguna utopía ha dejado de enunciarse a partir de un país donde todavía no existe pero que existirá algún día, es decir, todas parten de un estado de cosas criticable pero que al cumplir el modelo se convertirá en ideal. Si para el pensamiento pragmático, para el funcionalista o para el estructuralista, esto significa la absoluta ficción y la irrealidad, para el racionalista, el marxista, el vitalista o el liberal puede convertirse en un proyecto de futuro o un modelo al cual llegar. Por otra parte, la utopía no es, por sí misma, un programa de acción política, aunque puede inspirarlo. Se trata, pues, de una manifestación de la cultura de un pueblo en un momento determinado, que se expresa en términos de deseo, de apetencia y de anhelo que denuncia las carencias e imperfecciones de la realidad en que dicho pueblo vive.

¹ Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Espasa Calpe. Madrid. 1992. Pág. 2053.

Habitualmente, la palabra utopía designa el nombre genérico de un modelo de literatura ancilar diría Alfonso Reyes, en términos de su funcionalidad , en el que se plantea la posibilidad de un lugar que no existe pero al que sería ideal acceder; de ahí que utopía sea también sinónimo de un Estado ideal, perfecto; de tal modo, Jacques Barzun, ha sugerido la transformación del término sustituyendo el prefijo ου, no, por ευ, bueno.² Si bien la preferencia en el uso del término y para algunos autores la exclusividad se aplica a las tres utopías expresas y más conocidas que escribieron Thomas Moore, Tomasso Campanella y Francis Bacon; sin embargo, ello no significa que el género sea exclusivo del renacimiento o de Europa; en otros términos corresponde a Moore, a Campanella y a Bacon, el mérito de haber fijado los márgenes del género y haber abierto su canon, pero no pueden olvidarse las que en siglos anteriores se escribieron y las que vendrían después transformándolo. En realidad, para Occidente la escritura de utopías es toda una tradición y excede al género novelístico y al poético, se suscribe en forma de ensayo, de manifiesto político e, incluso, consta en los debates legislativos, en las interpretaciones constitucionales y en los propios textos de las constituciones; así, de aquel género didáctico y propagandístico del renacimiento, se puede llegar a estudios extensos y convincentes, que alimentan la discusión sobre la racionalidad de la Ley y el

² Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente*. Taurus. Madrid. 2005. Pág. 195.

contenido de las estructuras jurídicas y políticas, como sucede en los textos que van de Platón hasta Rawls pasando por Kart Marx.³

En esta triada fundacional de las utopías occidentales que pudiéramos llamar moderna, se establecieron los elementos básicos que se prolongarían en el futuro y que de acuerdo a cada época y lugar se transformarían para mantener la más importante de sus constantes, el hecho de resaltar lo que se considera mejor de la situación presente y proyectarlo a un nivel superior de desarrollo; si para una sociedad la paz es deseable y se dispone de ella aunque sea en el imaginario o en el inconsciente colectivo, esa sociedad podrá generar utopías en las que la ausencia de conflictos violentos sea la característica principal.⁴ Otro elemento básico es la preeminencia de una idea que domina todo el sistema de pensamiento; si para los tres padres fundadores del género toda la experiencia utópica se basa en una férrea disciplina ética que parte de la Revelación, resulta interesante que en Moore y Campanella, la tolerancia religiosa sea un valor apreciable, sin llegar a ser predominante. En cambio, Bacon no se plantea el problema de la convivencia religiosa. Asimismo, alrededor de la idea predominante, la utopía es útil para sugerir o introducir enfoques que en circunstancias normales podrían no ser socialmente aceptables o ser políticamente incorrectos; así, por ejemplo, Campanella se declara partidario de la reproducción eugenésica estableciendo la posibilidad de la poligamia siguiendo a San Clemente, de acuerdo con los argumentos de los primeros anabaptistas, pero

³ Barzun, Jacques. Op. cit. Pág.195.

⁴ Ibid. Pág. 197.

al mismo tiempo afirma que los habitantes de la Ciudad del Sol no habían interpretado correctamente a ese padre de la Iglesia.⁵

La conformación de la idea central como pilar que sustenta el edificio utópico depende tanto de las normas culturales de la sociedad en la que nace, como del espíritu crítico de quien las crea; si Moore aspira a la justicia mediante la igualdad, para Bacon el bien superior consiste en el progreso mediante el saber científico y para Campanella todo debe dirigirse a la paz permanente, la salud y la abundancia mediante el pensamiento racional, el amor fraterno y la eugenesia. De cualquier forma, estos deseos implican también la sombra de los temores que cada uno experimenta en su entorno; Campanella por ejemplo considera que muy tarde descubrió Occidente el principio de toda riqueza generalizada: el hecho de que todos los miembros de la sociedad deben trabajar.⁶

Por otra parte, las utopías se sostienen siempre a través de un sistema de normas de conducta que son el alma del sueño por crear; dichas normas pueden ser jurídicas, políticas, religiosas o morales, pero consisten siempre en un núcleo de reglas que todos conocen — sea a través de amenazas como en las antiutopías, por ejemplo, *1984* de Orwell, o de pequeños códigos sencillos y claros, como en las utopías renacentistas —; pero en todos los casos, aún en las utopías identitarias, aquellas que no sólo describen un orden ideal sino revelan el verdadero ser de un pueblo, existe el sentimiento generalizado de que no puede sustentarse el edificio utópico sin un conjunto de normas claras y congnoscibles

⁵ Ídem.

⁶ Íbid. Pág. 199.

que pueda ser cumplido por los sujetos. Al respecto, las normas van desde las más dulces y tiernas, aún en los casos criminales, como sucede con Campanella, hasta la tortura y la muerte infamante sólo por ocultarse o mentir, como pasa con Orwell; en todo caso, sin embargo, el bien tutelado no es el derecho del individuo, sino la seguridad y funcionalidad del sistema.

Utopías son también, en ese sentido, los libros de viajes reales o imaginarios, como ocurre con el ciclo del descubrimiento y conquista de América; lo son, igualmente, los diálogos caballerescos escritos entre el Renacimiento y los años previos al movimiento de la ilustración. En la medida en que nuevos acontecimientos sociales, políticos y culturales fueron transformando el rostro de las sociedades, nuevos elementos fueron aportándose a las utopías; sin embargo, son esas mismas transformaciones las que van imponiendo nuevas necesidades y exigiendo nuevas soluciones a los autores utopistas que, a fin de cuentas, son una especie de catalizador y de expositor de las nuevas necesidades.

Si aquel cuadro básico de elementos de las utopías parecía completo para el Renacimiento, la exposición de la cultura europea a otras civilizaciones, como las americanas o las asiáticas, implicaron el conocimiento de otras formas de asumir la vida cotidiana; es verdad que siempre hubo diferencias entre unas y otras organizaciones sociales al interior de Europa, pero las distinciones lo eran de grado y nunca tan radicales como fue el enfrentamiento con el conocimiento de lo asiático y lo americano. De este modo, lo que parecía fatal e inmovible, como las costumbres y valores, se convirtió en materia de debate, y el diseño de las sociedades posibles hace de las utopías renacentistas, hasta entonces

inalcanzables por naturaleza, proyectos de ingeniería social y política de muy largo aliento, pero también de factibilidad posible. Otras formas de expresión, como el discurso político y la novela, enriquecen la manifestación de ideas utopistas, pero sobre todo, incrementan significativamente el flujo de información y la retroalimentación entre la sociedad y el autor, entre el escritor y el lector; a estos nuevos modelos corresponden el *Gargantúa* de Rabelais y *El Quijote* de Cervantes y los *Ensayos* de Montaigne.⁷

Tal vez por su encuentro privilegiado con la nueva realidad americana, España innova en el pensamiento utopista. Cervantes, con *El Quijote*, lanza la utopía al régimen de lo individual, del sujeto generador de cambios, espejo de deficiencias y bondades y, sobre todo, juzgador último de las instituciones en que vive. Si bien es cierto que la presencia de los sujetos en las utopías que, por regla general son colectivas, es a veces despreciable, alcanza en *El Quijote*, una dimensión sobrehumana; sobre todo, porque confirma y completa la separación con las utopías que preconizaban el retorno a la naturaleza como modelo ideal e instaaura la posibilidad de vivir conforme a las ideas, es decir, en la cultura por oposición a la vida natural. Esta asunción de fueros por el individuo lo convierte en un diseñador de la realidad, de las transformaciones y de las instituciones; si bien la locura del Quijote está inspirada en la idea de que el mundo como se aprecia en tiempo presente es erróneo e incorrecto, el que se piensa ya en futuro o como sustitución de la realidad, es superior y se puede vivir conforme a él tal y como suponen los enunciados de la norma jurídica.

⁷ Ibid. Págs. 204 - 205.

Miguel de Unamuno explica esta antinomia que fundamentará las reflexiones en torno al idealismo y a la acción del individuo en su entorno desde el siglo XVII en adelante. Al tratar del encuentro, casi diríamos contrato de vasallaje entre Sancho y el Quijote, dice Unamuno en el que, posiblemente, sea el mejor análisis escrito en castellano en torno a la obra de Cervantes:

Ya tenemos en campaña a Sancho el bueno, que dejando mujer e hijos, como pedía Cristo a los que quisieran seguirle, “se asentó por escudero de su vecino”. Ya está completado Don Quijote. Necesitaba a Sancho. Necesitábalo para hablar, esto es, para pensar en voz alta y sin rebozo, para oírse a sí mismo y para y para oír el rechazo vivo de su voz en el mundo. Sancho fue su coro, la humanidad toda para él. Y en cabeza de Sancho ama a la humanidad toda.⁸

De esta disensión con la realidad no se separarán en adelante las utopías. Se trata pues, de una de las transformaciones más importantes respecto del modelo planteado por los padres fundadores del género. Si en la utopía renacentista el modelo ideal era más bien contemplativo y si en ella, como en las posteriores, su contenido nace de las angustias y anhelos de la sociedad real, después del Quijote, la utopía es enemiga abierta de la realidad y propone un modelo a seguir en sustitución del que se tiene; a más de ello, el modelo sugerido no tiene siquiera que ser racional, se basta a sí mismo en su justificación y sólo requiere

⁸ Unamuno, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Alianza. Madrid. 2002. Pág. 71.

ser mejor, más digno, mas cierto y aún mas hermoso; pero no es por necesidad, obra de una racionalidad acertada. Las sociedades, por su parte se identifican con este tipo de utopías lo que no sucedía ni podía suceder con el modelo renacentista , porque las utopías posteriores al siglo XVII, buscarán llegar al individuo de todos los días y explicar a quienes toman las decisiones colectivas, el ser y la razón de aquellos a quienes gobiernan.

El Quijote vio la luz en 1605, apenas unos años después de que en la práctica se hubiera concluido el proceso de conquista de América; este dato es significativo, porque da fin al ciclo de pensamiento en torno al buen salvaje. Después del descubrimiento y la conquista, los excesos y la burocratización habían terminado por dar muerte a la sensación de tierra virgen y esperanzada que predominaba en torno al encuentro de los dos mundos. América, sin embargo, había nacido para la utopía, es decir, para lograr aquello que en Europa ya no era posible; una sociedad nueva, sin los vicios ni las corrupciones de occidente, había tenido como protagonista al hombre natural, al buen salvaje. Éste personaje mítico, cuya inocencia se basaba en la ignorancia y cuya bondad se fundaba en el contacto íntimo con la naturaleza, debía dejar su sitio por el del colonizador, el del constructor de la nueva realidad; al momento en que Cervantes da a la prensa su novela, las cosas se han transformado y lo que ve don Quijote está fuera de todo tiempo y lugar, porque se trata de un reclamo de lo universal sobre lo particular; el predominio, en fin, de la idea sobre el impulso de la naturaleza. No volveremos a ver, en adelante, a nadie que desee volver a la edad de

oro, sino más bien de construir una nueva ya partir de la sociedad vigente, ya arrasándola desde sus raíces para establecer el nuevo orden del mundo.

En América Latina, este impulso es todavía más notable. La idea de la cultura como creación del mundo y la negación de los impulsos naturales como determinación de la bondad social están presentes incluso en las utopías con tendencias más indigenistas. El sentimiento de naturaleza resulta, a los ojos de los autores americanistas de suyo eurocentrista, pues consiste en volver a un pasado que le fue adjudicado a América pero que nunca constó en su imaginario colectivo.

Si bien América Latina se inventa a sí misma de manera permanente, lo hace buscando su propia cultura y su propia identidad. Construyendo siempre, edificando a través de ensayos y errores; al contrario de lo que sucede en culturas políticas como los Estados Unidos, donde la suma de la voluntad popular y la racionalidad de las normas le da sentido y permanencia, en América Latina todo se reduce a la forma de racionalizar el ser de cada pueblo y el ser del continente; negar la naturaleza, la determinación biológica del ser para instaurarla como razón última universalmente aceptada es la tarea de las utopías de la región.

A fin de cuentas, la utopía contribuye a la identificación de los mitos que sostienen el edificio jurídico y político; tanto para el imaginario colectivo, como para la provisión de datos necesarios para la construcción de la voluntad colectiva; se trata de enfoques sobre las angustias que la sociedad, en cada época vive; por eso, los tiempos de transformación profunda son pródigos en proyectos utópicos pues implican tanto nostalgia por el tiempo, las prácticas y los valores

que no volverán, como por las expectativas que esos momentos generan; así, por ejemplo, Jean Marie Goulemot identificó más de ochenta títulos del género publicados entre 1700 y el estallido de la Revolución Francesa.⁹ A partir de esa época, además, la construcción de utopías dejó de ser un ejercicio escolástico o un divertimento literario para convertirse en un ejercicio político; el público destinatario dejó de ser la corte para convertirse en la opinión pública, entonces todavía embrionaria, pero que con el tiempo se convertiría en una de las fuerzas políticas de mayor peso dentro de las democracias y, en general, en todos los sistemas políticos abiertos.

Al referirse a las transformaciones en el régimen de lo público y lo privado durante el siglo XVIII, Jean Marie Goulemot, estableció nuevos elementos para la comprensión de la literatura utópica. Elementos, que hemos de agregar, se volvieron permanentes y siguen presentes hasta nuestros días; dice Goulemot:

La ciudad utópica se sitúa fuera del tiempo y de la historia a través del acto de instauración que la funda. Si uno rehúsa referir a la utopía al mesianismo de los socialistas del siglo XIX y los sueños acerca de una tierra prometida que poblaron Occidente, la utopía se muestra como un discurso sobre el pasado y sobre sus orígenes. El porvenir del pasado, como se ha definido.¹⁰

⁹ Goulemot, Jean Marie. Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado. En Ariès, Philippe y Duby, Georges. Historia de la vida privada. Tomo 3, Del Renacimiento a la Ilustración. Taurus. Madrid. 1993. Pág. 388.

¹⁰ Goulemot, Jean Marie. Op. cit. Pág. 388.

Es precisamente este elemento el que tomará más fuerza en el ciclo del pensamiento utopista latinoamericano; son en realidad muy pocas las utopías clásicas dentro de la literatura política y de contenido social en el continente; pero abundan las que se refieren a la justificación del ser y del destino de América Latina en el curso de la historia; a fin de cuentas, la misión fundamental de la utopía que es convertir en mitos y en justificaciones profundas las ideas políticas; estos principios se cumplen con certeza en autores tan diversos como Sarmiento, Mariátegui y Carlos Fuentes.

En efecto, si la Ciudad del Sol está mas cerca de la Ciudad de Dios; para los utopistas del siglo XVIII, se trata, en adelante, de ubicar la ciudad de la utopía, la sociedad utópica dentro del Estado. De otro modo no puede comprenderse cómo es que la utopía renacentista no estuvo destinada a impulsar e inspirar cambios profundos en el espacio político, como sí lo estuvieron las obras de los moralistas políticos de su propio tiempo; por otra parte, cuando se desplaza la misión de la utopía del campo conceptual contemplativo al ideológico discursivo, lo que se tiene es un proyecto de permanencia y de transformación social; en otras palabras, las justificaciones de racionalidad y concierto mínimo necesario para la legitimación de las normas.

Por otra parte, lo que aparentemente es una contradicción y una paradoja en el pensamiento utopista de la Ilustración, no es sino el germen de un retorno a las condiciones más sociales de las comunidades occidentales; resulta natural que el acento principal de las primeras utopías estuviera en la anulación de la vida

privada; no se olvide por ejemplo que en la de Moore, los dos primeros encuentros íntimos entre los miembros de una pareja era el conocimiento sucesivo de la desnudez de cada uno de ellos, ceremonia presidida por sendos ancianos respetables de la familia:

En la elección de cónyuge siguen con toda seriedad una práctica que a nosotros nos parece muy extraña y ridícula. La prometida, ya sea virgen o viuda, es expuesta desnuda a los ojos del pretendiente por alguna matrona grave y honesta; a su vez el novio es presentado ante la muchacha, igualmente desnudo, por un hombre respetable. Y como nosotros censurásemos riendo tan absurda costumbre, admirábanse ellos, por su parte, de la necedad de otros pueblos que, mostrándose muy cautos al adquirir un caballo que, al fin y al cabo, cuesta poco dinero, rehusándose a comprarlo, aunque lo vean en cueros, si no se le quita la silla y despoja de todos sus arreos, no sea que bajo éstos se encubra alguna matadura, procedan con tanta ligereza a la elección de cónyuge, que puede llenar de solaz o a pesar el resto de la vida, y aprecien la totalidad de su cuerpo, cubierto con los vestidos, por sólo un palmo de rostro que es lo que se ve, exponiéndose al riesgo de una difícil convivencia si luego llegase a descubrir algún defecto. No todos los hombres son de tanta sabiduría que se satisfagan con los atractivos puramente espirituales e incluso los sabios mismos se pagan no poco, al casarse, de los encantos físicos. Bajo el externo atavío puede sin duda

escondese alguna deformidad tan repugnante que fuera capaz de enajenarle a la mujer el cariño de su marido cuando ya la separación corporal sea imposible. Si dicha deformidad se pone de manifiesto después del matrimonio ambos cónyuges tendrán que resignarse con su suerte. Por eso debe haber leyes que eviten que nadie pueda ser engañado de antemano. Así lo han entendido los Utópicos, con tanto mayor motivo cuanto que son los únicos de su región que se conforman con un solo cónyuge y cuyos matrimonios no se desatan sino con la muerte, excepto cuando hay adulterio o insufrible incompatibilidad de costumbres: en uno y otro caso el Senado concede permiso al inocente para volverse a casar y el culpable queda infame y se le condena a perpetuo celibato.¹¹

Y es natural que Moore pusiera el acento en la anulación del espacio de lo privado pues, estando todavía tan cerca de la Edad Media, en la que para la comunidad el individuo es apenas nada, le resulte próximo el hecho de que el espacio de lo privado oculte vicios que perjudiquen a la sociedad en lugar de ser un ámbito inviolable de libertad; la paradoja aparente radica en que siendo el siglo de la Ilustración el de la primera gran valoración del individuo, los utopistas tiendan a borrar también el espacio de lo privado para abrirlo al mundo de lo público y lo colectivo; se trata pues de una penetración del orden público en la organización de la vida, borrando el espacio de lo privado para convertir la

¹¹ Moore, Thomas. *Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. FCE. México. 1991. Págs. 110 - 111.

convivencia y aún la existencia individual en cosa pública; pero la paradoja es sólo aparente porque, en las vísperas de la Revolución francesa, el pensamiento occidental comienza ya a plantearse la idea de la Ley como única constancia de la voluntad popular, que suplanta toda otra norma y que lleva sus mandatos y efectos a todos los miembros del cuerpo social.¹²

Habrían de pasar cien años más para que las utopías adquirieran nuevos elementos en su conformación. Alrededor de la Revolución Industrial, en Francia y en Inglaterra, el movimiento de los socialistas utópicos, encabezados por Fourier y Saint Simon, fincaron las bases para una relación más cercana entre las utopías y la vida política; en otras palabras, renovaron la idea del utopismo a través de los rituales y mitos colectivos, es decir, convirtieron sus bases ideológicas en formas y principios de comportamiento;¹³ si bien Comte había postulado la posibilidad de conocer científicamente la realidad humana y Weber había sistematizado ese conocimiento, a partir de los falansterios y otras comunidades florecientes en su momento en Francia, Inglaterra, Alemania y los Estados Unidos, se abrió el periodo de experimentación social como ejercicio racional. Este periodo no habría de cesar sino hasta el final de la guerra fría y aún persiste, aunque de forma marginal en ciertas prácticas místico religiosas de influencia oriental.

No puede pretenderse, sin embargo, que las utopías se convirtieran en principios de orden material, sino que adquirieron con mayor consistencia, el

¹² Goulemot, Jean Marie. Op. cit. Pág. 389.

¹³ Barzun, Jacques. Op.cit. Págs. 776 - 777.

carácter de inspiradores e intérpretes de los valores profundos de la sociedad, que a través de complejos mecanismos sociales y políticos habrían de ir ocupando su lugar en las agendas de las élites de decisión al interior del Estado; al respecto, dice Hinkelammert:

La utopía describe fines, que no son posibles de realizar, aun en el caso de que toda la humanidad unánimemente se decidiera por realizarla. La utopía remite a lo imposible, lo que trasciende a cada acción humana, a fines, que traspasan cada realidad humana como realidad quebrada y contingente, y por eso se encuentra más allá de la *conditio humana*. Hace parte de la sabiduría política, diferenciar a tiempo tales fines en su imposibilidad trascendental, porque ninguna derivación teórica puede comprobar su imposibilidad. En este proceso de diferenciación se forma el realismo político.¹⁴

Así, aun cuando pueda entenderse que la utopía — en cualquier forma que se la exprese — no es un programa político ni un plan de acción, sí es una potencia inspiradora que delata y exhibe la angustias y los anhelos de las sociedades durante sus procesos permanentes de cambio jurídico y político; incluso, para algunas sociedades políticas, como América Latina, en su imposibilidad son poderosos justificantes de la acción política y del marco jurídico; se les utiliza

¹⁴ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. Junta de Andalucía. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2002. Pág. 384.

como marco referencial y como paradigma de comportamiento y convivencia política y resultan, en su ineficacia material, una fuente de legitimación para la autoridad y de identidad para la comunidad.

Existe una tensión dialéctica, en mejores términos, un diálogo, entre lo utópico y lo posible; no puede saberse a priori, qué fines políticos son utópicos y cuáles no lo son. La praxis política, basada en la racionalidad prudente va derivando conclusiones prácticas a través de los hallazgos ideológicos y éticos de las utopías. Sin embargo, tampoco se trata de opciones excluyentes entre sí, sino de los elementos necesarios para la conformación de la identidad política y la conformación de los códigos jurídicos e informales del comportamiento de las autoridades, agentes políticos, sociedad civil organizada y ciudadanos en la formación de la voluntad general. Dicho de otro modo, la inclusión de elementos ideológicos dentro de los textos constitucionales, obedece a esta necesidad de diseño de rumbo y de declaración de principios colectivos y generales; si bien dichos enunciados están fuera de la racionalidad constitucional, son indispensables para mantener el ayuntamiento de las partes del texto constitucional; sin ellos, al menos para las culturas latinoamericanas, la Constitución carece de espíritu; si para los países de tradiciones jurídicas más pragmáticas que transfieren sus discursos utópicos a la lucha democrática para los países de Iberoamérica, el discurso constitucional utópico justifica la dinámica de la evolución constitucional.

Esta ecuación ha sido enunciada por Hinkelammert:

Tenemos entonces el siguiente resultado: se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido.¹⁵

Porque, desde luego, la utopía es necesariamente finalista; cierra, o pretende cerrar el expediente de un conflicto histórico o incluso de la historia misma; se basta a sí misma en su concepción y no requiere justificación previa, en otras palabras, es el *motor immobile* de la vida política. Al dar por concluidos periodos históricos y dinámicas complejas, es fuente de estructuras de larga duración, en términos de Lévy Strauss, ya sea como un proyecto imperial hegemónico y dominante, esto en las versiones modernas como el “imperio de los mil años” de Hitler o de la idea de la “muerte de las ideologías” y el “fin de la historia” de la era de Reagan y Thatcher; o bien, a través de la consecución de un fin más próximo como la construcción de la identidad política, como en Salvador Allende u Omar Torrijos, la conquista de la justicia social en la igualdad como sucede con la Teología de la Liberación o el movimiento sandinista, esto es la conquista definitiva de la identidad colectiva, como en el caso de América Latina y sus constantes revoluciones.

Al respecto, comenta Hinkelammert:

¹⁵ Hinkelammert, Franz. Op. Cit. Pág. 385.

La *Realpolitik* de la *societas* perfecta utiliza a la construcción utópica como garantía para el presente y el futuro; solamente la contingencia del mundo y los seres humanos como pecadores radicales, estorban la realización de las construcciones utópicas. Sin embargo, siempre afirma tener la palanca, la que le permite levantarse sobre la contingencia del mundo excluir y alternativas.¹⁶

Analizar la vida política a través de las necesidades utópicas de la sociedad implica un revés en las tradiciones de análisis de nuestra cultura jurídica; sin embargo, es un importante coadyuvante para explicar fenómenos profundos como la inestabilidad endémica, el subdesarrollo y las tensiones étnicas y de clase que caracterizan a nuestras sociedades.

Podríamos decir, que una utopía es una enunciación semántica de las tensiones y anhelos sociales que se traduce en una posibilidad ideal de existencia y de identidad, planteada en términos de inspiración y paradigma de las organizaciones políticas en las que se generan y que tienen como función justificar la marcha social y servir de medida para las acciones de las dirigencias a largo plazo.

¹⁶ Hinkelammert, Franz. Op. cit. Pág. 383.

ENSAYO QUINTO

TERRA INCÓGNITA

Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que se cuentan en el libro de Amadís... Algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente, ver cosas nunca oídas, ni vistas, ni aun soñadas, como veíamos.

*Bernal Díaz del Castillo
Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*

En el principio el mundo estaba incompleto; una noción de ausencia se percibe en las primeras cartografías; aquellas en las que el Jardín del Edén ocupa el centro norte del mundo conocido y Jerusalén la porción sur de ese punto nodal que no sólo es el núcleo de la Tierra sino que, aún más, es auténticamente el eje en torno al cual gira el Universo y sobre el cual penden los astros fijos. Al norte, Hibernia y la Escandinavia; al sur, África, las tierras del Preste Juan y las propiedades míticas de seres que, como los Paflagonios, corren más veloces que un caballo impulsados por su único y gigantesco pie; al Oriente, India, Catai y Cipango, tierras de donde procede la seda y el púrpura que señalan al poder y la dignidad, las especias que hacen comestible la carne y los pescados, el marfil y el ébano que son la fuente de la riqueza, pero hacia Occidente, la nada; Europa, dibujada comúnmente como una mujer cuyas faldas están formadas por las tierras que van desde Polonia hasta Rusia y desde las costas del Báltico hasta el Bósforo; sus brazos, las penínsulas nórdica e itálica, sus pechos las antiguas galias

y su cabeza la península ibérica. Pero, ¿qué hay más allá de donde se pierde la vista desde los litorales gallegos y portugueses?

El imaginario medieval se negó a dibujar, al oeste de Europa, un espacio vacío o el fin del mundo; siempre hay algo, a veces los límites que los magros descubrimientos que la navegación costera permite y que los marineros identifican con nombres venidos de múltiples mitologías: las Islas Afortunadas, la Atlántida, las tierras de San Brandán, donde el santo varón evangelizó a los pingüinos, como más de quinientos años después recreó Eugénie Sue y la Última Tule; aún después de esos puntos, tan móviles como la enfebrecida imaginación medieval lo permitía, la cartografía es unánime, *terra incógnita*: la tierra que se desconoce y que, sin embargo, existe. Dice Alfonso Reyes:

Desde que el alma humana ha dejado el rastro escrito de sus sueños, aparece la adivinación de América en forma de raro presentimiento. La imaginación, la imaginación andaba prefigurando a América desde unos 3000 años antes de Cristo, cuando el mitológico Anubis presidía a los muertos en alguna misteriosa parte de Occidente. La idea de que al Occidente quedaba algo por descubrir — algo que unas veces aparece como atractivo en forma de islas bienaventuradas, y otros como repulsivo y temible en forma de mar tenebroso — viene desde los más remotos documentos de los egipcios. A medida que los periplos fenicios exploran el Mediterráneo occidental, o al paso

que más tarde las islas atlánticas se entregan a los navegantes europeos, el misterio se va alejando como la sombra de una nube viajera y busca refugio en alguna parte cada vez más occidental. Tal es el sentido del *Plus Ultra* que vence a las columnas de Hércules. La vaga noción que descubrimos en la más vetusta literatura, la egipcia, cruza unas veces como amenaza y otras como promesa las sirtes de la literatura griega, donde florece centralmente con la portentosa Atlántida de Platón; viaja a través de la literatura latina, donde Séneca, en su *Medea*, anuncia que se han de abrir los mares y han de aparecer nuevos mundos; y llevando a costas su carga indecisa y cambiante, su mar de sargazos, su océano innavegable de poco fondo, sus islas afortunadas, se enriquece por toda la Edad Media con las leyendas de las islas utópicas: la de San Balandrán o de los Pájaros (primera versión de la Isla de los Pingüinos), la de las Siete Ciudades, la Antilla y el Brasil, nombres estos últimos que después reivindicará la historia; y es recogida al paso por los poetas renacentista, como Luigi Pulci en *Il Morgante*, para depositar finalmente sus acarreos de verdad y de fábula en las manos de Cristóbal Colón, cuando éste, hacia 1482, abre las páginas de la *Imago Mundi* obra del Cardenal De Ailly que fue su breviario y que es como un compendio de cuantos atisbos

hasta entonces podían juntarse sobre los paraísos ofrecidos al
ansia de los descubridores .¹

Para Europa, desde sus eras más tempranas, buscar aquella tierra desconocida fue una necesidad existencial, no sólo por cuanto parece haber un horror natural por los espacios vacíos, sino porque, tanto el pensamiento culturalmente desarrollado como las visiones de las leyendas populares, pensaron aquel mundo desconocido habitado por ciudadanos libres y felices, a veces inmortales o, cuando menos, sumamente longevos; ciudadanos organizados en repúblicas perfectas, gobernados por monarcas justos y benevolentes así como por sabios parlamentos que generaban legislaciones magníficas.

El mismo descubrimiento no hizo sino incrementar ese anhelo imaginativo y esas ideologías incipientes. La visión de otras formas, a ojos de los contemporáneos europeos todavía incorruptas, fue la causa eficiente del florecimiento del género utópico en el viejo continente; se forma así un círculo virtuoso; Europa anhela el descubrimiento de las tierras de allende el océano para formar en ellas la nueva oportunidad de vida y América, nacida apenas para Europa, le ofrece la posibilidad de ensayar, en sus propias y cansadas tierras nuevos modelos, ideales y reales, de organización política. La propia Utopía de Moore, se basa en la experiencia de un imaginario acompañante de Américo Vesputio a quien el autor conoce en Amberes; Rafael Hitlodeo, es la imagen de

¹ Reyes, Alfonso. *El presentimiento de América*. En *Alfonso Reyes, Vocación de América*, antología, con prólogo y selección de Víctor Díaz Arciniega. FCE. México. Pág. 57.

todos los descubridores y navegantes; él que había acompañado a Vesputio en sus tres viajes por América y que en el último de ellos había permanecido con otros veinticuatro compañeros a habitar las tierras maravillosas de Utopía.

América, mucho antes de ser América, era ya la tierra que encarnaba todo lo que Europa ya para entonces no había podido ser. Una tierra que, mucho antes de ser conocida, recibió un carácter y un destino que no le fue dado elegir y que, sin embargo, en la medida que fue adquiriendo conciencia de si misma, asumió plenamente, integró a su propia autoimagen y enriqueció en su imaginario colectivo. Por eso, Europa se vuelca en la aventura del descubrimiento y la conquista; todas sus potencias concurren en ella y por eso, pretender una explicación monolítica del descubrimiento es imposible e ineficaz; para el viejo continente, la oportunidad de completar el orden cósmico del mundo, acceder a riquezas inimaginables y reconstruir, del otro lado del océano, su propia historia y ensayar el modelo de hombre que el Renacimiento estaba conceptualizando, es todo una misma cosa. Carpentier y Lebrun explican en parte las causas que movilizaron la potencia de un continente entonces ya antiguo y cerrado en sí mismo:

A estos móviles económicos se une y mezcla un móvil religioso, a saber, la conversión de los infieles de más allá de las tierras cristianas de Europa. Esa voluntad de conversión participa al mismo tiempo del viejo espíritu de cruzada y de un nuevo espíritu de misión. El primero sigue estando muy vivo entre portugueses y españoles, comprometidos

desde hace siglos en la lucha contra el Islam. El segundo anima a todos los que pretenden convertir sin violencia, predicando el Evangelio. En el espíritu de los descubridores y conquistadores que les suceden no hay ninguna antinomia entre móvil religioso y móviles económicos.²

Si de alguna manera, tanto la América anglosajona como la América lusa, hispana y francesa, asumieron plenamente su papel de espacios donde la utopía era del todo posible, a las regiones que quedaron bajo los dominios de España y Portugal, debe añadirse el elemento de la conquista violenta y esto, no porque las tierras del norte del continente no las sufrieran, sino porque o no hubieran quedado sobrevivientes para perpetuar el rencor y la memoria o porque hubieran sufrido la agresión cuando el mito ya no era posible. En su imaginario, los europeos atribuyen origen bíblico a los primeros habitantes de América, lo hacen, no sólo para satisfacer su natural curiosidad sobre la manera en que se poblaron las nuevas tierras, sino para establecer la posibilidad de la pertenencia al pueblo de salvación, a la cristiandad, desde sus más remotos orígenes, por eso aceptan la idea de que los moradores de América fueran descendientes de quienes fueron salvados con Noé, pero rechazan la idea — ya común en el siglo XVI —, de que formaran parte de alguna de las tribus perdidas de Israel luego del exilio de Babilonia. Respecto a la idea del origen jafético de los americanos, dice Torquemada:

² Carpentier, Jean. Lebrun, François. Dirs. *Breve Historia de Europa*. Alianza. Madrid. 1998. Pág. 254.

Bien se pudiera decir, que de estas palabras, no todo se seguía, que el Mundo estuviese lleno de Gentes; pues para su cumplimiento, bastaba el crecer, y multiplicar, en muchas partes de él; si luego no se siguiera, y henchid la Tierra; porque en decir, que se hincha, da a entender, que no quiere que cosa de ella, esté vacía; porque no parezca, que falla obra ninguna de sus poderosas manos, que fuese superflua, y valdía. Y para satisfacer a esta duda, hemos de decir, que se pobló, como en realidad de verdad la vemos Poblada, y que pasaron a ella, por Mar, en Navíos grandes, o chicos, o Barcas, o otras cosas, que sirviesen para este pasage; porque no fuera posible de otra manera: pues no hallamos tierra pegada a esta, según esta cercada de ambos Mares, (conviene a saber) Norte, y Sur, y por la parte, que mas se avecina una Tierra, con otra, en algún Estrecho, tiene algunas Leguas el ancho del Agua*, y aunque nadando pudiera pasar alguno (aunque esto, me parece también, peregrino, y raro) no al menos, una Familia, ni Quadrilla de Hombres, y Mugerres; y así hemos de decir, que en Navíos, Barcos, o Balsas, que de propósito, viniesen siguiendo este destino, o que por alguna fortuna haviesen a ella aportado. Y asi lo sientes Beroso, y Cornelio Tácito, tratando de los que han Poblado en Islas, y Tierras, que ha sido necesario, pasar Mar, para ir a ellas...³

** Puede referirse al Mar de Cortés, entonces ubicado en lo que llamaban Las Hibueras.

³ Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana*. Porrúa. México. 1986. Libro Primero. Capítulo VII. Edición facsimilar de la de 1723.

Pero no le basta a Torquemada hacer referencia al origen mítico de los pobladores, sino que, además de recurrir a sus propios mitos, los cuales cristianiza y reinterpreta, atribuye también a esta población el auxilio divino para asentarse en los nuevos territorios del imperio, refiriéndose a la presencia de animales y plantas desconocidas en Europa, dice:

Como le parece a San Agustín, en los Libros de la Ciudad de Dios, que las llevarían de Tierra, en Tierra: como también aora se han traído de Castilla, algunas Aves, y otras cosas vivas, de que está la Tierra llena, y de esta, a la de España, llevado los Pabos de las Indias, y otros Pájaros. De los Animales bravos, se puede dar razón, aunque por ser bravos, y fieros, y que espantan a los Hombres, no se persuadiere alguno, a que hubo quien los pasase, por Embarcación, y Navío, podrá aprovecharse de lo que á esta duda, responde el Abulense, en el Cap. 7 sobre el Génesis, favoreciéndole del Glorioso San Agustín, para responder, diciendo: que como, los Ángeles, los trageron al Arca, para que en ella se salvarsen, y no pereziesen, de todo punto: de esa misma manera, los pasarían diversas partidas del Mundo, para que allí se conservasen, y aumentasen; y no dijera esta razón a buen Entendimiento, antes es conforme a ella; pues no es tan sabrosa la compañía de una Bestia

fiera, que obligue a un Hombre, a que la desee, antes huie de ella, como de Enemigo...⁵

Para cerrar el tema del origen de los pueblos americanos, según la visión europea, requiere Torquemada excluir los orígenes que pudieran hacer de ellos una raza imperfecta de origen, de ahí que desvanezca la teoría de que los primeros americanos eran en realidad los descendientes de alguna de las tribus hebreas extraviadas. Así, más adelante prosigue:

Fuerça es, que no aviendo noticia de los Antiguos Moradores, y Naturales de esta Tierra, qué Gente sea, ni de qué Familia alla venido, ni en nuestra España, aia tal noticia de ninguno de los Escritores, que andemos, a ojos cerrados, dando bueltas y rodeando la verdad, y por ventura, no llamando a su Puerta en mucho tiempo; y así me parece, que debieron de ser de alguna Gente Antiquísima, de aquella, que se repartió, y dividió, luego después de el Diluvio; porque a ser de tiempos mas Modernos, pienso que fuera mui posible, que huviera, quien tratara de ella: que no es de creer, que si en los tiempos, que ellos pasaron, huviera Historiadores, dejaran de echarlos menos en algún Reino, o Provincia, u ellos supieran dar razón de si mismos: la qual, no hallamos, aunque la tenemos de los Más Modernos (como en sus Lugares, è Historias se dirá.) Verdad es, que ha avido, quien diga,

⁵ Ídem.

que son Judíos, de aquellos Tribus, que se perdieron, y que puede creerse, por parecerse en algo a los Hebreos. Esta opinión, ha sido de algunos, que pensaron ser, de los diez Tribus de Israel, que Salmansar, Rei de los Asirios, Cautivó, y Transmigró en tiempo de Osseas, Rei de Israel, y de Exequias, Rei de Jerusalén, como se cuenta en el Quarto de los Reies, que puede aver dos mil y docientos años, poco más, o menos, que fueron llevados Cautivos a Asiria... expone a continuación cinco razones que proponen quienes defienden esta teoría, mismas que posteriormente refuta ... Estas razones referidas, hallé en un Papel, donde estaban escritas unas clausulas de Testamento de don Frai Bartolomé de las Casas, Obispo que fue de Chiapa; y por esto, y por ser un mismo lenguaje, el uno que el otro, y el mismo estilo, que en todos sus escritos guardó, me parece que es suia la opinión; y si lo es, digo, que salva su mucha autoridad, y sabiduría: no me persuado a que estos Indios sean de aquellos Tribus que se refiere; porque dado caso, que el quarto Libro de Esdras ande impreso, juntamente con los otros Libros Canónicos, no es rescibido de nuestra Madre la Iglesia pro tal, aunque le admite, como a cosa buena; y así es tenido por Apócrifo, e incierto, dudando, en si es suyo, o no, y esto declara más Nicolao deLyra en el tercero, que dicen ser también suio pareciéndole que si lo fuera, no refiriera en él, lo que tiene dicho en los dos primeros, que están recibidos por Canónicos, y por verdaderamente suos; y así lo dice en el primer Capítulo de aquel Libro: por lo qual digo, como ai

duda en el Libro, la puede aver también, en si hicieron aquellos diez Tribus, que se quedaron en Babilonia, la Jornada que allí se refiere. Aiuda a este parecer, el dicho del Gloriosisimo Padre San Jerónimo, que dice, hasta oi sirven al Rei de Persia, y nunca se les ha acabado su Cautiverio, y sobre Ezechiel dice, hasta oi están Cautivos, y detenidos los diez Tribus de Israel, en las Ciudades de los Medos, y están repartidos por los Montes, como fueron llevados, y trasladados de sus Gentes; y lo mismo afirma sobre el Capítulo veinte y siete del mismo Libro, y sobre la exposición del Capítulo segundo de Zacarías. De esta misma sentencia, y parecer son Ruperto, y Nicolao de Lyra, dice ribera en el Capítulo primero de Osseas, que es quasi común esta opinión de los Doctores, así Hebreos, como Latinos...⁶

De cualquier forma, para la América de lenguas ibéricas, la percepción de la autoconciencia histórica sufre varias líneas de fuerza que deben ser consideradas si se quiere lograr una aproximación al ser del continente, a sus construcciones sociales y a sus aspiraciones políticas.

Ante todo, debe considerarse la profunda carga emotiva, intelectual y cultural que representan los mitos fundacionales en la historia del continente, dicho de otro modo, Iberoamérica no vive un periodo de ingenuidad en el que pudiera desarrollarse un sentimiento propio y genuino tanto del lugar que ocupa en el mundo como de la misión que estaba llamado a cumplir en ese mundo que,

⁶Torquemada, Fray Juan de. Op. Cit. Libro Primero. Capítulo VII.

ciertamente estaba ya hecho cuando le fue presentado; aunado a lo anterior, debe considerarse la imposibilidad de generar un lenguaje político propio, ello sin que deba entenderse que existe alguna separación entre el mundo político iberoamericano y el mundo occidental en su acepción más amplia; de hecho, es esa imposibilidad de generar un lenguaje político autónomo lo que resultó de la integración de Iberoamérica a la cultura política general de Occidente.

Ciertamente, en cada región de Iberoamérica subsisten rasgos de mayor o menor importancia, originarios en las antiguas culturas del área; sin embargo, dichos rasgos han sufrido una serie importante de manipulaciones y transformaciones hasta integrarse ya al inconsciente colectivo, ya al sincretismo religioso o bien reapareciendo periódicamente en forma de reivindicaciones políticas, territoriales y sociales de manera tal que, aún las formas aparentemente más prístinas del indigenismo, están sometidas a un proceso de occidentalización.

Por otra parte, la doble tensión que provocan, por un lado la aceptación del carácter utópico y, si se quiere edénico, de la naturaleza política de América y por el otro, la violencia inherente a todo proceso de conquista, significan la dinámica primordial de la vida americana que se desplaza, alternativamente, entre la apertura y la visión de pertenencia a lo occidental, específicamente a lo ibérico, y la introspección asociada no pocas veces con la exclusión y la xenofobia. Aún así, irremediablemente, Iberoamérica es parte del mundo occidental, sumando en cada individuo lo que Alfonso Reyes llamó fatalidades: la de ser humano y la de ser americano.

En cada Estado del continente persisten poblaciones indígenas, descendientes de los primeros habitantes de las tierras americanas; los cuales, si bien es cierto viven los procesos de occidentalización de manera completamente distinta de la forma en que lo hacen sus connacionales o para ser más exacto, sus coestatales -, pertenecientes a grupos étnico sociales como los criollos y los mestizos, tienen sus tensiones propias que, la experiencia histórica comprueba, son comunicables y han conducido a la formación de auténticos complejos nacionales de raíz indígena. Si para criollos y mestizos, grupos detentadores del poder por antonomasia, América es la tierra llamada al cumplimiento de las utopías, para los pueblos indios, esta afirmación carece de cualquier sentido. En otras palabras, hasta casi el final del siglo XX, la utopía americana prescindió por completo de los pueblos indios, constituyéndose en patrimonio de los grupos que reivindicaron la herencia occidental como una parte de su idiosincrasia originaria o bien como parte de una aceptación necesaria para la formación completa de la identidad.

Pero para unos y para otros, la idea del paraíso perdido, de la utopía que pudo haber sido y que siempre es preciso y posible recuperar, anima gran parte de su pensamiento político, especialmente porque la utopía se presenta con dos rostros, el de la promesa y el de la redención.

El hecho es que Europa, desde edad muy temprana salió a la búsqueda de América y que, cuando la hubo hallado, encontró aún más de lo que jamás hubiera podido soñar. Al encontrar el continente ignoto, el deseo durante tantos siglos guardado hizo de su objeto una nueva realidad, transfiriéndole toda la

carga de sus anhelos y sus frustraciones, le confirió destino y sentido y, en la medida que algunos sueños se iban cumpliendo y otros más se perdían en el farrago de los trabajos y los días, formó una imagen de una América que sólo tenía lugar en el imaginario de los peninsulares y de los primeros iberoamericanos, de modo tal que ambos grupos aprendieron pronto que América tiene dos historias que contar, la de aquello que fue y la de aquello que pudo haber sido; los americanos de hoy no dejamos de preferir muchas veces, la segunda de las posibilidades. El propio Colón, en el diario de su primer viaje, al hacer memoria del día del primer encuentro, idealiza a quienes le reciben y, consciente de la trascendencia y segura posteridad de su relato, los describe:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de mas de treinta años: muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras: los cabellos gruesos cuasi como sedas de colas de caballos, e cortos: los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos de tras que traen largos, que jamás cortan. Dellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y dellos de lo que fallan, y dellos se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y dellos solo los ojos, y dellos sólo el nariz. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro: sus azagayas son unas varas sin

fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos... ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a V. A. Para que deprendan hablar... ⁷

Buscada y deseada, desde su conflictivo nacimiento a la cultura occidental, Iberoamérica surge preñada de atributos y expectativas y si esta circunstancia es más clara en los primeros años de la conquista y de la vida colonial, es un rasgo que jamás se pierde y que reaparece bajo muchos rostros diferentes, como el del ilustrado de la era borbónica, el del insurgente, el del liberal decimonónico y el del revolucionario.

Y es que, en efecto, la carga cultural que este mito fundacional encierra no es poca, sino que adquiere nuevo impulso con cada gran proyecto nacional o continental que se emprende y se renueva en cada generación que se cuestiona su misión como americana.

El descubrimiento y la conquista de América comenzaron mucho antes de que el primer barco pusiera proa en dirección al nuevo continente; comienza cuando los primeros habitantes de la entonces Hesperia, como los antiguos

⁷ Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui. Espasa Calpe. Madrid. 1986. Págs. 30 - 31.

colonos griegos y fenicios bautizaron a la luego llamada Iberia de los romanos, llegaron al límite del mundo que les era posible conocer valiéndose exclusivamente de sus propios medios físicos y lanzaron a occidente sus deseos, sus sueños y sus anhelos. Por eso, aún con el paso de los siglos, sigue siendo tierra de maravillas y prodigios para quienes las visitan; a finales del siglo XVI, Fray Alonso de Ciudad Real hace la crónica de la visita de Fray Alonso de Ponce, ocurrida en 1588, con carácter de comisario general del Rey para inspeccionar los conventos y monasterios de la Nueva España; han pasado ya más de sesenta años de la caída de la capital mexicana, las instituciones han comenzado su periodo de consolidación y de Ponce es visto como una intromisión en la tarea de los colonizadores, por lo que las autoridades locales tratan de impedir el cumplimiento de su misión; aún así, se aventura desde México hasta Guatemala y en el transcurso de la visita De Ciudad Real hace la crónica de muchos sucesos fantásticos que ponen de manifiesto el carácter casi mágico de las tierras recién ganadas para la corona. En su Crónica del martes quince de julio de 1588, Ciudad Real narra un hecho que previene a los locales sobre el consentimiento de Dios en la tarea del comisario:

Aquel mismo día que el padre comisario general llegó a la provincia y guardianía de Cinquinala, o un día antes que fue a trece o a catorce de julio, andando el provincial de México ejercitando su oficio, con la autoridad de la Audiencia y favor del virrey, llegó al valle de Toluca con tres o cuatro frailes, a una visita del convento de Calimaya, y porque

comenzó a llover; tronar y relampaguear, lleno de miedo y temor se recogió con los dichos frailes a una ermita por librarse del agua, y estando allí todos juntos, alrededor del provincial que estaba sentado en una silla, cayó un rayo y dio en la pared de la ermita, con que todos cayeron en tierra sin sentido (excepto el provincial, que por estar sentado no cayó) Fray Alonso de Ponce , y estuvieron como media hora, pero volvieron en sí y el uno de ellos se halló sin la vista de un ojo, que aunque le tiene claro no ve con él cosa ninguna; los demás quedaron molidos y atormentados y el provincial no se pudo tener en los pies en gran rato. Todo esto se supo después de boca del mismo fraile que había perdido la vista, y no carece de misterio este caso a tal sazón y en tal tiempo; parece que el Señor quería por esta vía y con esta muestra y señal de su ira e indignación, apartar al provincial de aquel mal camino que había tomado y llevado, pero él se hizo sordo a este toque y llamamiento, como a otros muchos que adelante se verán...⁸

En ese ir y venir de sueños utópicos, no sólo se crea la posibilidad de América como entidad política autónoma y completa en sí misma, sino que transforma su propia concepción, integra la totalidad de su identidad de tal manera que, al paso

⁸ Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México. 1993. Pág. 9.

de los siglos, resultaría absolutamente imposible entender el ser de España o de Portugal, sin el concierto de la presencia americana.

Europa proyecta lo mejor de sí misma en América, pero no logra nunca el cumplimiento de la utopía porque con su pretensión y su imagen adámica transfiere también, en la alforja del conquistador y en el legajo del letrado, su propia venalidad, su irredenta sed de oro y su impulso dominador algunas veces preñado de excesos; de este modo, aquella primera impresión de Colón, la de haber llegado al Jardín del Edén o al menos a las Islas Afortunadas, se transformaría, en el lapso de tan sólo cien años, en la búsqueda de El Dorado, ciudad mítica ubicada entre Colombia y Venezuela, apreciada no por la felicidad de sus habitantes, ni por la sabiduría de su gobierno, sino por sus fabulosas riquezas que le permitía el lujo de no sólo construir casas, templos y palacios con paredes bañadas de oro puro, sino aún más, cubrir a su monarca con oro pulverizado de modo que en sus fiestas mayores pudiera opacar la magnificencia y gloria del sol. De hecho, pasarán muchos años para que los descubridores y colonos comprendan la magnitud del encuentro; si se quiere, la primera concepción utópica nace de la confusión de haber llegado a las Indias, es decir a la región del subcontinente asiático y sus zonas insulares. En el *Diario del Primer Viaje*, en el día correspondiente al jueves 1º de noviembre de 1492, cuando ya se encuentra buscando la isla de Cuba, de la cual supone es Catai — tradicional nombre que Europa dio a la India en algunas versiones y a China en otras —, pone de manifiesto esta confusión que luego se convertirá en asombro y pasmo antes de convertirse en provecho y orgullo:

Esta gente dice el Almirante, es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados, sin ninguna secta que yo conozca, ninguno oración, antes dicen la Salve y el Ave María, con las manos al cielo como le amuestran, y hacen la señal de la cruz. Toda la lengua también es una y todos amigos, y creo que sean todas estas islas y que tengan guerra con el Gran Can, a que ellos llaman Cavila y a la provincia Bafan. Y así andan también desnudos como los otros. Esto dice el Almirante...⁹

Pero Europa no desiste de la utopía, del mismo modo en que América no deja de aceptarla como parte íntima de su identidad, muy por el contrario, persiste en ella de tal manera que transforma los datos que percibe en ella de tal manera que transforma los datos que obtiene de la realidad y los convierte en ensueños de una América que ciertamente nunca existió, como no existen ni existieron los paisajes mexicanos del aduanero Rousseau, la corte alegre y polifónica del *Montezuma* de Vivaldi ni las *Indias Galantes* de Couperin; pero también los americanos de entonces, supieron mantener el sueño de la utopía como si fuera real, por más que la evidencia dijera lo contrario; nunca hubo un Cuauhtémoc como lo pintó Pelegrin Clavé, jamás Cuitláhuac arengó a sus hombres con palabras y giros similares a los de Julio César a punto de conquistar las galias, aunque Vicente Rivapalacio así lo afirme, y nunca vieron los mexicanos un nopal siquiera similar a los que adornan el Palacio de las Bellas Artes en la Ciudad de

⁹ Colón, Cristóbal. Op. Cit. Pág. 52.

México, aunque la leyenda confirme lo contrario y para el imaginario colectivo nacional sean todavía tan importantes los malos presagios de Moctezuma como el uso de la pólvora en la conquista; tan importante es el rescate de la memoria hecho por Sahagún y Torquemada como la aparición de la Virgen de Guadalupe, antes extremeña y luego mexicana, aunque las crónicas hayan preservado la presencia de Santiago Apóstol como un combatiente más de Cortés:

Se refiere a que el día siguiente buscó Cortés al bravo tlaxcalteca que lo había salvado y que no pareció, por lo cual se creyó en el campo que el salvador había sido el mismo Santiago ó San Pedro. A cada paso se encuentran pasajes parecidos en las crónicas; y aun en las pinturas de Durán, la última representa uno de estos auxilios sobrenaturales, y en ella se ve al apóstol á caballo y de punta en blanco, decidiendo en el centro la victoria.¹⁰

La utopía se convirtió para americanos y europeos en un lenguaje común y además, para Europa, en una posibilidad de seguir proyectando la perpetuidad de su cultura y, para los americanos, en una inagotable fuente de la fuerza necesaria para asumir la supervivencia en medio de incontables proyectos fallidos. Sin embargo, esa transferencia cultural y mitológica generó tres realidades complementarias y, al mismo tiempo distantes; primero, la de una Europa

¹⁰ Chavero, Alfredo. *Historia Antigua y de la conquista*. En Riva Palacio Vicente. *México a través de los Siglos*. Editorial Cumbre. México. Edición facsimilar. 1977. Pág. 899.

dedicada a la reminiscencia del tiempo en que las utopías también fueron posibles, la misma que luego habría de manifestar lo que Freud llamó el *Malestar de la Cultura*, una especie de fatiga permanente que se agravó con las sucesivas guerras y llegó al colmo con Auschwitz y la Segunda Guerra Mundial; así, el viejo autor de las utopías dejó de creerlas y de perseguirlas, sino que en medio de su hastío, volvió después los ojos al otro continente para copiar su nivel de vida, sus estándares de calidad y sus ciclos económicos, al menos en lo que se refiere a la segunda de las realidades: los Estados Unidos. Esa segunda realidad, la de la América anglosajona, que decidió no comprender la utopía pero aspirar a realizarla, transcurre el camino de la historia en un carro jalado por dos caballos, el primero se llama razón y el segundo se llama voluntad general; así, sin origen ni mito, pudo fijarse una identidad hecha a medida y cumplió en parte lo que las utopías esperaban de ella; pero la tercera realidad, la nuestra, la de los latinoamericanos, se queda a medio transitar entre aquellos otros dos extremos; es una sociedad que aspira a crecer y a ser justa, a redistribuir el ingreso y que, sin embargo, presenta las graves ataduras de una cultura y de una identidad siempre por hacer; si para los europeos la cultura es cosa dada, necesaria para la vida cotidiana y sin embargo, fija en estancos bien clasificados, para los estadounidenses es una pregunta que no es necesario hacer si no se busca obtener soluciones inmediatas y pragmáticas para sus problemas reales y, para la otra América, todo esta en la ingente necesidad de responder a las preguntas fundamentales de la identidad antes de proceder a construir la realidad; cuando ambos fenómenos transcurren simultáneamente ocurren los saltos cualitativos en

la historia latinoamericana, como la consolidación de sus estados nacionales entre el siglo XIX y principios del veinte, sus movimientos revolucionarios durante el siglo pasado y la implantación de las democracias efectivas en sus territorios en la parte final del siglo pasado y el principio del presente. Jean Baudrillard lo explica de este modo:

América nunca ha carecido de violencia, ni de acontecimientos, ni de hombres ni de ideas, pero todo eso no constituye una historia. Octavio Paz tiene razón al afirmar que América fue creada con el propósito de escapar a la historia, de edificar una utopía al amparo de la historia, y que en parte lo ha conseguido, persistiendo hoy en el propósito. La historia como trascendencia de una razón social y política, como visión dialéctica y conflictiva de las sociedades, no es un concepto suyo de la misma manera que la modernidad, como ruptura original precisamente con una determinada historia, no será nunca nuestro . Llevamos suficiente tiempo viviendo en la conciencia infeliz de esa modernidad como para saberlo. Europa inventó cierto tipo de feudalismo, de aristocracia, de burguesía, de ideología y revolución: todo lo cual tuvo sentido para nosotros, pero en el fondo para nadie más. Los que quisieron imitarlo cayeron en el ridículo o se equivocaron dramáticamente (nosotros mismos apenas si hacemos otra cosa que imitarnos y sobrevivirnos). América, por el contrario, se halla en posición de ruptura y modernidad radical: es allí por tanto, donde la

modernidad es original, y en ninguna otra parte. Nosotros sólo podemos imitarla, sin desafiarla en su propio terreno. Una vez que un acontecimiento se ha producido, se ha producido y basta. Y cuando veo a Europa ambicionar la modernidad a cualquier precio, me digo que también se trata de una transferencia desafortunada.¹¹

El hecho de que pensadores como Baudrillard, Kolakowsky, Bobbio, Atienza y de que escritores como Houellebecq, Grass, Saramago y Muñoz Molina, sigan cuestionándose sobre el destino de la herencia europea en América y sigan viviendo en la nostalgia de ese mundo nuevo que no es el suyo, sabiendo que los intelectuales latinoamericanos los envidian sin comprender con precisión porqué, es un indicador que no podemos pasar por alto. La herencia de la utopía en América sigue viva, se cumple de cierto modo en los estándares de vida y las soluciones pragmáticas del poderío estadounidense y persisten también en los intentos políticos, jurídicos y sociales de América Latina encaminados a encontrar la identidad necesaria y el concierto indispensable entre realidad y utopía.

Indagar la manera en que América, aún antes de ser ella misma, existió para Europa y la forma en que sus utopías fueron trasplantadas al nuevo continente, es el principio básico para responder a los cuestionamientos que, desde hace quinientos años han ocupado nuestra inteligencia y nuestra pasión, ¿qué somos los americanos?, ¿por qué nos comportamos de determinada forma

¹¹ Baudrillard, Jean. *América*. Anagrama. Barcelona. 1987. Págs. 111 - 112.

frente a nuestros fracasos políticos?, y ¿porqué tenemos una irredenta capacidad de recuperación frente a las más disparatadas dificultades?

ENSAYO SEXTO

NACER BAJO UN DESTINO

*Te mataron y no
nos dijeron donde
enterraron su cuerpo,*

*Pero desde entonces
todo el territorio
es tu sepulcro*

*o más bien;
en cada palmo
de territorio nacional
en que*

*no está tu cuerpo
tú resucitaste*

*Creyeron que te
mataban con una orden
de ¡fuego!*

*Creyeron que te
enterraban*

*Y lo que hacían
era enterrar una semilla.*

*Ernesto Cardenal
Epitafio para la tumba de Adolfo Bález Bone*

El surgimiento de Latinoamérica, como espacio geográfico y también como entidad política organizada e incluso, como elemento simbólico del imaginario occidental, puede ser visto desde muy diversas ópticas; se puede suscribir la leyenda negra, poniendo el acento en la conquista militar o bien, se puede tratar de comprender el fenómeno desde la perspectiva de la leyenda aurea, concediendo mayor importancia a la labor evangelizadora por ejemplo; sin embargo, en realidad, el largo proceso de la occidentalización de América,

término utilizado por Marcello Carmagnani¹, es un proceso muy largo y muy complejo en el que intervienen elementos de uno y otro lado, así como ideas traídas de Europa, resistencias americanas y nuevas utopías generadas entre ambos grupos.

Aunque Carmagnani habla también de “invasión”, o Halperin de “proceso de conquista”²; e incluso O’Gorman recurre al ingenioso término de “invención de América”; hablar de occidentalización parece más adecuado por cuanto puede representar una serie de hechos concatenados que abarcan desde los valores individuales y familiares, hasta las estructuras políticas y jurídicas; esto es, un cambio de visión que acabaría incluyendo a América en el entorno histórico occidental, con todas las cargas destructivas y actitudes constructivas que conlleva.

El propio Carmagnani señala una serie de etapas en dicho proceso³, por un lado el choque inicial entre ambas culturas a lo largo del siglo XVI - debe hacerse notar que en países como Chile o la Argentina se prolonga hasta el XIX - posteriormente la colaboración entre ellos mediante el proceso de colonización de finales del siglo XVII y la primera parte del siguiente, en ese sentido pueden entenderse los pueblos de indios de Nueva España o los esfuerzos

¹ Carmagnani, Marcello. *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. El Colegio de México. Fideicomiso Historia de las Américas. FCE. México. 2004

² Halperin Donghi, Tulio. *Historia Contemporánea de América Latina*. Alianza. Madrid. 1997. Pág. 17

³ Carmagnani, Marcello. *Op. cit.* pág. 15.

occidentalizadores del imperio jesuítico del Paraguay.⁴ Sin embargo, este proceso de occidentalización no ocurre de manera natural, es decir, como sucede con las regiones de la Europa oriental sometida a la evangelización tardía, sino más bien de manera acelerada y no pocas veces forzada, en la medida que los españoles y portugueses forzaban la creación de nuevas instituciones con la pretensión de lograr en América lo que ellos mismos no habían podido construir en Europa.

La simple supresión por la fuerza de la cultura preexistente en América no parece explicar de manera contundente la formación de las posteriores naciones del área, como tampoco puede explicar la supervivencia por largo tiempo, de los espacios de gobierno indígena que existen todavía en nuestros días. Dicho de otro modo, al presentarse la occidentalización como un valor deseable que incluye muchos elementos utópicos - por cuanto que son suprarracionales y buenos intrínsecamente a ojos de sus promotores - el primer desencuentro y desarticulación se va convirtiendo en la resistencia de los criollos a cumplir con las reglas emanadas de las metrópolis con la docilidad que las coronas habrían deseado y, no sólo eso, sino también en la existencia prolongada de los municipios, señoríos y pueblos que mantienen su carácter étnico y son gobernadas por la nobleza india, así como en la coexistencia, generalmente armónica entre ambos elementos.

La propia idea de la existencia de algo que pudiéramos llamar el orbe indígena precolombino, entendido como una cultura extendida, es una construcción intelectual utopista de los europeos. Es decir, generada y generadora

⁴ Ídem.

de la idea del buen salvaje, de la tierra edénica que habría de ser ganada para la cristiandad; América es el escenario donde se mueven una variopinta comunidad de pueblos diversos étnica, religiosa y lingüísticamente y si bien dicha diversidad constituyó un elemento a favor de los europeos, también es cierto que requirió un esfuerzo de racionalidad política y jurídica, que permitiera a los ibéricos comprender con quién estaban tratando y diseñar las políticas y argumentos con que podrían someterlos. Carmagnani lo expresa de este modo:

La pluralidad americana constituye un dato relevante, ya que, precisamente gracias a ella, los europeos, comenzando por el mismo Cristóbal Colón, logran llevar a cabo la invasión del continente entre 1492 y 1570. Si no se otorga la debida importancia a estas notables diferencias lingüísticas, ecológicas, económicas, culturales e incluso organizativas, se corre el riesgo de olvidar que la identidad de una población llamada “india” no es más que el producto de una racionalización ibérica que agrupa y unifica a pueblos muy diferentes entre sí.⁵

Y, en efecto, para el pensamiento europeo, pensar en una diversidad de pueblos resultaba complicado y no facilitaba la tarea de construcción de la nueva sociedad; si se hubieran tenido en cuenta las enormes diferencias entre los pueblos menos adelantados, que no tenían escritura o no habían superado las

⁵ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. pág. 17.

formas nómades y tribales, como los chichimecas, los caribes o los araucanos respecto de los pueblos más desarrollados como los aztecas y los incas, el proceso de conquista, colonización y, finalmente la occidentalización, habría tenido que generar diversos tratamientos a cada uno de los grupos, mecánicas de integración diferenciadas desde su planeación central en la metrópoli y justificaciones distintas al menos en la forma en que las entendían Vitoria o de Mariana. De este modo, por ejemplo, Fray Toribio de Benavente, Motolinía, atribuye en general a los indios una inteligencia sutil y un entendimiento abierto al aprendizaje:

El que enseña al hombre la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado, porque con todos han salido en tan breve tiempo, que en viendo los oficios que en Castilla están muchos años en los aprender, acá en sólo mirarlos y verlos hacer, han quedado muchos maestros. Tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso y derramado como otras naciones... Deprendieron a leer brevemente así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano. Apenas hay carta que en su lengua de muchas que unos a otros se escriben, que, como los mensajeros son baratos, andan bien espesas; todos las saben leer, hasta los que ha poco se comenzaron a enseñar... Escribir se enseñaron en breve tiempo, porque en pocos días que escriben luego contrahacen la materia que les dan sus maestros, y si el maestro los muda otra forma de escribir, como es

cosa muy común que diversos hombres hacen diversas formas de letras, luego ellos también mudan la letra y la hacen de la forma que les da su maestro...⁶

Si bien es cierto que Motolinía habría de referirse posteriormente a la fundación del Colegio de Santiago Tlatelolco, también lo es que este párrafo - por lo demás muy común entre los cronistas de distintas culturas mesoamericanas y sudamericanas -, opera como un preámbulo a la narración de las tareas del Colegio, es decir, como una apreciación general del espíritu de los pueblos indios y como un carácter general extensivo entre sus distintas culturas. El propio Fray Juan de Torquemada, frecuentemente asolado por los demonios y fuerzas infernales que suele encontrar en las manifestaciones culturales de los antiguos americanos, no duda en verse complacido y generoso cuando encuentra entre los pueblos del nuevo continente prácticas que le recuerdan ya las instituciones cristianas o los valores que representan; así, en el Libro Trece de la Monarquía Indiana, Torquemada hará un recuento del matrimonio bíblico para aparejarlo al de los aztecas, imprimiendo en su narración un carácter extensivo a todos pueblos americanos.

Las Gentes de estas Indias, así como las otras del Mundo, tenían sus ceremonias en sus Contratos, y Matrimonios. La primera de las cuales era

⁶ Benavente, Fray Toribio de, Motolinía. Relaciones de la Nueva España. Nicolau D'Olwer, Luis. Intoroduccin y Selección. Biblioteca del Estudiante Universitario. N° 72. UNAM. México. 1994. págs. 137 - 138.

esta, que quando alguno quería casar à su Hijo, especialmente los Señores, y Gente Principal, tenían todos memoria del Día, y Signo, en que el moço havia nacido (como luego veremos) y porque no todos sabían la significación de ellos, llamaban à los Astrólogos, y Adivinos, o Hechiceros, los quales interpretaban, y exponían por su cuenta, o ceremonias, que habían, la virtud, y efecto, malo o bueno, feliz, ò infeliz, del Día y del Signo. Lo mismo trabajaban de inquirir acerca del Signo, y Día de nacimiento de la doncella, que querían recibir, por nuera, y de allí conjeturaban, si habían de ser bien, o mal casados; y si entendían, que no eran Días, y Signos favorables, no se juntaban, ni casaban; pero si conformaban los Días y Signos de entrambos, mostrando prosperidad y buena fortuna, trataban el Casamiento.⁷

Se puede afirmar que el pensamiento utopista funciona así, mediante generalizaciones y simplificaciones que hacen posible la planeación y entendimiento de un futuro no necesariamente racional pero sí basado en la exaltación de valores fundamentales; al generar la noción de un sólo espíritu y un sólo carácter para una gran variedad heterogénea de pueblos, el pensamiento europeo puede generar no sólo un interlocutor válido, sino además, plantea uno de los elementos básicos, homogéneo y posible, para la construcción de la sociedad futura de América pues esta valoración discursiva de los pueblos

⁷ Torquemada, Fray Juan de. Monarquía Indiana. Libro Trece. Capítulo V. Porrúa. México. Vol. II. Pág. 412.

americanos se traduce también en una suspensión de sus dinámicas, proyectando en el tiempo las características por lo general atribuidas a todos los pueblos, imaginando su inmovilidad y enunciando la perpetuidad de su carácter y valores. Volviendo a la interpretación de Carmagnani:

El mundo americano poseía ya una complejidad y un dinamismo antes de la llegada de los europeos; la idea que presenta a América como una sociedad estática se difunde a través de la Conquista por razones políticas e ideológicas y será reemplazada posteriormente por la versión actual - igualmente ideológica - según la cual las sociedades indias, a diferencia de las coloniales, eran armónicas e igualitarias.⁸

Puede, por otra parte, añadirse a la enunciación de Carmagnani, el hecho de que si la primera ideologización de la realidad obedece al ánimo de edenizar el presente indígena, haciéndolo apto para el trascendental papel de hacer posible la utopía; la interpretación posterior, romántica y liberal, corresponderá a un nuevo impulso utopista que quiso plantear la posibilidad de una sociedad latinoamericana, en íntimo contacto con sus raíces y a la que se podían atribuir valores cívicos y morales decimonónicos de modo tal que pudiera decirse que lo que una vez ya había sido en América, bien podría ser de nueva cuenta; sin embargo, es necesario decir que las sociedades prehispánicas, aún en toda su variedad no podían ser igualitarias, al menos no en el sentido occidental del

⁸ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. pág. 20.

término, pues la propia concepción de la persona, no corresponde con el ideal que los occidentales hemos generado en los últimos doscientos años. Ambos extremos, el de la sociedad estática y el de la edad de oro, no son sino enunciaciones ideológicas de un mismo principio idealista y utópico que corresponde a la identidad y sentido de la idea de América para el hemisferio.

El hecho es que ninguna de las dos lecturas corresponden a la realidad, pero también lo es que no fueron acuñadas como descripciones de fenómenos históricos sino como elementos utópicos ya de un futuro por alcanzar o bien de un pasado que era necesario recuperar y que se muestra como un ayer utópico que se da como un hecho intrínsecamente deseable. Esta interpretación, desde luego, se asienta en el ámbito de la ideología y de la utopía, pues no corresponde a la realidad; autores como los mismos Halperin y Carmagnani, coinciden en el hecho de que fueron los conflictos y las divisiones propia de la heterogeneidad cultural de la región lo que permitió a los europeos vencer durante la etapa más violenta de la conquista americana. No puede olvidarse que de la misma forma en que a Cortés le fueron ofrecidas alianzas, tanto por los zapotecas de Oaxaca para vencer a los mixtecas y por los tlaxcaltecas para vencer a los aztecas; Francisco Pizarro y Diego de Almagro son conminados a participar de la coyuntura política que privaba en la conflictuada sucesión del Inca Huayna Cápac, entre Atahualpa y Huáscar y que condujo a la caída del imperio Inca.

De este modo, el pensamiento utópico traslada la realidad al margen de las condiciones ideológicas haciendo posible el diseño de una sociedad deseable; ello significa tanto la posibilidad de la coexistencia de pueblos indios y europeos en

un mismo espacio geográfico, como la rápida adaptación de los europeos a las distintas condiciones que debían privar en un área geográfica tan inmensa y tan variada como América. En palabras de Carmagnani, “no habría que considerar la invasión y conquista del mundo americano sólo como un proceso de destrucción y violencia, sino también como la configuración de una nueva realidad que supone un cruce, no necesariamente simétrico, de dos experiencias colectivas”.⁹

Por su parte, los españoles sobre todo, habían ya intentado acercarse a una de las más acariciadas utopías de su tiempo; la de la unidad en la cristiandad. Los españoles que impulsan la occidentalización de América, son miembros de un pueblo unificado por la fuerza, la violencia, la expulsión y la censura; son los hijos de la experiencia unificadora de Isabel de Castilla y de Fernando de Aragón; son los hombres del imperio cristiano de Carlos I. De hecho, sea con el afán de pertenencia, de demostrar la pureza de su sangre o aparecer exentos de toda duda, los españoles que se avienen a la conquista operan como promotores del ideal universalista de su corona; es notable el hecho que destacan fuentes tan diversas como los propios conquistadores, Riva Palacio o Carmagnani sobre la educación y cultura medianas de la mayoría de los conquistadores, además del cúmulo de burócratas reales que llegaron a América en posesión de títulos universitarios así como de letrados eclesiásticos indispensables para la tarea evangelizadora y aunque los nobles que llegaron a América, en casi todas las épocas, fueron relativamente pocos, la mayor parte de los españoles que llegaban

⁹ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 24.

se declaraban hidalgos, es decir, herederos de un solar - habitualmente dotado de biblioteca - y libres de impuestos personales.

Existe otra coyuntura cuya relación con la occidentalización de América, no puede ser obviada, se trata de la reconquista de los reinos musulmanes remanentes en Andalucía. El efecto inmediato esta constituido por el incremento de la baja nobleza por cuanto el otorgamiento de hidalguías y la exención de impuestos personales fue una práctica común para alentar a los hombres de armas a participar en las guerras de reconquista; así autores como Carmagnani tasan en alrededor del 10% las familias de Castilla que pertenecían a la baja nobleza, mientras que los grandes linajes de ese reino continúan siendo alrededor de cien desde el siglo XIV.¹⁰ Los setecientos años de reconquista representaron así un largo ensayo para el ímpetu expansionista de la cultura cristiana latina de España; existe pues, un trasvase de la pequeña nobleza castellana que, tras haber cumplido con su misión de recuperación para la ecúmene de los reinos musulmanes, se apresta a servir como promotor de su propia cultura en tierras americanas. De ahí, que un segundo efecto sea el carácter y estilo de la conquista que no puede verse como un mero acto de saqueo sino una continuación de la recuperación de la Península Ibérica para los reinos cristianos. Por otra parte, la concesión de la nobleza implica también donaciones de la corona, la Consesión jurisdiccional en el Brasil y la Encomienda en los reinos españoles de América; con ello, no se otorgan sólo beneficios personales sino que ser arraiga al conquistador en el Nuevo

¹⁰ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 26.

Continente como un elemento difusor de la cultura española; no son pocas las encomiendas que tratarán de lograr sueños utópicos, como son todavía más las fundaciones eclesiásticas que se propusieron ese objetivo.

Sin embargo, la unidad que ofrecen los cristianos es sólo aparente. En el fondo, España es también una sociedad multicultural unificada por la espada y por la inquisición. En España habían transcurrido siete siglos de convivencia cristiana, árabe y judía, mientras que la población lisboeta, por ejemplo, estaba en permanente contacto con los negros traídos del África; en “El otro Occidente”, se recuerda que a la toma de Granada, Isabel y Fernando confieren el gobierno del otrora reino moro a un triunvirato entre cuyos miembros se encontraba el arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, a quien se podía considerar como un hombre tolerante e incluso interesado en la religión y cultura musulmanes.

De este modo, los personajes que habrían de protagonizar el proceso de occidentalización de América eran dos grupos humanos diversos a su interior pero aparentemente uniformes en razón de su presencia ideológica y de su papel en el transcurso de los hechos. Si para los americanos las cosas que habrían de sucederles aparecían casi como inexplicables e incomprensibles, fueron aceptadas por la razón del evangelista o impuestas por la espada del soldado de modo tal que una nueva cultura, dirigida al cumplimiento de los sueños milenarios de Europa, se iba formando de la interacción de ambos grupos. Desde luego, la percepción que tanto los conquistadores y los colonizadores, como los europeos que recibían las noticias siempre en medio del asombro, fue cambiando con el tiempo en la medida que sucedían los hechos de la occidentalización.

En una primera etapa, apunta Carmagnani, la conquista del Caribe implicó la fundación de pequeñas factorías que casi nunca constituyeron ciudades y, aunque el contacto con tierra firme era más o menos frecuente se trató más bien de un traslado de la colonización mediterránea ancestral, es decir, del modo en que había operado el proceso de apertura de rutas en el Mediterráneo desde Fenicia, Grecia y Roma, continuada por catalanes y venecianos; al aparecer el modelo de la reconquista el proceso se acelera y basta con ver los proveídos anteriores que fundaban las colonias en comparación con las capitulaciones otorgadas entre Isabel de Castilla y Cristóbal Colón; volviendo a Carmagnani:

Estos emporios son el signo de continuidad entre el mundo mediterráneo y el Nuevo Mundo, y entre la Reconquista y la invasión. Ésta aparece formalizada en el instrumento institucional de las Capitulaciones de Santa Fe, firmadas por Isabel y Cristóbal Colón en 1492. La Capitulación es un contrato similar al que se estipulaba en los siglos de la Reconquista entre el rey y un capitán de armas, según el cual éste asumía la tarea de conquistar y repoblar las tierras en manos de los moros, obteniendo en cambio títulos nobiliarios y mercedes.¹¹

Esta tensión, a la que bien podríamos llamar la pequeña disyuntiva, por oposición a la gran disyuntiva de la conquista de los grandes imperios caracterizada por el debate salmantino de Francisco de Vitoria, se resolverá cuando los europeos

¹¹ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 31.

salgan al encuentro de las grandes extensiones de tierra continental americana. A partir de 1497, el modelo de las factorías se ha agotado y es sustituido por el de las contrataciones individuales o a pequeños grupos de conquistadores para la colonización americana; la Casa de Contratación de Sevilla, fundada en 1503, será la encargada de la reglamentación de este fenómeno. Una disyuntiva más debe ser apuntada; la posibilidad de construir la utopía de la ecumene cristiana o limitarse al acceso a la riqueza de los lugares conquistados; con Carlos V, se abrirá el proceso de construcción del imperio cristiano, América habrá terminado de ingresar al imaginario europeo, produciendo una sensación de plenitud geográfica en la que se buscaba construir la utopía de un monarca en el que se confundían los elementos del señor de lo temporal, unido al cuidador de almas cristianas. En el fondo, podemos afirmar que se trata de un retorno a los orígenes de la humanidad, a la edad de oro, a un solo universo bajo una sola mano gobernante, todo clemencia y todo poder; una forma de cumplir no sólo con Campanella y Moro, sino también con los sueños ancestrales de orden, justicia y felicidad que inspiraron el pensamiento medieval y renacentista.

Sin embargo, la operación fáctica de estos principios estará, al principio del proceso de la conquista y la occidentalización, transido por dos fuerzas opuestas; las utopistas que buscaban establecer la idea del imperio cristiano y las propias de las bandas de conquistadores que, habiendo surgido como servidores de la corona, pronto se enseñorearon en el Caribe como auténticas unidades políticas al servicio de un caudillo que bien podría desafiar a su monarca haciéndose fuerte en alguna de las islas de lo que hoy son las Pequeñas Antillas.

Esta tensión se verá agravada por el peso de la Iglesia que recuerda constantemente la palabra empeñada por el monarca de cristianizar las tierras descubiertas como único argumento válido de conquista y sometimiento; así dos son los fenómenos que permitirán devolver el control absoluto al monarca y que dan sentido político a los principios inspiradores de la occidentalización.

El primero es un hecho que ocurre en la Península; el levantamiento de los comuneros de Castilla en la década del 1520 y que será reprimida por el Emperador Carlos, con la finalidad de presentar un castigo ejemplar a cualquier intento de autonomía dentro de los territorios recién conquistados. Sin embargo, un azar del destino daría haría nugatoria la intención de Carlos I.

La supresión de los municipios habría tenido lugar en Castilla luego de la derrota infringida a los comuneros en la Batalla de Villalar. La Batalla de Villalar también conocida como la Batalla de la Guerra de las Comunidades, fue el último encuentro entre las fuerzas imperiales de Carlos I y las de la Junta Comunera capitaneadas por Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado. Tuvo lugar el 23 de abril de 1521 en la localidad de Villalar de los Comuneros provincia de Valladolid, España; en ella, las fuerzas imperiales pusieron fin a la Guerra de las Comunidades del norte de Castilla. Al amanecer siguiente a la Batalla fueron decapitados, el día 24 de abril, los tres capitanes comuneros. Paradójicamente, en recuerdo a la Batalla de Villalar se eligió, en tiempos de la dictadura franquista, el 23 de abril para celebrar el Día de Castilla y León. Sin embargo; la extinción de los municipios sólo tuvo lugar en territorio continental español y, específicamente, en una primera etapa sólo en Castilla; poco más de un año

antes, Hernán Cortés había encontrado la forma de suprimir su relación legal de sumisión respecto de Diego de Velázquez, gobernador de Cuba, a través de la fundación de un municipio; así, el 10 de julio de 1519, los soldados al mando de Cortés, fundaron la Villa Rica de la Vera Cruz en un asentamiento de chozas de palma que, en el acto, se convirtió en el primer ayuntamiento de América continental, con lo cual la tradición municipal española, que mucho tiene que ver con el sentido libertario individualista de lo español, se prolongó desde la conquista romana hasta el establecimiento de la dictadura franquista. Una vez constituido el cabildo se extinguió la autoridad de Velázquez sobre los antiguos expedicionarios ahora colonos. Cortés renunció a su cargo de capitán general de la expedición y resultó electo para el mismo cargo pero por las autoridades del nuevo Cabildo. Acerca del lugar de la fundación, Cortés no aclara dónde fue. Del relato de Bernal Díaz del Castillo se deduce que fue en los arenales de Chalchihuecan, lo que se confirma en la declaración de Montejo ante los tribunales de La Coruña.

El segundo es un acto político jurídico que habrá de tener profunda significación en el futuro; la creación de la primera Audiencia en Santo Domingo en 1511. La Audiencia, existente en Castilla desde mucho antes era un concejo de jueces nombrados por el rey con el fin de gobernar algunos territorios y administrar justicia. Esta institución nace con el objetivo de fortalecer la presencia real en los territorios de ultramar y bajo la necesidad de crear nexos entre los conquistadores y la autoridad central; en otras palabras, lograr la imposición lo más rápido posible, de un programa ideológico y político diseñado

y ejecutado desde la corte metropolitana. Sin embargo, junto con la presencia de la Corona, la Iglesia establecería un sistema paralelo aunque en ocasiones concomitante, con el proyecto imperial.

La Iglesia se propuso lograr tanto la utopía de la unidad ecuménica, como explorar la posibilidad de un reinado espiritual en el que los indios, figuraran como la materia prima principal en la creación de un hombre nuevo, más cercano a Dios y en una comunión espiritual más directa con la institución eclesiástica; es decir, su proyecto partía de la revelación y la espiritualidad para establecerse como un dominio temporal y en un proyecto de futuro a muy largo plazo. La conciliación entre ambos aspectos tuvo su primera manifestación en la preocupación humanitaria de las distintas órdenes asentadas en América, por la defensa de los indios. Recuerda Carmagnani:

La necesidad de incrementar la presencia de las autoridades de la monarquía en América estimula a su vez el interés de la Iglesia, especialmente de las órdenes religiosas que se pronuncian públicamente en defensa de los indios. Gracias a esta presión de la Iglesia se promulgan en 1516 las primeras normas legales en favor de los amerindios, conocidas como Leyes de Burgos. Junto a los intereses económicos comienzan entonces a manifestarse de manera cada vez mas explícita los intereses espirituales, con el resultado de un incremento de la presencia e influencia de los funcionarios reales y eclesiásticos. Sin embargo, pese a las maniobras correctivas de tipo

político, el balance de la invasión española en las Antillas no deja de ser negativo, ya que la población de la isla de Santo Domingo disminuye de 3.7 millones a 66,000 habitantes entre 1492 y 1519. La destrucción demográfica impide entonces el nacimiento de aquella sociedad hispanoamericana que surgiría posteriormente en el subcontinente...¹²

A final de cuentas, el proceso de occidentalización se articularía a partir de un sistema de convivencia que, animado por ideas utopistas como la unidad ecuménica, el retorno a la edad dorada y la idea del buen salvaje, se traduciría en una organización de castas y estamentos que, pese a sus diferencias, iría asumiendo los rasgos ibéricos, pero también alcanzaría a tomar rasgos de la población originaria; esto es, la asunción de roles de ambos grupos, articulados y paulatinamente compartidos por todos.

El enorme peso de la violencia experimentado durante la conquista constituiría uno de los iconos del imaginario colectivo latinoamericano y uno de los *leitmotiv* de su cultura. Negar la violencia de la conquista es tanto como negar su naturaleza; en efecto, diversas causas se sumaron para dar origen al fenómeno: por un lado, el estado general de la civilización en ambos mundos, en el europeo que no había terminado de salir de la Edad Media y en el que el valor de la vida humana - aparte de la de los ciudadanos libres - era escaso y se explicaba sólo funcionalmente en razón de un estamento, casta o gremio; el carácter utópico de

¹² Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 34.

la lucha, es decir, que fijaba la recompensa no en el mundo temporal o, mejor dicho, no sólo en el mundo temporal y que por la magnitud del premio esperado magnificaba los esfuerzos por conseguirlo; asimismo, por la codicia de muchos quienes realizaron la conquista que, más allá de cualquier razonamiento, veían en el despojo y la rapiña las mejores posibilidades de enriquecimiento; por su parte, el mundo amerindio, no estuvo exento de violencias y si son generalmente menos estudiadas y mencionadas se debe no sólo a que constituyen el grupo sometido, sino porque además, dadas su desventaja técnica, podían infringir menos daño que el que recibían por ataques de perros, caballos y armas de fuego; aún así, es notable el temor que inspiraban en los conquistadores, temor por lo demás justificado pues por doquiera encontramos muestras de la brutalidad a que podían llegar en defensa de su propia tierra; se puede explicar esta situación por la desesperación que de forma natural despierta la impotencia frente a un enemigo al que hay que resistir y la persistencia en no ver perdido todo el mundo conocido; además, es necesario comprender que la vida humana, considerada en tanto vida individual no poseía el mismo valor que en el ámbito cristiano - todavía demasiado incipiente - y particularmente cuando se refiere al extranjero; asimismo, hay que considerar que lo que sólo podríamos llamar por aproximación, el maniqueísmo de los dioses prehispánicos, corresponde a una concepción cíclica del tiempo en el que el de la destrucción precede y continúa al de la paz y la construcción; los sacrificios humanos, las guerras floridas, los castigos acompañados de derramamiento de sangre son señales de un espacio simbólico en el que la violencia representa el final de los ciclos que son

necesarios para su continuación y perpetuación. Estas afirmaciones, sin embargo, no pueden ser tomadas sino como indicativos, al menos en lo que se refiere a los pueblos conquistados pues no todos ellos poseyeron la capacidad técnica y militar para infringir verdadero terror en los conquistadores. Añadiríamos, por otra parte, una causa presente en ambos grupos, la común incapacidad para comprender el fenómeno que se les presentaba, tanto por la inexistencia de parámetros previos que les permitieran comprender a quiénes estaban combatiendo - su naturaleza, representación y características - como por la magnitud de las diferencias habidas entre ellos.

En 1892, Alfredo Chavero publicó su interpretación del Lienzo de Tlaxcala, que bien puede ayudar a comprender estos fenómenos; en la descripción de su lámina sexta, llamada *quitalquamacaque* que, siguiendo al propio Chavero significa “y le dieron comida”, dice el intérprete:

Luego á los principios, en el lugar y el pueblo de Tecohuactzinco, entendiendo los naturales que el caballo y el que iba encima era todo una cosa, como los centauros ú otra cosa monstruosa, y así daban ración á los caballos como si fueran hombres, de gallinas y cosas de carne y pan, el cual engaño duró muy poco, porque luego entendieron que eran animales irracionales que se sustentaban de yerbas y en el campo, aunque también estuvieron mucho tiempo en opinión de ser animales fieras que se comían á las gentes, y que por esta causa decían los hombres blancos les echaban frenos en las bocas atrailladas contra ellos. Cuando acaso algún

caballo tenía ensangrentada la boca, decían que se había comido algún hombre, por manera que sospechaban que eran de tanto entendimiento que los mandaban los dioses para lo que habían de hacer, sin entender el secreto del gobierno del freno y espuelas; y así cuando relinchaba un caballo, decían que pedía de comer y que se lo diesen luego no se enojase: de esta manera procuraban tener contentos á los caballos en darles de comer y de beber muy cumplidamente...¹³

Por otra parte, en la descripción de la lámina decimocuarta, Chavero hace alusión tanto a la brutalidad de que podían ser capaces ambos grupos, como de la falta de entendimiento que mutuamente se tenían, en esta ocasión partiendo del temor de los conquistadores:

Había llegado la fiesta *Toxcatl*, solemnísima para los mexicas, la cual caía á 20 de Mayo. Los mexicas habían comenzado las ceremonias de su fiesta, y estaban bailando unos cuatrocientos señores asidos de las manos, y sin armas según costumbre, y como tres mil indios sentados viéndolos. Parece que Alvarado temía un alzamiento con motivo de esta festividad. Lo cierto es que dejó la mitad de su fuerza en el cuartel, y que con la otra mitad se dirigió al templo mayor. Una vez en él, lanzáronse los castellanos espada en mano sobre los danzantes, y sin distinción de sexos ni edades,

¹³ Chavero, Alfredo. El Lienzo de Tlaxcala. Edición facsimilar de su original de 1892. Editorial Cosmos. México. 1979. Pág. 21.

acabaron con los concurrentes. Sahagún dice que el patio estaba inundado de sangre, y que tal cantidad de muertos ponía espanto. Alvarado cuidó de recoger las joyas que los danzantes llevaban... Pero no tuvo tiempo para más. Los mexicas, al saber la matanza del templo, alzaronse en toda la ciudad y se lanzaron sobre los castellanos hasta encerrarlos en su cuartel. Alvarado tenía la cabeza rota de una pedrada, un soldado muerto y varios heridos. Los castellanos tuvieron que fortalecerse a toda prisa, pues los indios atacaron el cuartel; y aunque fueron rechazados, volvieron al asalto, que después en cerco convirtieron, hasta que llegó a México la noticia de la derrota de Narváez y la vuelta de Cortés... Representa este ataque la pintura décimacuarta. En la parte superior se ve el símbolo del mes Toxcatl, y una leyenda mexicana que dice *Icquinyaocaltzacca*, lo cual significa “Ya los habían encerrado en la casa con guerra”...¹⁴

Sin embargo, la violencia como práctica de penetración cultural y dominio efectivo va menguando en tanto deja su lugar a las ligas de lealtad, obediencia religiosa, encuentro étnico y formación de familias multiculturales; por otra parte, algunos grupos optarán por soluciones más políticas y jurídicas que por el simple ejercicio de la violencia, algunos como los nobles indios y como los conquistadores más pobres, preferirán la construcción de la sociedad en base al intercambio, al encuentro y menos por el sometimiento que, a la larga, resultaba

¹⁴ Chavero, Alfredo. Op. Cit. pág. 35.

inoperante como método y como forma de entendimiento. Es en esa todavía incipiente sociedad en la que la Iglesia ejercitará, además de presiones políticas una amplia labor educativa y adoctrinante no sólo en el sentido de la ortodoxia católica, sino del humanismo erasmista y del pensamiento utópico de la época. La Iglesia, principalmente a través de dominicos, franciscanos y agustinos, tomará para sí la reivindicación de los derechos indígenas pero, además, realizará experimentos de índole social alrededor de los conventos que funcionarán, para 1570, en todo el territorio de la Nueva España; estos conventos funcionarán no sólo como lugares de recogimiento para quienes vivían una vida retirada, sino además, como centros de asistencia social, como cámaras de productores e intermediarios, como refugios de pobres y pensadores y, a fin de cuentas como espacios promotores de la cultura ibérica en tierras americanas, desde la práctica religiosa hasta las técnicas de producción agrícola consideradas óptimas en su tiempo.

La experiencia antillana no había sido, desde luego, positiva para la corona y había constituido un primer fracaso para quienes veían en las tierras americanas una oportunidad histórica; por el contrario, los conquistadores de tierras continentales, tanto por su preparación como por la mayor presencia de erasmistas y otros heterodoxos así como por el ímpetu misionero de la Iglesia, no perderían en ningún momento de vista la posibilidad de construir el Nuevo Mundo. Carmagnani recopila algunas afirmaciones de Cortés en sus Cartas de Relación a Carlos V, en las que da cuenta de esa conciencia histórica:

Hernán Cortés comienza criticando la experiencia de la invasión ibérica en Antillas a fin de que los españoles no la repitan en México, es decir, que no actúen para "explotarlo, destruirlo y luego abandonarlo" y que, al contrario, se prepare un futuro capaz de crear una noble tierra donde Dios nuestro Señor, obtendrá y reunirá miles de fieles y Vuestra Majestad recabará gran proyecho". El proyecto de Cortés, acusado por sus enemigos de lesa majestad refleja claramente la idea de fundar una alianza estable con los notables indios. Algo se entrevé de esta alianza cuando sostiene que tras haber encarcelado al emperador "he devuelto el cargo de lugarteniente que tenía en tiempos de Monctezuma a un noble mexicana", mientras "he concedido cargos en el gobierno de la ciudad a otros notables, según sus usanzas". De esta manera, concluye Cortés, "he hecho todo lo posible por honrarles y privilegiarles, y ellos se han mostrado agradecidos..."¹⁵

De este modo, la utopía comienza a transformarse en ejercicio de una política más de anhelo, ideal y prospectiva que de equilibrio de las fuerzas reales de poder; dicho de otro modo, más que consistir en una imposición del poder real, opera como la actualización de una creencia ideológica ancestral, emanada de la convivencia y de la posibilidad de alcanzar acuerdos y conciertos sociales; resulta de particular interés el hecho de que este fenómeno se reprodujera no sólo en Mesoamérica, sino también en otras regiones geográficas atacadas por diversos

¹⁵ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 44

problemas y caracterizados por distintas culturas, pero que en el fondo presentan una serie amplia de conductas comunes, relacionadas con el impacto ideológico a que los conquistadores y colonizadores han estado sometidos durante siglos, y al encuentro asombrado de los pueblos originarios; así, también de Carmagnani el siguiente párrafo:

También encontramos estas ideas en los escritos de un noble inca, Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de una de las más extraordinarias obras sobre la Conquista, Nueva crónica y buen gobierno, redactada a comienzos del siglo XVII. Poma de Ayala elabora la idea de un reino en el que cada provincia (las cuatro partes del antiguo imperio Inca) sea gobernada por Señores amerindios, mientras que el centro, en la capital incaica del Cuzco, se instala un emperador, el cual no es otro que el monarca español, que es también emperador Inca por explícita renuncia de Huáscar a su favor...¹⁶

Nuevos vientos en España iban a repercutir en esa lógica de la integración social; en la medida que españoles e indios y las nuevas generaciones de americanos: tanto de los españoles nacidos en tierras americanas y que en el futuro, habrían de dejar de identificarse con la patria de sus padres para hacerlo con los reinos de ultramar que, finalmente sí eran su país; como de los indígenas que por haber nacido luego de la etapa más violenta de la conquista, habían llegado al mundo

¹⁶ Carmagnani, Marcello. Op.Cit. Pág. 44.

abrigados por leyes protectoras y en pleno periodo evangelizador, con lo que su imaginario y su experiencia, situaba a sus ancestros en un espacio mítico en el que la conquista había sido una especie de expiación por la idolatría y su concepción del mundo estaba más occidentalizada sin haber renunciado del todo a ciertos elementos fundamentales de su propia cultura y, por último, quienes habían nacido de la interacción entre los distintos grupos, no sólo indios y españoles, sino también esclavos negros africanos, algunos pocos judaizantes y europeos de otras procedencias, darían origen al sistema de castas que encontrará su mayor vigor en el siglo XVII.

Por europeos no castellanos, puede entenderse un amplio espectro de nacionalidades, primero por cuanto el proceso de unificación de la península si bien había terminado ya en lo político todavía avanzaba en lo cultural. En su ya clásico estudio sobre las razas, clases y castas en la Nueva España, Jonathan Israel, establece dentro de la rica variedad de europeos llegados a América:

Aquellos componentes de la población blanca de la Nueva España del siglo XVII que no eran ni castellanos, ni andaluces, ni extremeños, ni criollos de ascendencia castellana, andaluza o extremeña. Una parte de esta población blanca diversa era también de origen ibérico, en especial vasco, portugués y judío, y el resto estaba compuesta principalmente por

italianos, mezclados con uno que otro francés, flamenco, alemán o escocés.¹⁷

Así, aunque el panorama de la conquista siempre fue rico en orígenes étnicos, el proceso de occidentalización debía considerar relaciones más complejas y mecanismos de integración más ricos que, en el fondo, estaban relacionados con la todavía posible inserción de ideas relativas a la construcción de sociedades ideales cada vez más distantes de la metrópoli; así, respecto a la relación de los indios con los criollos y los peninsulares apunta Israel:

Gonzalo Gómez de Cervantes, noble criollo de la época, ha dejado un ejemplo escrito en 1599, de la típica actitud que después, en el siglo XVII, siguieron los colonizadores respecto a los indios; en su libro exigió menos segregación y mayor contacto de los criollos con los indios, aunque sin preocuparse tanto del control burocrático de la mano de obra y del repartimiento como sus sucesores del siglo que estaba por comenzar. La siguiente fase de la crítica de los colonizadores al sistema establecido en México se inició en 1652, cuando Cristóbal de Molina, regidor del cabildo de México, publicó un folleto en el que señalaba específicamente el perjuicio que causaban el repartimiento y la interferencia burocrática en las relaciones de trabajo, tanto a los

¹⁷ Israel, Jonathan I. Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. FCE. México. 1980. Pág. 116.

colonizadores como a los indios; dicho opúsculo quizá fue publicado en España, pero tuvo la aprobación de los cabildos de México y Puebla; Molina pedía una drástica revisión del sistema y una reducción de las facultades de los corregidores. Poco más tarde, un noble criollo de la Ciudad de México, Hernán Carrillo Altamirano, publicó en Madrid otro folleto de crítica al repartimiento; atribuía una gran parte de los sufrimientos y desgracias de los indios de México a dicho sistema, y por ello, recomendaba su abolición y la implantación en su lugar de lo que él llamaba un sistema de trabajo y jornal libres, es decir, libres de coacción y de intervención oficial. En 1632, el ayuntamiento de México, repitiendo los mismos argumentos de años anteriores, volvió a criticar el repartimiento y después de 1633, cuando... fue evidente que el repartimiento sólo era un síntoma y no la causa de los problemas, las exigencias de los criollos se hicieron más radicales. Algunos de ellos, como Luis García de Nájera, pudiente hacendado de la región de Tlaxcala, y el famoso obispo Alonso de Cuevas Dávalos, llegaron a exigir la abolición del sistema de corregimientos y el establecimiento de cabildos a la española, para que se hicieran cargo del gobierno local.¹⁸

Este fenómeno de oposición al repartimiento y el corregimiento puede ser interpretado de dos formas no necesariamente excluyentes; por un lado la creciente necesidad de integración social de dos grupos que habían caído en

¹⁸ Israel, Jonathan I. Op.cit. pág. 43

conciencia de su distancia y diferencia del europeo y del español peninsular; diferencia que sin llegar al extremo de la conciencia nacional, sí proclamaba diferencias aún más pronunciadas que las existentes entre Castilla y las demás naciones españolas; los indígenas no eran ya los idólatras, sino nuevos cristianos consagrados al culto mariano y en particular al guadalupano, tenían en común con los criollos el anhelo de poseer la tierra y la conciencia de ser los propietarios del nuevo mundo; aquellos se veían como súbditos cristianos con todos los derechos de sus pares y como nuevo pueblo con derecho a la salvación y éstos ya no como españoles sino como americanos en la construcción de un mundo armónico sin los vicios de la vieja Europa; por el otro lado, el factor económico que ponía en desventaja a los propietarios y artesanos criollos frente a las industrias de la Península, pues su principal fuente de mano de obra, la indígena, se encontraba sometida a una férrea regulación que dependía de la metrópoli y que al mismo tiempo que era inoportuna y casi nunca tenía contacto efectivo con la realidad, era proteccionista con los españoles y restrictiva con los criollos. Sea por el afán de los americanos de hacer su propio país, como para poder explotar la mano de obra con mayores ventajas y facilidad, el hecho es que algo se había roto entre españoles y americanos; la inocente utopía renacentista no se había realizado y la incubación de las utopías americanizantes había comenzado.

Y, en efecto, es todavía más notable esta afirmación en el tercero de los grupos sociales que integraban los universos coloniales: los mestizos. Hoy vivimos en un continente mestizo, desde el Canadá hasta la Argentina, sin embargo, el mestizo ha sido un grupo humano que por sus límites difusos y sus extrañas

relaciones a medio camino entre privilegiados y marginales, tuvo que ir generando lentamente su identidad y su afirmación, ello no exento de cierto rencor ancestral y una tendencia a la automarginación. Israel describe cómo cuando el grupo mestizo comenzó a hacerse notar en la realidad cotidiana todavía era ignorado en los círculos oficiales y era considerado prácticamente inexistente:

Los primeros mestizos, pues, aun cuando fueran bilingües y a pesar de su compleja psicología, solían estar clasificados socialmente o como “españoles” o como “indios. Los matrimonios entre mestizos y mestizas, la existencia reconocida de la familia mestiza propiamente dicha, eran hasta cierto punto raros, y muy pocos mestizos estaban clasificados como miembros de un tercer grupo de la sociedad. Cabe suponer que aquí reside la clave de la paradoja de los mestizos del siglo XVII, los cuales eran numerosos e importantes al mismo tiempo que parecían ser escasos y tener poca importancia: la mayor parte llevaba una vida social disfrazada. La verdadera población “mestiza”, o sea la que en la sociedad mexicana del siglo XVI era calificada como tal, crecía y se desarrollaba al margen de la “república española” y a la sombra de los negros. Puede parecer extraño que el sector que hoy en día forma la mayoría del pueblo mexicano fuera clasificado en el siglo XVII como una simple subdivisión de la población negra, pero evidentemente así fue. Un censo de la población no indígena de la zona central del virreinato hecho a fines del siglo XVI, dio por resultado el dato de que el número total de negros y

mulatos de las provincias de México, Puebla y Michoacán era ligeramente superior al de blancos, castizos y mestizos clasificados como “españoles”, y por lo menos siete veces mayor que el de los designados propiamente como “mestizos” (!). las cifras dadas por este documento son las siguientes: más de 16 mil negros, 12 mil “españoles” y únicamente 2,300 “mestizos”... El criterio con que se clasificaban los tipos raciales en el México colonial es útil para comprender ciertas afirmaciones hechas en el siglo XVII, que de otra manera serían inexplicables. Vázquez de Espinosa, por ejemplo al enumerar los elementos que componen la población de la ciudad de México menciona a españoles, indios, negros y mulatos, pero no se dice nada acerca de los mestizos; esto podría considerarse una simple omisión involuntaria, pero probablemente no carece de significado, ya que Samuel de Champlain y el italiano Gemelli Carreri (éste en una obra escrita en 1698) hace lo mismo. En 1673, el virrey marqués de Mancera afirmó explícitamente que en la zona central del virreinato los negros y los mulatos eran más numerosos que los mestizos. Parece evidente que cuando en el siglo XVII los funcionarios y secretarios del gobierno de Nueva España hablaban de “negros, mulatos y mestizos”, fórmula con que usualmente se referían al tercer grupo étnico, no ponían en último lugar a los mestizos por puro capricho, pues esa frase reflejaba la realidad...¹⁹

¹⁹ Israel, Jonathan I. Op. Cit. Págs. 70 - 71.

Así, la dinámica impresa desde el descubrimiento y desde poco antes, había tomado forma en la sociedad colonial fijando sus propias aspiraciones y su propio modelo ideal de sociedad, aún en esta etapa embrionaria. El hecho de existir una idea preexistente sobre el futuro de América y particularmente de la América española, habría de ser determinante en su organización y en su conformación social.

En la Península otros procesos iban a traducirse en mecanismos que, con diverso origen, fortalecerían las tendencias en la identidad colonial y en su apego a los proyectos utopistas. Así, bajo Felipe II, el ansia de unidad católica iba a ser uno de los principales motores de su reinado aunque de manera más evolucionada que la simple agregación de Isabel y Fernando y menos ecuménica que con el emperador Carlos. Lo que Carmagnani llama el sentido “panibérico” del gobierno de Felipe II, consiste en realidad en un reforzamiento de la autoridad real en cuanto a los reinos sometidos a su corona y que buscaban frenar la disgregación que amenazaba el nacimiento de la conciencia diferenciada de los americanos. Felipe no era un rey absoluto al modo que conocería Francia - que terminaría por convertirse en epítome del absolutismo con Luis XIV, sino más bien un monarca preocupado por gobernar una enorme diversidad que daba identidad a todo el fenómeno de su Estado.

La monarquía se dio cuenta pronto de su incapacidad para controlar las conciencias de sus súbditos y someterlas al proyecto central, ideológico, jurídico y administrativo que planeaba para América, de ahí que tuviera la necesidad de asociarse con la Iglesia que, si bien estaba dotada de una enorme legislación,

compleja y radical, carecía de los controles políticos que habían anquilosado a la burocracia colonial, además de que los fieles consideraban sus yugos más justificados en tanto se trataba del gobierno de la vida cotidiana y de la promesa de la vida eterna.

Por un lado, la Iglesia propiciaba, bajo la justificación de la protección, el sistema de segregación de castas, lo que inhibiría a la larga la formación de sentimientos de identidad; pero, al mismo tiempo era coherente con la vocación unitaria de Felipe y su corte. Sin embargo, lo más importante era el sentido ético que implicaba la presencia eclesiástica y su concomitante relación con las ideas utopistas que seguían animando los proyectos colonizadores.

El primer cambio evidente fue la finalización de la forma jurídica que había animado los tiempos de la conquista violenta; Carmagnani lo explica así:

Los conquistadores y sus descendientes no constituyen una fuerza homogénea; a menudo se dividen en acciones que se enfrentan entre sí, y viven además en los mismos territorios habitados por los indígenas. la monarquía, en estrecha colaboración con la Iglesia, se ve obligada entonces a reelaborar y adatar el pacto medieval que veía el fundamento de la corona en la unión entre el “pueblo”, los súbditos, y el soberano. A partir de la idea de lealtad al soberano, la Corona construye un fundamento que facilitará la unidad entre los reinos del nuevo Mundo y los reinos situados en Europa. El resultado de este proceso de unificación es evidente, puesto que durante tres siglos no

fue necesario crear una fuerza militar permanente en territorio americano.²⁰

De este modo, un paso en la conquista de la utopía pudo darse, para luego disolverse en la medida que los mestizos, los indios y los criollos comenzaban a evolucionar en sus propias ideas americanas.

²⁰ Carmagnani, Marcello. Op. Cit. Pág. 47.

ENSAYO SÉPTIMO

EL LEÓN CON PIEL DE CORDERO

No penséis que he venido para traer paz a la tierra. No he venido para traer paz, sino espada. Porque yo he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra. Y los enemigos de un hombre serán los de su propia casa.

El que ama a padre o a madre más que a mí no es digno de mí, y el que ama a hijo o a hija más que a mí no es digno de mí. El que no toma su cruz y sigue en pos de mí no es digno de mí. El que halla su vida la perderá, y el que pierde su vida por mi causa la hallará.

Mateo 10 ³⁴⁻³⁹

El proceso de occidentalización del nuevo mundo, en sus etapas de invasión, conquista y colonización, fue un fenómeno histórico único e irrepetible que, por sus dimensiones y trascendencia implicó la transformación de los parámetros éticos, jurídicos y filosóficos occidentales para siempre. Reducir este hecho a alguna de sus manifestaciones no sólo resulta en una lectura parcial, sino que desnaturaliza su sentido y dimensiones.

Términos como genocidio, etnocidio, violación de derechos humanos o magnicidio, suelen ser aplicados al periodo de la occidentalización de América, por mecanismos de una laxa analogía que no considera la dimensión temporal ni fáctica de los hechos. Conviene pensar en aquel tiempo fundacional, como en una serie de hechos concatenados, profundamente complejos en los que el elemento humano europeo, complejo por sí mismo, se encontró con el elemento humano

americano que disponía también de una inmensa variedad de tipos y cosmogonías, resultando en la construcción de un nuevo entorno político, simbólico y material que condujo a la occidentalización del Nuevo Mundo, predestinado en la cultura occidental a ser la cuna y el escenario de una serie de utopías sociales y políticas que determinaron gran parte de su interacción tanto con Europa como al interior de sus propias sociedades.

La historia de la occidentalización de América estuvo transida por diversas tensiones que dieron dinamismo e incluso dramatismo a su evolución; fuerzas como la ambición de riqueza y de poder, la fe y el anhelo evangelizador o el ansia de libertad y la esperanza de una sociedad mejor, se encontraron en un vasto territorio, conformando nuevos pueblos que, a la larga, incluyeron en sus imaginarios políticos y colectivos, el origen de sus culturas, como periféricas de occidente pero innegablemente pertenecientes a dicho grupo; esperanzadas siempre en un futuro mejor, de justicia e igualdad, pero encadenados casi diríamos que fatalmente a la venalidad en la política, el patrimonialismo en la administración y el disimulo en los valores colectivos.

Dos grandes poderes, centralizados, prácticamente omnipotentes e intrínsecamente legitimados, fueron los principales agentes de este fenómeno; por un lado el absolutismo monárquico español, que había tomado para sí los territorios del Nuevo Mundo pero no en propiedad, sino en procuración de una labor evangélica para la difusión de la fe católica y la conquista del ideal de unidad cristiana ecuménica; y por otra parte, la Iglesia que si bien, luego de la experiencia renacentista y reformista había visto menguado su poder terrenal, sí

actuaba todavía como árbitro universal de imperios y de relaciones de poder, además de haberse consolidado desde la Edad Media, como un centro irradiador de cultura cuya cooperación iba a ser reclamada por la Corona, complicando el escenario político pero, al mismo tiempo, dotándolo de un carácter ético que no tuvieron, por ejemplo, la colonización de la América del Norte, de África o de Asia por otras potencias europeas.

La propia tensión histórica creó en torno suyo argumentos favorables, algunos míticos y principalmente ideológicos, buena parte de ellos vertidos en los libros previos al descubrimiento y en las primeras crónicas de los conquistadores y evangelizadores, y otros más bien racionales y jurídicos dirigidos a establecer la legitimación del dominio ibérico sobre las tierras americanas, entre ellos los debates académicos de Ginés de Sepúlveda, Juan de Mariana o Francisco de Vitoria; pero también de contra argumentos y leyendas que situaban a la colonización española como un acto de pura barbarie, de destrucción sin límites y sin ética o principios morales que detuvieran la ambición y la venalidad. Al primero de los extremos se le ha denominado la leyenda áurea y al segundo la leyenda negra.

Si bien la leyenda áurea sirvió de justificación para el desarrollo de la occidentalización de América, fue también la fuente de algunos de sus excesos y parte también del origen de los nuevos sentimientos de pertenencia e identidad que los pobladores del continente desarrollarían durante los siglos XVI y XVII; la leyenda negra, por su parte, justificaría la actuación y las expectativas de dos grupos que, de origen diverso, se encontraron unidos en su afán, de carácter

político, de desacreditar el pasado colonial para promover nuevos modelos, sea para sí mismos en otras áreas de influencia geográfica o bien al interior de las sociedades coloniales para lograr su independencia o en los primeros momentos de la vida independiente para establecer modelos políticos que consideraban viables o deseables; entre los primeros grupos se encontraban políticos e intelectuales asociados a las cortes de Alemania, Francia, Italia y, sobre todo, Inglaterra y entre los segundos, los movimientos románticos liberales del siglo XIX, que fundaban su idea de la Nación sobre la destrucción del pasado colonial que encontraban ligado a fuerzas retardatarias y conservadoras incompatibles con su ánimo liberal y republicano.

Por principio, promovieron la leyenda negra naciones interesadas en justificar sus particulares formas de proceder en América como en arrebatar a España y Portugal los derechos sancionados por el papado para el descubrimiento, conquista y colonización del continente. Algunos investigadores han demostrado que la Leyenda Negra se endereza contra lo español en general y no sólo contra lo acontecido en la conquista; por ejemplo, el cubano Javier Sáenz del Castillo, en su monografía *La Leyenda Negra sobre el Descubrimiento y Conquista de América*, señala tres rasgos comunes de la Leyenda Negra:

1. La mala administración española como un rasgo de su personalidad y no sólo como un error económico o de políticas públicas, de ahí que no sólo no pueda solucionar los problemas de sus territorios, sino que genera otros derivados de su ineficacia que se

traducen en una situación crónica de desgobierno político, de injusticia legal, de inseguridad social, y de desorganización y explotación económica.

2. En la opresión generalizada de sus súbditos como práctica cotidiana de Estado, sin distinción de origen o nacionalidad. El súbdito es víctima de una represión absoluta en todas las facetas de su vida, desde un apego irracional por las formas tradicionales hasta la represión de las libertades tanto de pensamiento y creencia, como de expresión; en este sentido España se valió de la Inquisición, que utilizaba como una policía secreta política y religiosa.

3. *El atraso secular e inveterado de los españoles en cuanto se refiere a lo cultural e intelectual*, condición que hacía imposible el progreso de las ideas, llegando a considerar las ideas novedosas como un hecho delictivo, lo que necesariamente limita el progreso material. Sin embargo, el atraso intelectual no sólo se considera parte del carácter español, sino una política intencionada de los gobernantes españoles para mantener al pueblo sumido en la ignorancia, con los concomitantes beneficios de dominio político.¹

Desde luego, un Estado con unas características así difícilmente hubiera sobrevivido, no digamos ya haber concretado la conquista o haberse erigido como

¹ Sáenz del Castillo, Javier. La leyenda negra sobre el descubrimiento y conquista de América. <http://www.ciudadseva.com/textos/estudios/casas/casas07.htm>

el primero en occidente con una administración central y distintos niveles de independencia administrativa, porque lo importante no es la veracidad de la leyenda sino su efecto propagandístico y el nivel de descrédito que pudiera contener. No se trata, pues de un diálogo político, sino de un esfuerzo por ganar espacios y justificaciones. Así entendida, la Leyenda Negra no es sólo un ejercicio panfletario, sino todo un esfuerzo intelectual dirigido desde el poder público y económico del Estado. Sáenz del Castillo resume así los pilares de la Leyenda:

En cuanto a la religión, el eje central de actuación en este ámbito será la denuncia de la intolerancia católica de los españoles, recogida sobre todo en multitud de panfletos obra de protestantes flamencos y alemanes, y es en esta época ... donde se pone de actualidad la cuestión de la expulsión de los judíos, fundamentalmente desde Holanda. La Inquisición, por su parte, se va a convertir en auténtica obsesión dentro de estas críticas ... Acerca de estos temas religiosos encontramos obras capitales como el *Libro de los mártires*, del inglés John Foxe, aparecido en 1554, o el relato del francés Le Chailleux sobre la expulsión de los hugonotes de La Florida, publicado por el famoso impresor flamenco Teodoro De Bry en 1591, quien añade a su publicación una novedad importantísima para conseguir el efecto pretendido de impactar al lector y causarle así la mayor impresión posible: el empleo de imágenes para ilustrar el texto. Esta obra formaba parte de la *Colección de grandes y pequeños viajes sobre las Indias*, editada

por De Bry hasta su muerte en 1598 y continuada por sus hijos en Frankfurt entre 1590 y 1623, con un total de veintidós títulos, y todos ellos siguiendo un mismo diseño: escritos de denuncia, con manipulación de textos españoles y empleo masivo de imágenes. Junto con estos y otros libros, se observan cantidad de folletos anticatólicos y antiinquisitoriales, en gran parte debidos a sefardíes refugiados en Holanda e Inglaterra... Por lo que respecta a la cuestión americana ... va a ser este el tema en el que más se recurra a la manipulación de textos procedentes de la propia España. Así, el italiano Girolamo Benzoni, protestante que tuvo problemas con la Inquisición en México, publicó en Venecia en 1572 una *Historia del Nuevo Mundo*, ejemplo de la mayor hostilidad hacia la acción española en Indias, utilizando en su interés fragmentos de obras de autores españoles (como López de Gómara, Pedro Mártir, Fernández de Oviedo o Cieza de León). Por su parte, el inglés Richard Hakluyt escribió numerosos libros y folletos sobre la empresa americana, muchos de ellos publicados en colaboración con el antes citado De Bry, quien siempre procuraba acompañarlos con las imágenes adecuadas; esa relación, y los frutos publicitarios que produjo, es una de las razones que impulsaron a éste último a editar una de las piezas más importantes en el desarrollo de la Leyenda Negra: la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, de Fray Bartolomé de Las Casas, adornada con gran cantidad de grabados ilustrativos, impresa en Frankfurt en 1598, de la que se hicieron más de

veinte ediciones en apenas cincuenta años, hasta la Paz de Westfalia de 1648.²

Sin embargo, la mención de la leyenda negra sólo resulta de utilidad si se comprende en el contexto renacentista y reformador en que sucedió. Si bien es cierto que sus afirmaciones son desaforadas, en exceso imaginativas y fantasiosas, también lo es que el conservadurismo y el absolutismo de la corona española la había hecho distanciarse de la evolución que otras naciones de Europa ya experimentaban; así, por ejemplo, el renacimiento español es tardío y se encuentra siempre sometido y relacionado a aspectos de la Iglesia contra los que se niega a rebelarse; asimismo, no es casual que el movimiento de oposición a la reforma tuviera su máxima expresión en dos movimientos con capital en España; la contrarreforma jesuítica y el arte barroco.

Existe un choque de fondo entre la mentalidad protestante y el espíritu semi pagano del catolicismo español; por un lado la racionalidad del protestantismo chocará de frente con el dogmatismo y el vitalismo del catolicismo español que propugnará por la fe más bien taumatúrgica, milagrera y ciega fijando como modelos el martirio y el canon de la vida de los santos; en consecuencia, la propia expresión religiosa de ambas ramas del cristianismo no podrán resolverse sino en la contraposición y la aversión. La prohibición protestante de hacer imágenes religiosas recibirá como respuesta el sensualismo barroco, la expresión de la vitalidad en el gozo y el sufrimiento, en imágenes,

² Sáenz del Castillo. Javier. Op. Cit.

incluso, no exentas de cierto erotismo; por último, será el culto mariano del catolicismo la punta de lanza de ésta rama tradicional del cristianismo para mantener la congregación de sus fieles y acrecentarlas; María, como madre de los humanos, es una imagen más cálida y cercana que el Dios racionalizado de los protestantes, una figura a la que se puede recurrir en el sentido más maternal del término sin el temor de la exclusión y el rechazo que habitualmente acompaña al encuentro con el Dios ataviado de masculinidad y omnipotencia.

La propia utopía sobre la que fue erigida la occidentalidad del Nuevo Mundo, es una manifestación de la resistencia a los cambios racionales de Europa pues, por encima de los proyectos políticos articulados, de las acciones de la Corona y de la Iglesia, fluye la idea de que en el Nuevo Mundo era posible reconstruir el reino de Dios, figurado por Tomás de Aquino y Agustín de Hipona, entre otros; el protestantismo y las formas racionalistas de la filosofía serían consideradas heréticas no sólo por la ortodoxia católica, sino por el conjunto social que ve en ellas la negación de la esperanza. Es notable que en ningún caso, ni en los individuales ni en los colectivos, hayan existido muestras de solidaridad de la sociedad con los procesados por la inquisición durante trescientos años.

Sin embargo, sería injusto e inexacto decir que España logró tender un cerco ideológico o religioso en la metrópoli o en las colonias americanas respecto de la evolución que se vivía en el mundo a su derredor. La propia España vivió momentos reformistas y renacentistas que cuestionaron la pérdida de sentido de algunos de los símbolos religiosos y es notable dar cuenta de que fueron precisamente esos religiosos, los que habían abrazado tanto el erasmismo como

otras formas heterodoxas, los que vinieron a América para tomar las riendas de la evangelización y plantear una utopía distinta de la que originalmente había animado el descubrimiento.

España entra al siglo XVI, envuelta en un halo profundamente religioso. En la conciencia española gravitaba la reconquista que generaba en ese pueblo un sentimiento religioso muy hondo y una autoimagen de defensores de la fe, el Estado estaba íntimamente ligado con la Iglesia al grado de que el dogma católico jugaba un papel trascendente en la vida política y todas las actividades del gobierno se traducían en ser medios temporales para la salvación de los cristianos; en otras palabras, como dice Fernando de los Ríos, “lo político, lo económico y lo social se entrelazaban y teñían con la religión”.³ De hecho, el centro de la concepción política de Fernando e Isabel estaba constituido por su política eclesiástica, la que bien podríamos llamar su política para la Iglesia, que autores como Rubial, Pfandl y Cornellas, han resumido en tres principios fundamentales: Iglesia española, Iglesia una e Iglesia reformada.⁴

La idea de la Iglesia española sería el principio motor de la política de la Corona en torno a la fe y en torno a la institución; consistió en un esfuerzo para lograr una especie de grey semi independiente de Roma, que si bien conservaba los tradicionales nexos de sumisión y obediencia con el Pontífice, en cambio encarnaba la unión entre el altar y el trono; este hecho queda de manifiesto en

³ Ríos, Fernando de los. Religión y Estado en la España del siglo XVI. pág. 42. Cfr. Rubial, Antonio. La hermana pobreza. UNAM. México, 2000. pág. 38.

⁴ Rubial, Antonio. La hermana pobreza. UNAM. México. 2000. pág. 39.

que los monarcas españoles pudieran intervenir y tomar decisiones en la designación de los más altos funcionarios de la Iglesia; a principios del siglo XVI, Alejandro VI confirió a Fernando e Isabel, un privilegio denominado “Regio Patronato”, por el cual el Rey podía presentar candidatos a las sedes episcopales vacantes, candidaturas que el Pontífice se limitaba a ratificar y a hacer efectivas. Con ello se tenía la garantía de que nadie que no fuera español tomara decisiones en el seno de la Iglesia española, pero además de ese primer beneficio, se contaban otros secundarios o derivados del primero; entre ellos, impedir al menos temporalmente, la difusión de bulas papales que pudieran representar problemas para los monarcas; otorgar permisos para construir iglesias y monasterios, y recabar para sí el tercio real, es decir, la tercera parte de los diezmos destinados a la Iglesia; esta práctica, comúnmente llamada “regalismo” era un arreglo que beneficiaba a ambas partes, a la Iglesia por cuanto permitió resolver finalmente el problema de los derechos eclesiásticos tradicionalmente y por siglos adscritos a diversos señores feudales, pero sobre todo para la Corona que pudo así allegarse el auxilio incondicional de la Iglesia.⁵ Por otra parte, el principio expresado como Iglesia una, consistió en la religión del Estado como única posibilidad religiosa en todos los territorios de España. Baste recordar el epitafio de Isabel y Fernando: “Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, marido y mujer, siempre concordados llamados católicos, yacen en este sepulcro de mármol.

⁵ Ídem.

Derribaron el poder de la secta mahometana y redujeron la obstinación de la herejía (judaica)”.⁶

Así, lograda la unidad territorial y religiosa de España con un aparato inquisitorial funcional y sometido al poder real, los monarcas católicos pudieron emprender el tercero de sus principios de política eclesiástica, la Iglesia reformada, que nace como un impulso para purificar a la institución de modo que estuviera a la altura de guardián de la Fe que los monarcas imaginaron para ella. Para emprender esta misión, contaron con apoyo de la mayor parte del clero español y sobre todo con el trabajo y lealtad de fray Francisco Jiménez de Cisneros, cuyo nombre heredó al movimiento reformista español.

Cisneros era un franciscano observante que si bien en principio se alejó del gobierno de la Iglesia, con el tiempo se avino con el poder temporal de los reyes; en 1492 fue nombrado confesor de Isabel y poco después provincial de los franciscanos de Castilla; para 1495 era ya obispo de Toledo y Primado de España; en 1507 es electo cardenal y nombrado Inquisidor General. Algunos testimonios señalan que aún en la cumbre de su poder, siguió siendo un franciscano observante sujeto a las disciplinas de su orden. El fanatismo de los Reyes Católicos encontró en el de Cisneros el complemento ideal para echar andar su proyecto de reforma eclesiástica.

Al principio de la reforma cisneriana, ésta se encontraba lejos de integrar el pensamiento utópico renacentista al descubrimiento y conquista de América;

⁶ Castro, Américo. Los españoles, cómo llegaron a serlo. pág. 100. Cfr. Rubial, Antonio. Op. cit. pág. 39.

en época temprana todavía del proceso de occidentalización, su primer objetivo fue lograr la reforma del clero secular en España; al efecto, como obispo primado de España, convocó a dos sínodos, el primero en Alcalá en 1497 y el segundo en Talavera en 1498; en ellos se dictaron nuevas constituciones que preveían sanciones contra los sacerdotes concubenarios y se establecían diversas obligaciones como la obligación de residir en las parroquias, recibieran las confesiones con frecuencia, explicar el Evangelio los domingos y educar en la doctrina a los niños.⁷ Sin embargo, la corrupción del clero secular en España estaba tan avanzado y en un grado tal de descomposición que los esfuerzos de ambos sínodos fueron nugatorios; al contrario, cuando Cisneros se enfocó a la reforma de los religiosos regulares obtuvo mejores resultados.

Para lograr la reforma de los regulares, se haría valer tanto de religiosos observantes como de un fuerte núcleo de reformadores, casi todos influídos por el Erasmismo y por otras corrientes renacentistas; concediéndoles privilegios dentro de las órdenes formó un grupo combativo cuyas enseñanzas formarían el centro de la enseñanza de los religiosos que posteriormente se harían cargo de construir las utopías latinoamericanas y de su evangelización.

Un elemento del que hacía uso Cisneros con frecuencia, como buen erasmista, era el de la prédica; de entre las crónicas de su labor reformista, es rescatable la siguiente:

⁷ Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. pág. 3. Cfr. Rubial, Antonio. *Op. cit.* pág. 39.

(...) hacíales una plática de sus primeras reglas... de su relajación y quebrantamientos. Ponía toda instancia en que renunciasen todos los privilegios que eran contra su primera perfección, traíalos a su presencia y los quemaba como alcorán pésimo de vida ancha. Si eran de orden de san Francisco, quitábales todas las rentas, heredades y tributos, que daba a monas pobres (y) a parroquias necesitadas. En materia de hábito quitó lo que traían... y les hizo vestir de paño áspero... En la superficie de sus celdas no dejó nada, hízoles seguir el coro y andar descalzos como los demás, pues últimamente los hizo a todos observantes... unos porque luego se venían a nuestros conventos; otros porque de un convento claustral y otro observante, se hacía uno solo (...) algunos porque del que era coventual se hacía observante y todos porque el que no quiso reducirse a la observancia o le quitó el hábito o se pasó a Italia.⁸

Sin duda, la reforma cisneriana del franciscanismo hubiera sido un hito histórico si es que hubiera tocado buen término; sin embargo, aunque para 1499 todo parecía indicar que en efecto marcharía por donde sus promotores planeaban, a partir de 1500, dicha reforma quedó subsumida en un fenómeno de mucho más amplias dimensiones y que, en efecto, habría de significar un importante capítulo en la historia de la Iglesia Católica e, indirectamente, del humanismo occidental:

⁸ De la Fuente, Vicente. Historia eclesiástica de España. Vol. III. Pág. 30 y ss. Cfr. Rubial, Antonio. Op. Cit. Págs- 42 - 43.

la Reforma Universal del franciscanismo. Ese año, el Papa, a través de dos breves, apoyadas por cartas del Colegio Cardenalicio, convocó a un Capítulo General de la Orden que se celebraría en Terni, ahí, el Pontífice estableció los puntos fundamentales de la reforma franciscana, y emplazó a los claustrales, rama del franciscanismo que promovía la vida contemplativa, a cumplirla so pena de ser confiscados sus conventos y entregados a los observantes, como se llamó a los reformadores, más propensos a vivir en el siglo; asimismo, impuso a fray Gil Delfini para ocupar el generalato, pues consideraba que reunía las características esenciales para echar a andar la reforma; por último, estableció un sistema de visitadurías con especial atención para los conventos españoles. Aparentemente, la información que tenía de España no era la mejor pues no debe olvidarse que los monjes despojados habían tenido como destino principal Italia y sus referencias sobre Cisneros y su reforma distaban mucho de ser halagüeñas.

La propia reforma franciscana era un llamado a la utopía acrecentada tanto por los milenarismos como por las expectativas que el descubrimiento y el inicio del proceso de occidentalización habían despertado entre los religiosos de toda Europa. De ahí que dicha reforma tuviera tan hondas repercusiones y pusiera en movimiento a las más altas esferas del poder en el orbe cristiano. Entre Delfini y Cisneros no hubo sino desencuentro y poca colaboración y puede decirse que no por ellos mismos, sino por la crispación a que habían llegado los dos principales grupos de franciscanos en España y en toda Europa; de hecho el debate y esta guerra entre hermanos había llegado a tales extremos que Carlos, archiduque de

Austria, el futuro Carlos I, tuvo que hacerse cargo de la reforma para volverlo a su cauce en apoyo a León X.

En 1515 se logró establecer una comisión informativa formada por cuatro cardenales, todos ellos afectos a los observantes y cuatro franciscanos, tres de ellos observantes, para que proveyeran de datos al Papa, su información desde luego favorecía a los observantes y dejaba en pésimo concepto a los claustrales; así, en la bula *Ite Vos*, León X, siguió la minuta enviada por la comisión en la que se recomendaba reservar el derecho de elección y de ser electos como superiores a los observantes, privando de ese derecho a los claustrales aunque les dejaba sus dignidades; por otra parte prohibía a los claustrales dar el hábito y admitir nuevos adeptos en la profesión, con lo cual se les exterminaba al cabo de una generación; la única excepción consistió en dar derechos de voz activa a los reformados menores sujetos a los conventuales. La bula estaba lista para 1517.⁹ A partir del Concilio de Letrán, ambas ramas comenzaron a posicionarse políticamente para un gran enfrentamiento en el que el destino de la orden sería decidido; del lado de los observantes estaban el Emperador y el Papa, algunos reyes, la facultad de Teología de París, el Parlamento de Francia y algunos cuantos cardenales; por los conventuales se decantó una parte significativa del Colegio Cardenalicio.

Viéndose perdidos, los conventuales atacaron primero en el concilio de Roma de 1517; proponían que se les permitiera elegir su propio general, independiente de los observantes, lo que equivalía a un cisma en la Orden, o bien

⁹ Rubial, Antonio. Op. Cit. pág. 49.

ofrecían su sometimiento a los observantes a condición de que les fueran respetados sus privilegios en materia de pobreza; ambas propuestas eran irreconciliables con el espíritu de los reformados que aspiraban a una sola orden, que reuniera a todos los franciscanos bajo el imperio de la regla primitiva. Desde luego, no hubo punto de acuerdo y León X zanjó la decisión mediante una especie de sentencia intermedia que, en el fondo, daba la victoria a los reformados; ésta consistió en reformas a la *Ite Vos*, mediante las cuales los reformados podían elegir, pero debían alternar su elección entre las dos familias de reformados que había establecido Eugenio IV: la cismontana, con jurisdicción en Italia y Europa oriental y la ultramontana, con jurisdicción sobre España, Francia, las islas británicas y el norte de Europa; y aunque dejaba a los conventuales el derecho de elección de sus propias autoridades, los excluía de la elección general. Como se ve, la bula no exterminó a los conventuales que, de hecho, estuvieron sometidos a los observantes hasta que obtuvieron su separación en 1567 y transformó a los reformados de una pequeña secta dentro del franciscanismo, en el grupo dominante. Cisneros recibió esta bula en España como si se tratara de un triunfo personal y en efecto, de muchas formas lo era, el cardenal alcanzó a saber de la coronación de Carlos I, quien había sido nombrado por el Papa ejecutor de la *Ite Vos*, aunque no pudo presenciirla. El reformador murió el 8 de octubre de 1517.

No puede decirse, por otra parte, que la reforma del franciscanismo fuera un movimiento monolítico que aguardara las directrices del papado o del Capítulo general, al contrario, supuso varios movimientos menores que surgían

en algunas regiones como consecuencia de la actividad de caudillos religiosos locales dentro de los monasterios de observancia y que se sumaban a las corrientes generales de la observancia, o bien generaban nuevos movimientos de reflexión, meditación y práctica religiosa. Uno de ellos, acaso el más importante para la posterior occidentalización de América, fue el encabezado por fray Juan de Guadalupe, en las provincias de Extremadura; el movimiento había heredado una primitiva acción reformista encabezada por fray Juan de la Puebla desde principios del siglo XV, quien había fundado varios monasterios de estricta observancia en Italia, a partir de los cuales se había desarrollado la provincia franciscana de los Ángeles.¹⁰ De Guadalupe aspiraba a monasterios donde la aplicación de la regla primitiva fuera completamente estricta y aún los intentos de De la Puebla le parecían insuficientes; respecto del movimiento general de los observantes, criticaba su contemporización con los claustrales. Este reformador al que podríamos llamar extremo, fundó “casas pobres y pequeñas y desviadas de enmedio de los pueblos y tratos del siglo, en sus principios, apartándose de los conventuales”.¹¹

Desde luego, como corriente independiente y pese a su franciscanismo, fue atacada por la corriente mayoritaria de la observancia, sobre todo porque su fama de santidad y sabiduría los hacía más deseables para los monjes más estrictos dentro de la observancia que dejaban sus propios monasterios para pasarse a los que ya eran conocidos como los “capuchos”, por el sayal idéntico al que usaba el

¹⁰ Rubial, Antonio. Op. Cit. Pág. 61.

¹¹ J.B. Moles. Cfr. Rubial, Antonio. Op.cit. Pág. 62.

Pobre de Asís. Rubial también encontró otras causas menos venales, por ejemplo, el deseo de los reformados de evitar escisiones en el movimiento que causaran debilidad frente a la Claustra, en particular porque, debido a razones geográficas, los capuchos estaban sometidos a los conventuales.¹²

Para 1506, la tensión al interior del franciscanismo español hacía grave su posición dentro del concierto general del movimiento franciscano en Europa. De ahí que se obligara a los grupos reformistas marginales a optar por la obediencia a alguna de las dos grandes ramas del debate, desde luego, los capuchos optaron por la observancia en la provincia del Santo Evangelio, situación que quedó formalizada con los acuerdos firmados por los capuchos en Évora Portugal el 21 de enero de 1509 y ratificados en Villaviciosa de Portugal, el 15 de junio de 1509 y que Rubial rescata:

(...) los frailes del capucho pueden elegir... Debajo de cual obediencia quieren estar y permanecer, o de los ministros o de los vicarios, y si eligiesen la obediencia de los ministros deban y puedan volver a las casasa que tenían por autoridad apostólica en la provincia de Santiago, las cuales casas que tenían por autoridad apostólica en la provincia de Santiago, las cuales casas les deban ser restituidas y podrán morar en ellas libremente y si eligiesen la obediencia de los vicarios, se pasarán a

¹² Rubial, Antonio. Op.citi. Pág. 64.

ellos con todas las casas que tenían e agora tienen por la dicha autoridad apostólica...¹³

A fin de cuentas, los capuchos lograron sobrevivir manteniendo su estilo de vida y sin ser expulsados del movimiento reformista. Si los observantes se preciaban de cumplir la regla de San Francisco al pie de la letra, los del Santo Evangelio y San Gabriel, iban aún más lejos, eran austeros hasta el ascetismo tanto en su vestimenta como en su alimentación y vivienda, sus conventos no generaban recursos sino que sólo vivían de la limosna aunque no aceptaban jamás dineros y, sin embargo, de acuerdo con las ideas de Cisneros, poseían poderosas casas de estudio, importantes bibliotecas y magníficos maestros de gramática, artes y teología. De entre ellos, del monasterio de San Pedro de Alcántara, partieron los primeros doce misioneros franciscanos que abrieron la evangelización en México y muchos de los que posteriormente los siguieron.¹⁴

Sin embargo, la tarea de los primeros reformadores españoles a las órdenes de Cisneros no se limitaba a volver a la regla primitiva a las órdenes mendicantes; aquello era parte de una renovación moral dirigida a que los monjes pudieran cumplir bien la enorme misión que les aguardaba en tierras americanas; otro de los pilares de la tarea cisneriana estaba más relacionada con el pensamiento utopista y consistía en lograr la preparación humanista de los religiosos para construir en el Nuevo Continente una sociedad mejor que la

¹³ Cfr. Rubial, Antonio. Op. Cit. Pág. 65.

¹⁴ Rubial, Antonio. Op. Cit. Pág. 67.

vivida en Europa. De ahí que podamos considerar a los religiosos que se adentraron con los conquistadores y los colonizadores auténticos hijos de la reforma de Cisneros.

El reformador aprovechó la existencia de los estudios universitarios para darles nueva forma y sentido. Cisneros había estudiado en la Universidad de Salamanca aún antes de tomar las órdenes menores; de ahí que no viera ninguna contradicción entre el conocimiento y la pobreza franciscana, antes bien, le parecía que dicha formación contribuía a potenciar el ánimo de servicio que debía caracterizar a los *fratricelli*. Su impulso humanista y cultural destacó en dos importantes legados: la creación de la Universidad de Alcalá de Henares y la edición de la Biblia Políglota.

La Universidad complutense nació como un organismo eclesiástico destinado a elevar la calidad de los religiosos y a renovar el humanismo cristiano, de ahí que su Facultad de Teología, núcleo central de la institución, añadiera a la tradicional cátedra filosófica sobre Tomás de Aquino, dos más sobre los dos pensadores franciscanos más importantes de la edad media: Duns Escoto y Guillermo de Ockham.¹⁵

Tanto el estudio del nominalismo de Ockham como su aplicación a los estudios bíblicos fueron también una innovación de la complutense; a diferencia de sus homólogas, a Cisneros le preocupó que los estudios bíblicos pasaran a segundo o tercer término dentro de la tradición católica por lo que era necesario imprimir nuevos bríos a la disciplina, destacando tanto el análisis de los textos

¹⁵ Rubial, Antonio. Op. cit. pág. 52.

como al estudio de sus lenguas originales; el proyecto humanista y utopista estaba presente en toda la institución.

Para el cuerpo académico de Alcalá, el conocimiento no era un lujo sino la satisfacción de una necesidad apremiante; de lo contrario no habría podido ser incluida dentro de las estrictas normas de vida de los conventuales, de ahí que su labor editorial fuera también importante, se entiende pues que para Cisneros y sus universitarios, poseer un libro no era poseer un lujo, sino un mecanismo de aprendizaje; dentro de la cultura de lo escrito esto implica un avance sustancial y un grado de evolución importante. No debe olvidarse que hasta antes del renacimiento los libros - siendo manuscritos - implicaban bienes de muy alto valor y que su posesión personal, cuando no era propiedad de una corte o de un monasterio, era indicador de poderío y capacidad económica.

Dentro de la señera actividad editorial de la Complutense, figuran obras como la *Biblia políglota* en latín, hebreo, arameo y griego; el misal y breviario mozárabe, las *Epístolas* de Catalina de Siena, la *Escala* de Juan Clímaco, las *Meditaciones* de Tomas de Aquino, las *Epístolas* de Ángela Foligno de Santa Matilde, las obras completas del Tostado y una parte importante de las de Raymundo Lulio - Rubial señala que el estudio de Lull entró a las universidades a través de Alcalá -. Con ello la universidad abarcaba un público sumamente amplio al que dotaba de elementos humanistas para la comprensión de la realidad y de herramientas racionales e ideológicas para enfrentar los retos de la evangelización.¹⁶

¹⁶ Rubial, Antonio. Op. Cit. Pág. 53.

Así, el sentido misional era la cumbre de la tarea reformadora de Cisneros; todo lo demás se entiende dentro de un amplio proyecto de divulgación del mensaje católico y la captación de nuevos fieles. Mucho antes de que iniciara la tarea evangélica en el Nuevo Mundo; Cisneros había querido emular a Francisco de Asís tratando de ir al África a evangelizar musulmanes; en esa ocasión casi adolescente las predicciones de una beata lo detuvieron en Gibraltar;¹⁷ una vez ocupando las posiciones de poder, el reformador insistió en la conversión de los musulmanes, cosa que logró con los moros granadinos aunque no pueda decirse que en esa ocasión lograra sus objetivos con métodos muy humanistas y, posteriormente repitió el proceso con la conquista de Orán. Si bien en ambos casos el uso de la violencia estuvo presente en los procesos de evangelización, diversos aspectos administrativos de los misioneros se pusieron en práctica y luego fueron modelo de la tarea desarrollada en América.

La tradición cuenta que el propio Cisneros evangelizó a los siete primeros indios que Colón llevó a España,¹⁸ lo cierto es que desde que tuvo noticia de los abusos cometidos durante la invasión de las Antillas, Cisneros dedicó esfuerzos en denunciarlos y en alentar su evangelización organizada por la Corona. Para 1516, Cisneros era regente del reino y había trabado cercana relación con Bartolomé de las Casas. Las Casas, uno de los principales utopistas que llegaron a América, había intentado llegar hasta Flandes para hacer su denuncia ante Carlos

¹⁷ Ídem

¹⁸ Quintanilla, lib. III, cap. IX, apud V. de la Fuente, op.cit. vol. III, p. 36, n.2. Cfr. Rubial, Antonio. op.cit. pág. 54.

V; sin embargo, se detiene en España donde presenta sus memoriales a Cisneros y a Adriano de Utrech, embajador del Emperador, a partir de ese momento, el reformador deposita su confianza en el defensor de los indios y comienza una relación constructiva cuyo objetivo final era la creación de un espacio jurídico, e incluso material, donde los indios pudieran desarrollar los sueños humanistas y utopistas de ambos religiosos. A partir de la visita de Las Casas, en su calidad de Regente, el Cardenal ordenó la formación de un grupo que le presentara un memorial sobre los hechos, este informe es célebre porque expone las principales formas de pensamiento que se habían creado en torno al descubrimiento, pueden clasificarse, siguiendo el modelo ensayado por Rubial, de este modo:¹⁹

1. Esclavista: Los indios son considerados animales, carecen de personalidad jurídica y por lo tanto pueden ser adquiridos en propiedad;
2. Imperialista: El indio es considerado una persona de menor jerarquía que el cristiano y aunque no se les puede dar el mismo trato que a los españoles, se prohíbe su exterminio en atención a la dignidad moral de los cristianos;
3. Paternalista: Los indios son humanos con derechos plenos, pero para alcanzar su plenitud cultural y civilizatoria es necesaria la presencia activa de la Iglesia y la corona. Cabe añadir que esta era la postura de Cisneros, y

¹⁹ Rubial, Antonio. Op. Cit. pág. 54

4. Humanismo radical: Supone no sólo la igualdad con el cristiano sino incluso su superioridad moral atendiendo a las ideas del buen salvaje, esta postura, la más utopista de todas, era la sustentada por Las Casas.

La tendencia paternalista pareció la más adecuada para la solución de los conflictos; a partir de esta postura se establecieron estudios y proyectos de entre los cuales el elaborado por Palacios Rubios y por Las Casas, con el auxilio de Antonio de Montesinos, sirvió de base para que Cisneros elaborara las instrucciones con que los frailes Jerónimos pretendían lograr la reforma del gobierno colonial. Sin duda, esta carta de instrucciones es uno de los reflejos más nítidos sobre la influencia del pensamiento utopista en la concepción de la nueva política en América.

Primero, hay que hacer notar que los Jerónimos fueron instruidos para acercarse como pacificadores tanto entre los caciques indios como entre los colonizadores europeos sobre la base del convencimiento de la dignidad humana y la libertad de los indios; acto seguido se desarrolla el plan de Las casas de una sociedad ideal para los indígenas, en ella se plantea una forma de vida comunal supervisada por un cacique, un fraile y un gobernador español, en esta comuna, los beneficios serían siempre para los indígenas; posteriormente, Cisneros que siembra la duda sobre la viabilidad del proyecto, establece normas de inmediata

aplicación que tienden a mejorar de inmediato las condiciones de vida de los indígenas.²⁰

No obstante la moderación característica de Cisneros, es notable que el documento reconoce la libertad de los indios, impone la educación en la fe y el buen trato, se les concede el reconocimiento de su propiedad e incluso de ordena dotarlos de ella cuando no la tuvieran; prohíbe el trabajo de menores de catorce años, de las embarazadas, de las mujeres en las minas y se prohíbe utilizarlos como bestias de carga; se ponen límites a las jornadas de trabajo y se impone la obligación de los encomenderos de alimentar a sus trabajadores; se fija un emolumento para vestido y se priva de trabajo indio a los miembros del consejo del rey, a los residentes en Castilla y a los jueces y oficiales reales.²¹ No existe entonces contradicción alguna entre el concepto que del indio tienen Cisneros y Las Casas, las distancias se aprecian en los caminos adoptados para lograr la liberación y la elevación del indio, es decir, en la aceleración de su proceso de occidentalización.

Cercano el siglo XVI, Cisneros comenzó a preferir a los franciscanos, a sus propios franciscanos reformados, como agentes de la evangelización. Resulta paradójico que los primeros franciscanos en llegar a América no fueran españoles, sino legos borgoñones: fray Juan de Deule y fray Juan de Tisin, además de uno que sí era español, fray Juan Pérez, observante de la Rábida, todos bajo la dirección del benedictino Bernal Boil, miembros de la tripulación de Colón en el

²⁰ Rubial, Antonio. Op. Cit. pág. 56.

²¹ Ídem.

segundo de sus viajes, en 1493. Para 1500, Cisneros se ve ya satisfecho de su labor reformadora y organiza la primera expedición franciscana; además de los franceses que habían acompañado a Colón, se añaden Fray Francisco Ruiz, Fray Juan de Trasierra y fray Juan Robes, todos ellos representantes de la mejor observancia franciscana, disciplinados e instruidos. Ruiz no soportará el clima americano y deberá a volver a España dejando a los restantes la organización de las tareas evangelizadoras. En 1502, les dan alcance, con la tripulación de Nicolás de Ovando y bajo la dirección de un franciscano cercano al Cardenal, fray Alonso de Espinar, diecisiete frailes más procedentes también de la rama reformada del franciscanismo. Esos diecisiete frailes originales fueron los fundadores de la provincia de la Santa Cruz.

La actitud de Colón frente a los evangelizadores exhibe también las tensiones que en su espíritu y en el de muchos de los colonizadores existía sobre las ideas utopistas y la ambición de poder y riquezas; por un lado, su enorme bagaje cultural que le hacía creer no sólo en la posibilidad de realizar las utopías anteriores a su tiempo, sino que lo llevaron a pensar en la posibilidad de haber descubierto la entrada al Jardín del Edén. Sin embargo, veía en los evangelizadores una intromisión en sus facultades de mando y gobierno. No es casual que en la expedición de 1493, los frailes se enfrentaran con Colón por su esclavismo, ni que en el viaje de 1498, el explorador se abstuviera de llevar consigo religiosos. Por otro lado, deben destacarse también las declaraciones que en contra del almirante enderezaron los frailes llegados con Bobadilla en 1500 y, por oposición, que los informes de dichos religiosos influyeran poderosamente en

las instrucciones de la Reina para Nicolás de Ovando en 1501 y 1502 e incluso que los mismos informes fueran determinantes para la redacción de las Leyes de Burgos de 1512.

Así, los reformados iban tratando de impulsar sus ideas utopistas en torno a la organización de los indios. Cuando los visitadores jerónimos llegaron a las Antillas, Fray Pedro Mexía, superior de la provincia de la Santa Cruz, recomendó vehementemente la supresión de la encomienda y la formación de pueblos de indios sujetos a la corona sólo por el pago de tributos.²² Por su parte, fray Cristóbal del Río, comisario general de los franciscanos en las Antillas, otro reformado, criticaba también el sistema de la encomienda y propuso que los indios sólo tuvieran trato con los frailes, esto es, que se les liberara de las tensiones internas del proceso de occidentalización, aproximándolos sólo a las formas más humanitarias de trato, a las más ideologizadas y, por lo tanto a las más utópicas. Resulta interesante el experimento que promovió el propio Cristóbal del Río, el de emprender la evangelización sin conquista previa, situación que luego los jesuitas explorarían en el Paraguay; asimismo, establecieron pueblos de indios sobre las ideas lascasianas en las costas de lo que hoy es Venezuela. A partir de 1516, Cisneros había hecho completamente suyo el proyecto de la evangelización sin conquista y sus fundaciones de indios; pero hay que hacer notar que la concepción del Nuevo Mundo, como una tierra donde era factible reiniciar la humanidad, en el más utópico y prístino de los sentidos, no fuera un patrimonio exclusivamente ibérico, de ahí que Cisneros obtenga el capital humano necesario

²² Rubial, Antonio. Op.cit. pág. 59.

no en España sino en en el Capítulo General de Rouen de ese mismo año. Se le asignaron catorce mojes, trece de ellos franceses de los cuales sólo seis llegaron a Cumaná para coadyuvar con sus colegas que ya se encontraban ahí.²³

El mecanismo que los frailes utilizaron para realizar su proceso civilizador y occidentalizador se llamó “reducciones” y estaba basado, con algunas adaptaciones según la región donde se aplicara, en el proyecto original de Las Casas. Estos pueblos comunales de indios contaban con escuelas que enseñaban la religión pero también artes, lectura y escritura, a los indígenas en general y con atención especial a los hijos de los caciques, éste fue el primer modelo de los Colegios que se abrirían posteriormente en territorio mesoamericano, como el de Santiago Tlaltelolco, el proyecto incluía también instituciones sanitarias como el Hospital de San Nicolás de Santo Domingo, fundado en colaboración con Ovando.

A diferencia de otros sectores de la Iglesia, Cisneros estaba influido y participaba activamente del movimiento renacentista; en cierta forma, influido por los utopistas y por el propio Erasmo, buscaba combatir la herencia de la Edad Media, recuperando el humanismo clásico y enriqueciéndolo con el pensamiento cristiano; en el ámbito de la Iglesia española, este movimiento recibió el nombre de *Philophia Crhisti*.

Si había ya toda una tradición histórica y hasta mitológica sobre el sentido edénico y utópico de América, el sentimiento se renovó con los humanistas que veían el campo abierto para crear una sociedad perfecta; hombres como Erasmo

²³ Rubial, Antonio. Op.cit. Pág. 60.

de Rotterdam, Thomas Moore, Luis Vives, Alfonso y Juan de Valdés, en los que se confundía en ánimo reformista, la estética renacentista y el humanismo filosófico.

Joaquín Xirau, definió la *Philosophia Crhisti*, de la siguiente forma:

La Filosofía de Cristo tenía como motor un sentido de responsabilidad ante el hundimiento que amenazaba la cultura occidental. Era necesario encontrar una fórmula que integrara las conquistas de la libertad con las antiguas tradiciones y diera a la civilización cristiana la capacidad para amoldarse a todas las posibilidades que la edad nueva le proponía.²⁴

Desde luego, en el núcleo de la *Philosophia Christi*, estaba no sólo el mensaje evangélico depurado de los excesos del escolasticismo y de la patristica sino que volvía al estudio primigenio de la Escritura. Es muy probable que la presencia de la tierra inédita alentara estos estudios de modo que la promesa del nuevo continente sirviera de catalizador y pretexto para irrumpir en la rancia tradición católica fijando nuevos paradigmas; debe considerarse que esta opción única, volvía a los religiosos a la condición de los apóstoles para los cuales todo el mundo había sido página en blanco para convertir a los hombres a la fe católica; pero no sólo eso, sino que la cauda de pensamiento social construido en los últimos años del siglo XV y principios del XVI, les autorizaba a pensar en la

²⁴ Xirau, Joaquín. "Humanismo español", en Cuadernos Americanos, vol. I. Núm. I. Pp. 140 y ss. Cfr. Rubial, Antonio. Op.cit. Pág. 67.

construcción de modelos sociales más justos y mejor adaptados a la doctrina católica.

El pensamiento erasmista, presente en la *Philosophia Christi*, no sólo era operativo, sino también ético; en su pensamiento, adoptado por Cisneros y por los evangelizadores americanos, era fundamental renovar la religión purificándola de los adornos y complicaciones escolásticas y acercar al hombre a Dios en su relación directa, disminuyendo las cargas rituales y el intermediarismo de los ministros. Se trataba pues, de volver el catolicismo una experiencia viva, existencial si se acepta el anacronismo. De ahí, la combatividad de los misioneros y la pasión que mostraron en la construcción de sus propios modelos sociales.

Erasmus había puesto en la mira de sus ácidos ataques a los monjes, particularmente los de la Claustra, les criticaba su venalidad, su falsedad y su falta de fe; sus críticas se decantaban en formas como la siguiente, rescatada por Bataillon y compartida por Rubial:

¿No está claro que vemos no sólo los clérigos pero hartos religiosos cuya orden es harto estrecha, poner la cumbre de su religión en ciertas determinadas ceremonias, o en la orden de tantos o tales salmos, o en el trabajo o ejercicio de los cuerpos? A los cuales si alguno quiere bien escudriñar y preguntarles algo de las cosas espirituales, por maravilla hallará algunos pocos que estén fuera de las cosas de la carne.²⁵

²⁵ Bataillon, Marcel. Erasmo y España. FCE. México. 1982. Pág. 111.

A Erasmo le parecía que las órdenes religiosas se habían convertido en un lastre para la Iglesia y que, de no reformarse, era mejor suprimirlas. Para él, cualquier laico podía ser mejor religioso que un monje. Sus críticas alcanzaban a algunos de sus más fervientes seguidores: los franciscanos. El de Rotterdam consideraba que la costumbre de mendigar y no trabajar era indigno del hombre, no digamos del religioso, sino del ser humano dotado para ganarse el sustento con su trabajo. Sin embargo, Erasmo sabía distinguir a los verdaderos cristianos entre los cuales incluía a los franciscanos reformados y valoraba en ellos el comportarse de manera coherente con lo que predicaban.

Desde luego, afirmaciones así le valieron al erasmismo que algunos de sus principales defensores y promotores se contaran entre los franciscanos reformados, así como entre sus principales detractores, los de la Claustra. De hecho, un buen número de los argumentos que los reformados echaban en cara a los conventuales, provenían de los textos de Erasmo y se resumían en el principio *Monacatos non es pietas*. Tal vez por el debate de los franciscanos o por las pasiones que levantaba, el hecho es que el erasmismo se convirtió en uno de los modelos intelectuales españoles que tuvo repercusiones hasta el siglo XX.

Junto al erasmismo, movimientos como la reforma cisneriana y el iluminismo habían generado estilos de pensamiento como el evangelismo, el misticismo y el mesianismo, que confluían todos en posturas utopísticas sobre el hombre y sobre la sociedad posible a construirse en América. Sin embargo, estos movimientos por sí mismos poco o nada hubieran podido hacer sin el impulso ideológico que representó la *Philosophia Christi*, con esta forma de pensar, no sólo

se elevaba el nivel intelectual de los religiosos, sino que se acercaba el pensamiento humanista, por su intermedio, a sectores de la población que necesitaban también nuevos alicientes intelectuales para comprender el conflictivo y revolucionado mundo que vivían. Alcalá fue la cuna de la mayoría de los erasmistas españoles y, por lo tanto de los humanistas que habrían de dar rostro y sentido a los primeros intentos de formación de sociedades en América.

Los primeros evangelizadores de la Nueva España, pertenecían a grupos selectos, por su vocación y por su preparación. No debe perderse de vista que gran parte de las razones de la reforma franciscana estriban en el mesianismo que entonces se vivía en la orden; concurrían en este fenómeno el final de la reconquista, el sueño de la unidad cristiana promovido por la corona y el anhelo de conversión de judíos y musulmanes que este sueño incitaba. En el fondo, el mesianismo es también un utopismo que, sin embargo, había tomado dos vertientes dentro del franciscanismo. Por una parte, los herederos de cátaros y abilgenses que habían encontrado abrigo entre los franciscanos, exploraban un mesianismo fatalista que combinaba elementos del Apocalipsis con el mesianismo temporal judaizante, es decir, que veía la inminente destrucción de la religión institucionalizada, la fundación de una nueva Iglesia santificada por el sufrimiento, la aparición de un Mesías humano y la construcción de una Jerusalén terrenal que, en no pocas ocasiones se situaba en América; este grupo se oponía y combatía a Cisneros a quien veían como un retardador de los fenómenos místicos que necesariamente habrían de sucederse.²⁶ Por otra parte, la

²⁶ Cfr. Rubial, Antonio. Op. Cit. Págs 72 -73.

mayoría de los reformados tenían también pensamientos mesiánicos, pero a diferencia de sus detractores, veían en Cisneros al guía ideal para preparar la Iglesia para su ingreso en una nueva era de felicidad y salvación en la que América sí jugaba un lugar central. No olvida Rubial, mencionar el profetismo de Charles de Bouvelles, quien había predicho el advenimiento de una Iglesia reformada por apóstoles espirituales, hombres santos y dedicados a la conversión del Islam luego de la victoria de Orán. Así el mesianismo, como utopía, venía inscrito en el pensamiento de los primeros evangelizadores de la América continental por cuanto España se sentía llamada a ser la defensora de la fe y la propagadora de la religión y por cuanto su humanismo erasmista no podía dejarlos indiferentes ante la situación que vivían los indígenas americanos.

Debe también destacarse que este sentido utopista no era sólo una creencia, pues el humanismo que practicaban estaba íntimamente relacionado con la promoción de la cultura de lo escrito como no se había visto desde la invención de la imprenta. Si bien el trabajo más fuerte de la Universidad de Alcalá consistía en trabajos de alta erudición, también es verdad que realizaron un esfuerzo de divulgación de grandes dimensiones editando obras como *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el *Poema Vita Christi* por coplas de Íñigo de Mendoza y una pequeña multitud de obras místicas y manuales espirituales de la autoría de Cisneros y también ediciones populares de los evangelios y las epístolas en romance. El resultado fue una primera familiarización de los españoles con las Escrituras.

Con los años, en la medida que la colonización llenaba los espacios de la vida y la geografía americana, la evangelización fue cediendo su lugar a la institucionalización de la religión; nuevos hombres y nuevos gobiernos habrían de dar por cerrado el capítulo de las primeras utopías latinoamericanistas pero, al mismo tiempo habrían de crear otras, unas nuevas que irían desde la búsqueda de la identidad de cada pueblo hasta la idea de una gran nación latinoamericana; en el fondo, los descubridores, los conquistadores y los evangelizadores habrían ya traspasado la semilla del utopismo de la mitología europea a su nueva sede americana.

EPÍLOGO

EL MUNDO QUE PUDO HABER SIDO

En el crisol de la historia se prepara para América una herencia incalculable... Lo que ha de salir no será oriental ni occidental, sino amplia y totalmente humano. De nosotros, de nuestros sucesores más bien, dependerá el que ello, por comodidad de expresión, pueda llamarse, en la historia, americano.

*Alfonso Reyes
Notas sobre la inteligencia americana*

América nació como un sueño antes de ser América. Un sueño en el que la cultura occidental depositó sus mejores esperanzas, las de un mundo por crearse, un lugar de armonía y felicidad en el que las instituciones fueran creadas para servir al hombre y donde las brutales diferencias que la historia había creado en Europa no fueran calcadas a la nueva realidad. Cuando vemos la situación de la sociedad latinoamericana nos avenimos a pensar que tal vez, que seguramente aquél impulso habría fracasado, pero en realidad, la utopía sólo se explica en un sentido pedagógico, así lo entendieron los primeros europeos que participaron en la occidentalización de América. Quisieron fundar una nueva sociedad que en mucho los superaba tanto en el tiempo como en impulso y se contentaron con crear las bases para que nuevas generaciones de americanos pudieran seguir construyendo nuevas utopías que tiraran de nuestra cultura hacia adelante.

A diferencia de otros lugares del orbe, América necesita de las utopías para construir su mañana. Los americanos nacimos como la esperanza de un mundo que pudo haber sido y en ello llevamos nuestra fatalidad y nuestro deseo. Por eso, toleramos a grados a veces infamantes el engaño de los políticos y los reveses

de la historia, por eso nuestras constituciones son declaraciones de principios y programas siempre por hacer, además de textos operativos de la política y la convivencia pública.

Al acercarnos a la forma en que el pensamiento utopista permeó la acción de conquistadores, colonizadores y evangelizadores, queremos retratar la impronta que quedó en el pensamiento político de nuestro continente, que explica su lucha de siglos por la identidad, tanto cultural como jurídica y política y entramos, con métodos heterodoxos pero eficaces a la puerta del Derecho para conocerlo en la acepción totalizadora de su ser, la de presentarse como un complejo producto cultural hijo de su tiempo y de las esperanzas de los miembros de su sociedad.

Abordar las instituciones políticas y jurídicas no sólo como conjuntos de normas articuladas, sino como manifestaciones de una cultura reporta, en lo inmediato ciertos beneficios; permite comprender los mecanismos creativos, el margen de obediencia debida y la imposibilidad de cumplimiento de algunas normas; representa, en términos de Paul Kahan, la posibilidad de explorar no sólo las causas y las razones de las normas, sino sus propios procesos creativos, su dinámica y su potencialidad.

Las normas que dieron vida a la occidentalización de América, reflejan la profunda tensión que vivieron sus protagonistas, divididos entre quienes querían ver cumplida la utopía y quienes sólo querían enriquecerse en el corto plazo; reflejan, en el espejo de la alteridad, su visión del hombre en el contexto del mundo, reflejan la lucha intensa de una Nación, la española, por salir de la edad

media e ingresar en el renacimiento a despecho de sus tradiciones pero también a la altura de sus esperanzas.

A veces, pensar en razón de los proyectos utopísticos la historia latinoamericana es un tanto ver la historia de nuestras derrotas, un martirologio político y jurídico y, sin embargo, por su propia naturaleza la utopía no es sujeto de fracaso ni de éxito, es siempre un motor de movimiento perpetuo. Autores como Rafael Fauquié, analizando las utopías en Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, propone la utopía que nace con la independencia de los Estados Unidos y también la de la fundación de América Latina, se pregunta si ambas utopías se frustraron, y es probable que así haya sido y, sin embargo, siguen funcionando como un lugar a dónde llegar y un anhelo constante que unifica voluntades que son, como quiere el propio Kahan, una de las dos razones de la norma jurídica: el consenso y la racionalidad.

La gran utopía latinoamericana es, y seguirá siendo, la justicia. De ahí que nuestras luchas - las triunfantes y las fracasadas - tengan siempre este horizonte, pero también se trata de un problema cultural de fondo que, si pasa desapercibido para quienes crean y estudian las normas, deja de ser principio orientador; éste es la antinomia entre lo universal y lo local, entre lo occidental y lo latinoamericano. Para Alfonso Reyes, esta preocupación parece permear todo nuestro desarrollo cultural, como si decantándonos por lo universal perdiéramos lo que tenemos propio y que nos identifica, como si encerrándonos en nuestro yo cercano, perdiéramos el derecho a ser occidentales. Sin embargo, si observamos el proceso de la conquista y la colonización como un proceso de

occidentalización que, en efecto fue triunfante, podemos entender a Latinoamérica como una parcela más de lo occidental y nuestras normas jurídico constitucionales como manifestaciones de un pueblo que en el lenguaje de la occidentalidad encontró la manera de atacar y defender sus peculiaridades.

El propio termino utopía es objeto de debate y estudio; en realidad refleja una construcción ideal sobre el diseño de sociedades; refleja anhelos largamente acariciados por las comunidades y la visión del futuro que suple las carencias de quienes integran la comunidad. Existe una confusión evidente entre los distintos modos de comprender la palabra utopía; principalmente el literario, pero también el histórico; optando por el primero nos referimos a un género literario de ficción que ubica los hechos en una sociedad perfecta o antitética, en un lugar que no necesariamente se puede identificar; en cuanto al uso de la palabra en el sentido histórico, nos referimos a un género particular de los estudios políticos del renacimiento, entre los que figuran las obras de Thomas Moore y Tomasso Campanella; sin embargo, volviendo a Alfonso Reyes, la literatura funciona como un género ancilar, es decir como un puente entre disciplinas; en realidad la utopía es un género reflexivo, social, político y literario que ha estado vigente, desde la edad media hasta nuestros días y que es un termómetro de las ideas y aspiraciones políticas de cada tiempo. Al ensayar la lectura de las utopías de cada época nos permitimos encontrar causas profundas para las normas jurídicas y para las prácticas judiciales deseables en cada época.

Resulta complejo plantearse la evaluación de un trabajo que versa sobre utopías, sobre todo por lo inasible que puede llegar a ser el término que, en el

momento que se hace interactuar con la realidad o se hace constar en textos de observancia obligatoria, desaparece o se desnaturaliza; se puede afirmar, sin embargo, que se han probado algunos extremos; primero, que es posible enfrentar el análisis de lo jurídico político del modo en que se tratan otros fenómenos culturales y que, en la base de todo sistema jurídico se encuentran razones extrajurídicas que transitan de la ideología dominante o marginal hasta el imaginario colectivo constituyendo la identidad de las sociedades; por otra parte, aplicando ese principio a un momento histórico determinado, pueden identificarse patrones de comportamiento social que, necesariamente, habrán de transitar hacia los ordenamientos jurídicos en la medida que van logrando satisfacer las necesidades que plantea Kahan en su análisis cultural del Derecho: consenso y racionalidad.

Por cuanto hace a la influencia de las utopías en el descubrimiento de América y su posterior proceso de occidentalización puede apreciarse que dicho proceso estuvo animado, desde antes de su realización por una serie de ideas y percepciones que influyeron en el comportamiento de sus actores principales; primero por cuanto eran parte fundamental de su imaginario colectivo, como por que guardaban la esperanza de que los mitos creados y acariciados durante cientos de años encerrarán realidades factibles y susceptibles de ser construidas y mantenidas; por otra parte, debe hacerse notar que tanto en su vertiente militar como religiosa, la conquista y occidentalización de América no pierde su carácter utópico y que la mayor parte de las normas jurídicas expedidas para regular el hecho son principalmente correctoras de los excesos cometidos por algunos y

que alejaban la misión en América de un ideario original encarnado en aspectos utopistas.

Habría que probar, todavía en sucesivos trabajos, que dicha influencia, como lo creo, haya sido de tal magnitud para seguir inspirando y alentando la vida intelectual, jurídica y política del continente durante los cinco siglos posteriores; existe, sin embargo, un asomo en ese aspecto en el ensayo abocado a estudiar la creación de utopías en lengua castellana y en el ámbito latinoamericano. Es probable también, que ciertos rasgos utopistas puedan ser seguidos todavía en la península ibérica, con lo que habría que expandir las investigaciones futuras más allá del campo latinoamericano para plantearlo en términos de hispanidad o de herencia ibérica; hechos como la II República española son asomos de probabilidad de esta afirmación. Cabe pensar si en ese hecho histórico no habría también mucho de la idea de los filósofos en el poder como lo plantearon algunos griegos o en la afirmación, inocente pero profunda, de que la libertad y la educación son suficientes para hacer buenos a los hombres. Personalmente así lo creo.

Más allá de cuanto pudiera desearse o de lo que hubiera sido placentero encontrar, me parece que existe un trasfondo esperanzador en la idea de que exista un rescoldo utopístico en la cultura política latinoamericana, como si quinientos años de historia contra los dos mil de Europa, nos autorizaran a ser todavía una sociedad joven, adolescente en términos planetarios. Pero eso es motivo de una obra literaria y no de una con anhelos de filosofía del derecho.

Por último, habría también qué decir, que parece evidente un constante retornar a las ideas originales en el campo de las ideas políticas latinoamericanas; no a un pasado real, sino a uno utópico y enriquecido por la memoria y el imaginario, un pasado de inocencia donde los pueblos originarios vivieron en armonía, como en una edad dorada, y quienes llegaron de Europa buscaban una tierra de libertad para construir sus utopías; la simbología, el discurso y la ideología que aparece en momentos tan distintos como el liberalismo decimonónico o en las guerrillas marxistas de mediados del siglo XX y hasta el sandinismo revolucionario, nos permiten pensar que ese querer retornar a un pasado más imaginario que real son huellas de ese utopismo originario del cual vienen nuestras primeras instituciones.

Se ha dicho no pocas veces del carácter mesiánico de la política latinoamericana; de su anhelo del hombre fuerte y a veces, a despecho nuestro, del dictador paternal; no obstante, parece que podemos ofrecer otra lectura, tal y como acontece con los primeros municipios americanos o con el deseo permanente de hacer lo éticamente correcto en momentos críticos de la conquista violenta y es que la idea de predestinación de la región como tierra apta para los experimentos utópicos, nos hace anhelar permanentemente un futuro inmediato más allá de lo que nuestras propias fuerzas nos autorizan; de ahí, que las promesas de la política regional puedan ser desmesuradas, que el tiempo de nuestra vida pública no siempre coincida con el tiempo de nuestras sociedades y de que nos entreguemos con tal pasión a las transformaciones sociales aún cuando es evidente que se tratan de obras perdidas. Mitos culturales

como la martirización del héroe en nuestro continente, o la promesa de una futura revolución que palpita en los actos cotidianos de la vida de nuestras naciones pueden ser también interpretados en ese sentido. Todo esto deberá ser materia de examen en otros trabajos; creo que un primer paso positivo ha sido poner a descubierto el discurso utopista en el momento que nacimos como grupo humano complejo, por sus raíces y por sus esperanzas, en la escena histórica mundial.

Sin embargo, acaso lo que considero más importante y que tal vez sea el intento de contribución que encierran éstas páginas, el reconciliar las disciplinas de la humanística, abriendo diálogos entre dos formas de pensar y entender, entre lo literario y lo jurídico, entre lo político y lo humano.

Ciudad Universitaria, México

Invierno 2008 - 2009.

**BIBLIOGRAFÍA IMPRESA Y
ELECTRÓNICA**

- Barreda, Gabino. *Estudios*. Prólogo y selección de fuentes José Mares. UNAM. Biblioteca del Estudiante Universitario. México 1992
- Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente*. Taurus. Madrid. 2005.
- Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. México. 1997.
- _____. *América*. Anagrama. Barcelona. 1987.
- Brading, David. *Orígenes del nacionalismo mexicano*. Era. México. 1988.
- Campobello, Nellie. *Las manos de mamá*. En Antonio Castro Leal, Castro Leal, Antonio. *La novela de la Revolución Mexicana*. Aguilar. México. 1998.
- Cardenal, Ernesto. *Las ínsulas extrañas*. FCE. México. 2003.
- Carey, John. *The Faber Book of Utopías*. Faber and Faber. Londres. 1999.
- Carpentier, Jean. Lebrun, François. Dirs. *Breve Historia de Europa*. Alianza. Madrid. 1998.
- Castro Leal, Antonio. *La novela de la Revolución Mexicana*. Aguilar. México. 1998.
- Castro, Fidel. *La Historia me absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975.
- Chavero, Alfredo. *Historia Antigua y de la conquista*. En Riva Palacio Vicente. *México a través de los Siglos*. Editorial Cumbre. México. Edición facsimilar. 1977.
- Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México. 1993.
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui. Espasa Calpe. Madrid. 1986.

- Coupland, Douglas. *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*. St. Martin's Press. New York. 1992.
- Curiel, Fernando. *Ateneo de la Juventud (A – Z)*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2001.
- Duby, Georges. *Historia de la vida privada*. Tomo 3, Del Renacimiento a la Ilustración. Taurus. Madrid. 1993.
- Estrada, Isabel. Middlebury College. *Victimismo y violencia en la ficción de la Generación X*. <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v06/estrada.html>.
- Fabela, Isidro. “*Política exterior de los Estados Unidos*”. Mundo Libre. México. 1943.
- Fell, Claude. Ed. *La amistad en el dolor. Correspondencia entre José Vasconcelos y Alfonso Reyes. 1916 – 1959*. El Colegio Nacional. México. 1995
- Frost, Elsa Cecilia, *Historia de Dios en las Indias*. Tusquets. México. 2002.
- Fuentes, Carlos. *La región más transparente*. FCE. México. 1993.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Espasa Calpe. Madrid. 1988.
- Gonzalez Porto Bompiani. *Diccionario de Autores*. Tomo II. Montaner y Simón. Barcelona. 1973
- Guevara, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. En *Obras Completas de Ernesto Che Guevara*. Tomo I. *Escritos y discursos*. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. La Habana. 1972.
- Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza. México. 1994.
- Hart, John M. *El anarquismo y la clase obrera mexicana*. Siglo XXI. México. 1980.

- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. Junta de Andalucía. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2002.
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610 - 1670*. FCE. México. 1980
- Kolakowsky, Leszek. *La modernidad siempre a prueba*. Vuelta. México. 1990.
- Las Revistas Literarias de México*, México. INBA, Departamento De Literatura, 1963.
- Mancisidor, José. *Historia de la Revolución mexicana*. Costa Amic Editoriales, México. 1983.
- Martí, José. *Nuestra América*, en *Nuestra América*. Obras Completas de José Martí, vol. 6. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1963.
- _____. *Versos sencillos* en Obras completas de José Martí. Vol. 16. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1964.
- Méndez García, Dulce María. Et.al. Compiladora. *Derechos Humanos. Testimonios de cinco siglos*. CNDH. México. 1991.
- Moore, Thomas. *Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. FCE. México. 1991.
- Onetti, Juan Carlos. *Juntacadáveres*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- Pascual Buxó, José. *La cultura literaria en la América virreinal*. UNAM. México. 1996
- Picón Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia*. FCE. México. 1978
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Espasa Calpe. Madrid. 1992. Pág. 2053.
- Reyes, Alfonso. *El presentimiento de América*. En *Alfonso Reyes, Vocación de América*, antología, con prólogo y selección de Víctor Díaz Arciniega. FCE. México.

_____. *Palabras sobre la nación argentina*. En Norte y Sur. Ed. Leyenda. México. 1944.

Rivera Rodas, Óscar. *Discurso del saber el creer sobre "el Nuevo Mundo"*, en Pascual Buxó, José. *La cultura literaria en la América virreinal*. UNAM. México. 1996

Sáenz del Castillo, Javier. La leyenda negra sobre el descubrimiento y conquista de América. <http://www.ciudadseva.com/textos/estudios/casas/casas07.htm>

Sarmiento, Domingo F. *Facundo*. Colihue. Buenos Aires. 2001

Serrano Migallón, Fernando. "Con certera visión: Isidro Fabela y su tiempo". Selección, introducción y nota preliminar de Fernando Serrano Migallón. FCE. México. 2000.

_____. *Duras las tierras ajenas*. FCE. México.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. T. I y II. Taurus. Madrid. 1989.

Smart, Donna. *The Shooting Drugs. Prozac and its Generation exposed on the Internet*. P.C. Research. Los Angeles Ca., 2000.

Speer, Albert. *Memorias*. El Acantilado. Barcelona. 2002.

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana*. Porrúa. México. 1986. Libro Primero. Capítulo VII. Edición facsimilar de la de 1723.

Tulgan, Bruce. *Managing Generation X: How to Bring Out the Best in Young Talent*. W.W. Norton & Company. New York. 2000.

Unamuno, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Alianza. Madrid. 2002.

Vargas Llosa, Mario. *Conversación en la Catedral*. Punto de Lectura. Madrid. 2001.

Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Austral. México. 1982.

Vitoria, Francisco. *Relecciones*. Porrúa. México. 1985

Wurtzel, Elizabeth. *Prozac Nation: Young and depressed in America: A memoir*.
Riverhead Books. New York. 1997.