

LA VUELTA DE LOS DÍAS

JAMES LAUGHLIN (1914-1997)

ELIOT WEINBERGER



Cualquier consideración de James Laughlin y de *New Directions* debe empezar con *La Lista*: una lista cuya enunciación es entumecedora, abrumadora en conjunto y sorprendente en sus detalles. *New Directions* fue la editorial —y casi siempre la primera editorial en los Estados Unidos— de Apollinaire, Djuna Barnes, Bei Dao, Borges, Paul Bowles, Brathwaite, Brecht, Camus, Cela, Céline, Cendrars, Char, Cocteau, Dahlberg, Daumal, Durrell, Eluard, Endo, García Lorca, Hawkes, Hesse, Huidobro, Isherwood, Jarry, Joyce, Kafka, Lautréamont, Merton, Michaux, Henry Miller, Mishima, Montale, Nabokov, Neruda, Parra, Pasternak, Paz, Queneau, Raja Rao, Reverdy, Rilke, Rimbaud, Sartre, Sebald, Supervielle, Svevo, Tabucchi, Dylan Thomas, Ungaretti, Valéry, Vittorini, Nathanael West y Tennessee Williams. En una época en que estuvieron medio olvidados —hoy parece increíble— ND mantuvo en circulación a Henry James, F. Scott Fitzgerald, Evelyn Waugh, E.M. Forster, William Faulkner. Durante décadas las únicas ediciones de Baudelaire y Rimbaud fueron las suyas. Y *New Directions* fue

y sigue siendo la Estación Central para la poesía norteamericana de vanguardia: Pound, Williams, H.D., Rexroth, Patchen, Oppen, Reznikoff, Olson, Duncan, Creeley, Snyder, Levertov, Ferlinghetti, Corso, McClure, Rothenberg, Antin, y para una nueva generación representada por Michael Palmer, Susan Howe, Forrest Gander. Laughlin fue más que el mayor editor norteamericano del siglo XX; su editorial fue el siglo XX.

Todo escritor tiene una historia de conversión —“el libro que hizo que quisiera convertirme en escritor”— y en el caso de casi todos los escritores que conozco, ese libro fue publicado por ND: *America*, *Nausea*, *Nightwood*, *A Season in Hell*, entre ellos, y aun *A Coney Island of the Mind*. Pertenezco a la última generación que alcanzó la madurez antes de la marea de sobreproducción de todas las cosas. En mi adolescencia, las cubiertas fotográficas en blanco y negro de los libros de *New Directions* eran inconfundibles en los anaqueles de las librerías y compraba cualquiera sabiendo que, si *New Directions* lo había publicado, habría que leerlo.

Suele atribuirse el éxito de

Laughlin a su riqueza, pero las cosas no son tan simples. Claro que era heredero de una fortuna del acero: el enorme letrero de Jones & Laughlin dominaba las colinas de Pittsburgh. En una entrevista de hace unos años, Laughlin mencionó al paso que el día que se graduó en Harvard en 1936 su padre le dio cien mil dólares para que se iniciara en el mundo. (Mis padres, en 1936, tenían ambos buenos empleos, vivían modestamente una vida de clase media, y su ingreso combinado era dos mil dólares al año). El joven Laughlin, alto, apuesto, atlético y extremadamente rico, podría haberse convertido fácilmente en un playboy. En realidad, se convirtió en un playboy, pero un playboy devoto de la literatura.

Hay que entender de qué medio provenía Laughlin: los barones del acero de Pittsburgh; los Mellon, los Carnegie, los Frick. Presbiterianos escoceses que contaban cada centavo mientras gastaban millones. Andrew Carnegie articuló su filosofía en un libro de título inapreciable: *El Evangelio de la Riqueza*, una combinación de paternalismo y caridad. La riqueza no era para el disfrute personal, sino para tenerla “en depósito” y distribuirla según la sabiduría del hombre que había sido lo bastante inteligente para ganarla. Esto quería decir, por una parte, que los Mellon, los Carnegie y los Frick eran generosos al financiar las Universidades, Fundaciones, Museos, Salas de Conciertos y Hospitales que todavía llevan sus nombres. Por la otra, que podían ser despiadados cuando sus metafóricos hijos se revelaban, reprimien-

do abiertamente a los huelguistas y mandando asesinar a los líderes de las fundiciones de acero.

Laughlin nunca pagó porque mataran a ningún escritor —ni siquiera un reseñista— pero sí dedicó su fortuna a buenas obras. Aparte de él, pocos ricos herederos se han involucrado en aventuras editoriales, y todas ellas tuvieron muy corta vida o se transformaron rápidamente en empresas comerciales. El dinero suele desperdiciarse en los ricos.

Laughlin no sólo dedicó su vida a la ocupación poco vistosa de hacer libros; además, y casi excepcionalmente, no puso su nombre a su editorial. Su único signo de propia monumentalización fue una pequeña línea que aparecía en la página legal de cada libro, con una extraña preposición: "Los libros de New Directions se publican para James Laughlin". No por: para. Era un guiño al legado de Andrew Carnegie.

Su riqueza pudo haberlo llevado a una larga lista de mediocridades. Si no lo hizo fue debido no sólo a su evidente perspicacia literaria, sino a su compromiso con la modernidad y lo "nuevo", a su conocimiento —hoy extinto entre los editores norteamericanos— de varias lenguas europeas, y su disposición a escuchar a los escritores (no a los críticos, reseñistas, agentes y murmuradores) en la búsqueda de nuevos escritores. La vida de Laughlin es un cruce de caminos. Su profesor de clásicos en la preparatoria, Dudley Fitts, lo puso en contacto con Pound, quien lo llevó a W. C. Williams, quien lo llevó a Nathaniel West. Pound condujo a Henry Miller que condujo al *Siddhartha* de Hesse, el campanazo que sustentó a docenas de poetas oscuros. Williams condujo a Rexroth que condujo a Snyder que condujo a Bei Dao; Dame Sitwell a Dylan Thomas; Eliot a Djuna Barnes; Tennessee Williams a Paul Bowles.

Era, ante todo, un creyente

fundamentalista en el dicho de Pound de que a un escritor le toma por lo menos veinte años ser reconocido. (Hoy son o veinte minutos, o cuarenta años). Mientras otros editores tratan sus títulos como pescado fresco, New Directions ha sido el único que ha mantenido casi todos sus libros en circulación durante décadas. Fue otra herencia olvidada del capitalismo del siglo XIX —la idea de la inversión a largo plazo— y al cabo fue redituable. La extraña jerigonza de ayer está en el examen final de hoy.

Ni grande ni pequeña, New Directions sobrevive como la última editorial literaria independiente importante de los Estados Unidos, y la única lucrativa que conozco que nunca ha publicado un libro para ganar dinero. Pero gana dinero. ND es una lección que nadie ha aprendido, la tortuga que hace camino pasando ante las ruinas de contratos multimillonarios y campañas de publicidad de libros que sólo unos cuantos quieren hoy y nadie querrá mañana.

Pound le dijo al Laughlin de 20 años que nunca sería poeta, y que debería hacer algo útil, como ser editor. Pound —que tenía normalmente una capacidad extraordinaria para descubrir escritores jóvenes— estaba tan equivocado en este caso que puede sospecharse que haya actuado en su propio interés. Laughlin continuó escribiendo, pero durante casi toda su vida lo hizo a medias en secreto. Sólo en los últimos años empezó a publicar con regularidad lo que se convertiría en una pequeña montaña de poemas, ensayos, memorias y relatos.

En su poesía desarrolló un lenguaje directo y sin adornos aprendido en los griegos y los latinos, y en Williams y Rexroth. Inventó la única forma prosódica nueva en la poesía americana desde la línea en tres pasos de Williams: cada línea, compuesta en máqui-

na de escribir, no puede tener más de una letra más o menos larga que la anterior. Una idea loca, que funcionó. Junto con Rexroth, fue el autor de poemas largos, narrativos, autobiográficos que permanecen como poesía pura al mismo tiempo que pueden leerse como prosa. Y escribió, siguiendo a sus maestros griegos, latinos y sánscritos, tal vez la única poesía erótica norteamericana ingeniosa de este siglo. (Es curioso que la mejor poesía erótica heterosexual de Estados Unidos haya sido escrita mayormente por hombres y mujeres de edad avanzada.) Ahora que los poetas ya no puedan pedirle a Laughlin que los lea, tal vez empiecen a leerlo a él.

El estilo de su prosa es una combinación extraña y muy entretenida de un erudito que habla en un inglés norteamericano llano, un joyceano adicto a los retruécans y la clase de lenguaje que se oye en las locas comedias de los treinta —la jerga de esos excéntricos de smoking que hablaban a toda velocidad. No hay nada como sus escritos críticos, especialmente ahora que los críticos literarios emplean un lenguaje más propio de los astrofísicos.

Laughlin fue el último veterano norteamericano de la revolución de la palabra, el último con recuerdos personales de todos los maestros del movimiento moderno. Le cambió una llanta al coche de Gertrude Stein, identificó el cadáver de Dylan Thomas en la morgue, le envió zapatillas de ballet a la esposa de Céline después de la guerra, fue salvado de desbarancarse de un risco por la red para cazar mariposas de Nabokov, le pagó al psiquiatra de Schwartz y a los abogados defensores de Pound, sacó a Merton de contrabando del monasterio para ir a beber.

Vivió desde la primera guerra mundial hasta la primera guerra mundial, esos monstruosos ochenta años del planeta en los que los

jóvenes escritores desearían haber vivido. Tenía el "desprecio de sí" de los demasiados altos; podía desaparecer durante meses para ir a esquiar a Alta, el lugar vacacional que fundó; lo obsesionaban los doppelgangers, aunque pocos mortales eran de su talla; sus maneras recordaban extrañamente a George Bush; su biblioteca personal era incomparable y la había leído toda; jugaba golf con James J. Angleton; sentía pasión por la India; era un atleta y un hipondriaco; le

envió a Clinton —a quien llamaba "Risueño"— una copia del ABC de Economía de Pound como regalo inaugural; era ensimismado y generoso, hedonista y depresivo, obstinado y notablemente receptivo. Aquellos a quienes publicó y aquellos a los que no publicó, nunca dejaron de quejarse de él; las ovejas pacían en sus prados de Connecticut.

Traducción de Mercedes Orozco

Carta de Madrid
NOSTALGIANDO CON SUSAN SONTAG

BLAS MATAMORO



Para la edición española de su libro *Styles of Radical Will (Estilos radicales)*, traducción de Eduardo Golligorsky, Alfaguara), Susan Sontag ha escrito un breve posfacio, donde defiende la radicalidad de los años sesenta frente a esta otra, radicalmente conformista década de los noventa. También admite: "Lo que amaba entonces sigo amándolo hoy. Pero los objetos de mi ardor eran más frágiles de lo que imaginaba". Inteligente y honesta, Sontag acepta el decreto de la historia, que nos aleja del pasado como de un amor extinguido. En efecto, seguimos amando lo que amábamos, que es eterno (por eso lo amamos) pero no a quien amábamos, porque es mortal y desaparece con el tiempo.

Me gusta Sontag, aunque no me gusta todo lo que dice. Me gusta más lo que va diciendo, el espectáculo de una inteligencia alerta y preocupada por lo que

quiere bien, sospechosa de sus preferencias. Sus lectores acabamos compartiendo sus vaivenes, pensando con ella, y esto es lo mejor que puede ofrecernos un escritor.

Aparte, hay ciertas complicidades "generacionales" (fea palabra, no hallo otra) que me acercan a Sontag. Edades similares, escape provisional a un final amenazante (cáncer, dictadura militar), memoria de un tiempo compartido en la juvenil parcela de la vida que guarda los necesarios entusiasmos primeros. Es verdad que ella se entusiasma por Bergman y Godard, que a mí siempre me aburrieron, el uno por anticuado y el otro por pseudo-moderno, pero la espera de una gran renovación política y cultural en el mundo del sesenta nos afectó en medidas comparables.

Naturalmente, hay una diferencia de peso, la que va de la Argentina de mi juventud a los

Estados Unidos de la suya. Si rebobino la película, veo un mundo que de bipartito se torna tripartito. Aparece una zona que escapa a la división de la conferencia de Yalta-Postdam, un mundo terciario confusamente agrupado en torno a Nasser, Mao, De Gaulle y —para la ufanía argentina— anunciado por Perón. La astucia de la historia, como siempre, mantenía sus naipes boca abajo. Cuando los descubrió, el resultado fue más bien sorpresivo.

Releídas hoy, las páginas de Sontag sobre Estados Unidos y Vietnam describen otra perspectiva: son el documento de una norteamericana autocompasiva y filial, hija de un país enorme que ella, con involuntaria megalomanía, considera una suerte de Imperio del Mal (más o menos, lo que Ronald Reagan opinará, años más tarde, de la Unión Soviética). Sociedad conservadora y acorralada, máximo exponente de ese cáncer de la historia humana (sic) que es la raza blanca (sic), víctima de su adolescencia prolongada, la civilización norteamericana destruye viejas culturas, rompe el equilibrio ecológico del planeta y pone en peligro la vida misma de la especie. Más o menos, lo que alborozaba a Marx y Engels y terminó entristeciendo patéticamente a los marxistas del sesenta. En términos freudianos (que Sontag recoge): la neurosis de la cultura, el resultado de la historia. Una contradictoria fe en la violencia que se compensa o se desgarran al enfrentarse con su propio e insaciable moralismo.

El entusiasmo de Sontag por el Vietnam que lucha contra los Estados Unidos es la fascinación por esa humanidad sin historia, inocente y puro, ese conglomerado de *bons sauvages* rusionarios que son seres unitarios e ignoran la disociación de nuestra subjetividad (o sea: la base de nuestra vida moral) y carecen de heren-

cia de culpa (es decir: de pecado original). No han caído, están en el Paraíso. Son alegres y sinceros —aunque Sontag no entiende lo que dicen— y la guerra, en vez de fastidiarlos, como a cualquier mortal, los ha hecho más democráticos y civiles, siendo que sus tradiciones resultan fuertemente jerárquicas. En rigor, han vivido casi siempre en guerra: de sus 4 000 años de historia, 2 000 han sido de invasión extranjera y luchas de independencia.

Los vietnamitas son como los judíos: mártires e invulnerables. Se dan el lujo de admirar a sus enemigos y mirarlos si caen prisioneros. Tal vez, sin saberlo claramente, cumplen la parábola de la humillación y la renuncia, la cristiana parábola de la purificación. Quizá Sontag sea mucho más cristiana de lo que se cree, y esa admiración por la víctima le venga de la figura cimera del cristianismo, un Dios encarnado y escarnecido en la tortura de la cruz. Heroicos y marciales, los vietnamitas de Sontag son una suerte de guerrilleros de un Cristo invisible, el pueblo redimido por el comunismo, nueva Encarnación, esta vez colectiva.

No obstante su deslumbramiento, Sontag percibe algunas desazones: hay tiendas para extranjeros y altos funcionarios; ella banquetea con sus guías y anda en coche con chofer en medio de una población pobremente vestida y alimentada; sabe que troskistas y pequeños propietarios han sido exterminados bajo los retratos de Stalin; los periódicos locales le merecen abominación. En fin: la tratan como si fuera una

niña y no pudiera dejar de serlo, sometida siempre a una supervisión benévola.

Pero la paradoja fuerte de su viaje a Hanoi es que no le gustaría vivir en ese país admirable, donde la mayoría ha mejorado su vida y la minoría a la que Sontag pertenece, se vería empobrecida por la uniformidad igualitaria. Ella necesita variedad e ironía, dos cosas que el comunismo prohíbe, porque ha hallado la forma definitiva de la vida excelente: austera, casta, disciplinada, homogénea, libre de dudas y disidencias. "Los voraces hábitos de mi espíritu impiden que me sienta cómoda con lo que más admiro (...) y me unen sólidamente a lo que condeno".

Agobiante y monocromático, el Vietnam que seduce a Sontag no es su país. Es el Reino del Bien y Sontag pertenece al Reino de la Cultura, que lo es del Pecado. En efecto, la escisión lleva a la distinción y la posibilidad de cometer malos actos. El placer de disfrutar los bienes de la cultura es, finalmente, malo, porque es precisamente placentero. La bondad surge de la abstención y el dolor. ¿Cómo conciliar estas oposiciones? Sontag propone una fórmula transitoria que no deja de ser una expresión de júbilo, o sea de aquiescencia: la comfortable distancia solidaria que aprueba el Reino del Bien desde el Reino de la Cultura.

Desde luego, los años han pasado y el ser amado ha envejecido y muerto. Los soldados norteamericanos que pelearon en Vietnam vuelven a las tabernas de Hanoi donde los atienden sus antiguos

enemigos, convertidos en emprendedores *yuppies*. Pero el objeto del amor sigue allí, incólume, en el Paraíso de la unidad anterior a la historia.

La parábola de Sontag, descrita por ella misma con sincera lucidez, es la de muchas inteligencias modernas, que sospechan de su propia modernidad. ¿No habrá sido un gigantesco error modernizar al mundo, abrir la caja de Pandora del desarrollo indefinido, investigar la naturaleza en vez de dejarla dormitar su equilibrada rutina, cultivar la duda en la escisión del ser y la conciencia? ¿No será mejor "ser vietnamita", ir con alegría al heroico sacrificio y vivir en la obediencia estoica del soldado?

En ese sentido, las devociones paralelas de Sontag —Godard, Bergman, Barthes, Artaud, la vanguardia pop, la contestación antiburguesa— resultan igualmente pecaminosas, hijas de la infinita escisión que llamamos inteligencia y que no soporta la repetición y la ignorancia propias del campesino sencillo y paciente, que se sabe habitante de un tiempo cíclico ya instalado en la eternidad. Nosotros, los jóvenes del sesenta y los maduritos del noventa, nos sabemos modernos, es decir históricos, efímeros, transitivos y, ahora, también transaccionales.

¿Dónde estarán hoy la unidad, el ser, la inocencia y la alegre disciplina de las guerras de liberación? ¿Lucharon aquellos esforzados campesinos vietnamitas para llegar a la globalización de la aldea planetaria y las sórdidas peleas del mercado internacional? ◀

Estampas de Liliput
LOS SALVAJES DE LAHONTAN

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO



En el año de 1703 apareció en Francia un librito titulado *Diálogos del Barón de Lahontan y un Salvaje en América*; es un panfleto —agresivo, superficial, apresurado— que para nosotros tiene un interés casi puramente anecdótico. Están allí todos los lugares comunes que constituyen la idea del Buen Salvaje: el elogio de la vida silvestre, la espontaneidad, la franqueza, la igualdad y la libertad.

Para que puedan apreciarse mejor, los méritos del salvajismo aparecen en contraste con los vicios disparatados de la civilización. El efecto es curioso. Sobre todo porque la imagen del bondadoso Barón de Lahontan —que firma el panfleto— resulta un poco ridícula. No se entiende el aplomo con que se burla de modales, hábitos, prejuicios que son indudablemente los suyos; o bien la seguridad con que defiende un modo de vida, de simpáticas hordas correteando desnudas, que para sí mismo le debía parecer imposible desde todo punto de vista.

Como Rousseau algo más tarde, Lahontan descubre que el origen de todos los males está en la perversa distinción de *lo mío* y *lo tuyo*, que se sepa, no hizo nada por remediarlo; y menos todavía con respecto a *lo suyo*. Semejante hipocresía, curiosamente, no mueve a risa, no obsta para que nos lo imaginemos muy bien intencionado.

Desde luego, los salvajes de Lahontan nunca existieron. Son

sólo una posibilidad teórica útil para denunciar las deformidades de la sociedad francesa. No obstante, a cualquier cabeza sensata tendría que ocurrírsele un reparo fundamental: el punto de partida, precisamente por ser imposible, invalida la crítica. Lo extraño es que eso nunca haya llamado la atención, o casi nunca.

La fantasía del Buen Salvaje es una manifestación bastante obvia del malestar en la cultura. Es uno de los productos más artificiales, decadentes de la civilización: la nostalgia de la barbarie. Pero hay más. No es sólo un entretenimiento de aristócratas; sirve también como apoyo para un tipo de radicalismo político relativamente nuevo, que requiere como coartada la pureza.

La historia de las ideas políticas está llena de eso; en particular la de los últimos doscientos años. Desbancadas las justificaciones dinásticas, religiosas, aristocráticas, el problema de la legitimidad del poder se ha hecho inmanejable; contra todo lo que pueda decir el sentido común, resulta que los políticos adquieren legitimidad no por otra cosa sino por sus buenas intenciones. Pero suele hacer falta alguna añadidura mitológica: la memoria de la Edad de Oro, una leyenda patriótica, por lo menos el País de Jauja o de Cucafía.

Entre nosotros, el recurso predilecto de los políticos ha sido siempre el pasado indígena. En las primeras dos líneas del Acta de

Independencia se dice lo siguiente: "La nación mexicana que, por trescientos años, ni ha tenido voluntad propia, ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido." Y a nadie le da risa. Firma el texto una colección de criollos, gente urbana, occidental, que por lo menos sabía firmar, y a nadie le parece ridículo.

Desde luego que no pretendía ninguno, ni por asomo, identificarse con los indígenas ni parecerse a ellos en nada; lo más probable es que les resultaran amenazadores, remotos, más o menos incomprensibles. Otra cosa era presentarse como herederos, descendientes de otros indígenas, más remotos todavía y casi abstractos. Porque eso les servía para justificar su ruptura con la monarquía española y sentirse absolutamente ajenos a ella; era, digámoslo así, una especie de bautismo místico del poder político, una forma de purificarlo. Aproximadamente lo mismo que hacía el barón de Lahontan con la simulación de sus salvajes.

A partir de entonces, todos nuestros próceres han sido descendientes fingidos de los indígenas de antes, y por eso héroes y mandones sin dejar de ser víctimas. Es cosa sabida y que incluso aburre repetir, un estribillo retórico de la clase política cuya fantasía tiene una apoteosis previsible en el museo de antropología, con su disposición aztecoéfrica (que no es lo de menos).

Se ha dicho y con razón que lo que se juega en ello es la identidad nacional; en eso está la gracia. Porque el plural con que se habla de nuestros antepasados, nuestro antiguo heroísmo, nos implica a todos en la simulación. Tampoco es extraño. La virtud de la retórica política, por la que puede dar legitimidad al dominio, consiste en crear un lenguaje común o, más bien, un mundo común en el lenguaje. Un siste-

ma de señales, automatismos, sobreentendidos, una red de complicidades casi inevitables.

Lo que conviene notar en nuestro caso es que los acontecimientos importantes, aquellos en que se funda ese mundo común, pertenecen a un pasado no sólo lejano sino incierto, irreal. Un pasado en el que todos fuimos víctimas y que por esa razón sirve para cultivar el resentimiento y dirigirlo hacia otra parte; para ofrecerle, digamos, sustitutos más o menos intrascendentes, para cultivar, esto es, un resentimiento inofensivo y gregario.

La elección, en todo caso, no es mala. Si la justificación básica del poder está en el pasado, es menos importante el progreso que la continuidad. Es incontestable, además. Pero sobre todo ocurre que el pasado indígena precisamente es remoto y un tanto misterioso, ajeno, monumental, pétreo, monstruoso, y por todo ello tiene algo de la esencia del poder. De hecho, las pirámides, la figura de Coatlicue o la piedra del sol no pueden hablarlos —a nosotros— de ninguna otra cosa salvo del poder.

El aditamento del victimismo, por otra parte, tiene su importancia. Terrible, espantoso como puede ser ese poder, sigue siendo una expresión de las víctimas y por eso moralmente aceptable. Criticarlo, en cambio, es situarse del lado de los opresores, de los invasores. En la fantasía de la historia patria los indígenas son, de manera definitiva y emblemática, los vencidos, por cuya razón resultan irremediablemente buenos.

Pongámoslo así: de ese pasado imaginario se desprende una irradiación mítica de la que procuran impregnarse nuestros políticos. Y supongo que de manera más bien automática, hasta instintiva. Esa es la imagen del poder en México: su arquetipo. Enteramente artificial, por cierto, decimonónico

y cursi, pero eficaz (con esa eficacia irracional, de las imágenes que perduran) y además inevitable, es la condición para hablar en primera de plural.

En su momento fue un recurso revolucionario. Es indudable, empero, que la forma de legitimidad que puede producir es dinástica. Es decir, que se funda en la idea de un vínculo efectivo de descendencia, en la autenticidad de un linaje. El linaje de los vencidos.

Supongo que esto puede parecer abstracto, improbable. Pero su significación es muy concreta: hay un poder auténtico, el de los herederos, el nuestro, que se define por oposición al de los usurpadores. Este es bueno porque es nuestro, punto. El problema está en que el linaje es enteramente imaginario y por eso ambiguo. Con más razón porque siempre habrá quienes puedan reclamar el legado presentándose como víctimas verdaderas.

En el mismo museo de antropología se exhibe, muy explícitamente, esa secreta ambigüedad de la retórica victimista. No hay continuidad —no puede haberla— entre el poderoso pasado arqueológico del primer piso y un colorido, pintoresco presente etnográfico en el segundo (que casi nadie tiene ánimo de visitar); están muy próximos, sin embargo. A cuál más puro, más auténtico, más nuestro.

El nuevo indigenismo deriva su atractivo, su capacidad de persuasión, de ese hecho. Lo que propone abiertamente es, por decirlo así, la vindicación del segundo piso del museo como fuente de legitimidad; aparte de eso, su retórica se asemeja en mucho a la de sus adversarios porque su propósito es el mismo.

Veámoslo despacio. El nuevo indigenismo resulta de una mezcla más o menos afortunada del viejo indigenismo sentimental, los resortes básicos del naciona-

lismo de siempre y dosis variables de multiculturalismo y relativismo moral. Eso, en lo que tiene de peculiar y característico; lo demás, la preocupación por el desarrollo, la igualdad, la violencia, lo comparte cualquier otra bandera política del país.

Su piedra de toque es la defensa de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, la exigencia de que sean protegidos mediante algún mecanismo jurídico de autonomía. Rara vez, todo hay que decirlo, tiene esta defensa suficiente contenido empírico para que pueda discutirse en serio. Suele aludirse a dos o tres rasgos particulares que resultan más o menos simpáticos o conmovedores y en todo caso inofensivos, mientras se pasa, como sobre ascuas, por encima de los temas que pueden presentar dificultades. Pero eso afecta sobre todo a la honestidad intelectual de quienes hacen los alegatos y, de momento, no hace falta discutirlo.

Lo que llama la atención, de entrada, es la posición un poco ridícula en que suelen quedar nuestros indigenistas. Abogan con energía, con emoción, por un modo de vida que para sí mismos les parecería intolerable; son todos ellos letrados, urbanos y cosmopolitas, y viven a gusto en un orden capitalista, moderno, liberal, que para los demás —en particular para los indígenas— les parece indeseable. Una inconsecuencia similar a la del Barón de Lahontan.

Curiosamente, en este caso como en aquél, esa hipocresía no perjudica a su fama pública; al contrario: tal parece que acredita su buena intención.

Hay algunos más cautelosos y, de hecho, más coherentes en su relativismo, que niegan toda posibilidad de comparación y, como quien dice, consiguen guardar la ropa (el relativismo suele ser muy útil para eso). Argumentan éstos que el orden tradicional es mejor o más conveniente para los indígenas

porque son indígenas; es decir: no por otra razón, sino que es el suyo.

Como todo relativismo extremo, no es éste más que un recurso fácil para terminar cualquier discusión. A poco que se sigan sus argumentos con seriedad resultan contradictorios, inconsistentes, si no adquieren un inconfundible aire de cabezonería infantil. En realidad, es lo de menos. Tampoco nadie se tomó nunca en serio el linaje azteca de nuestros próceres, ni la disparatada bondad de los salvajes de Lahontan; no se trataba de eso.

Lo que intentan los nuevos indigenistas es ocupar el lugar de

la víctima, usufructuar la superioridad moral que corresponde a los auténticos portavoces de los vencidos. Ahora bien: para hacerlo necesitan desplazar de ahí a los mandones de siempre, señalarlos como impostores, y la defensa de los indígenas de hoy es el instrumento más a propósito para ello.

Por eso sucede que toda la discusión que se agita alrededor del tema indígena sea básicamente irracional. Porque se trata de la autenticidad, la pureza, se trata de la justificación mítica del poder. Por muchas razones, la vieja legitimidad dinástica se ha desgastado y resulta punto menos

que increíble; la invocación de nuestro pasado glorioso es un ritual decadente, que acaso inspira incluso algo de vergüenza. Pero nuestra retórica política sigue siendo moralista, sigue necesitando aditamentos mitológicos, sigue siendo victimista, fantasiosa, resentida.

Las condiciones están dadas para la renovación que supone el nuevo indigenismo. Para que se levante, contra los usurpadores, el poder virtuoso de las víctimas, purificado en el Jordán Indígena, como siempre: remoto, misterioso, auténtico. <

Amorcedi (1^{er}) décembre
~~ber~~
~~de l'...~~
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
335 • S. Éloi

an - 2^o décembre
~~de l'...~~
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
336 • S^e Aurélie