

LIBROS LIBROS LIBROS LIBROS

NICARAGUA: REVOLUTION IN THE FAMILY

de Shirley Christian

por Gabriel Zaid

• Random House, 1985. 338 pp.

La independencia de México y América Central empezó con un movimiento paradójico: declarando lealtad a Fernando VII, derrocado por Napoleón en 1808. Pero cuando Fernando recuperó la corona española en 1814 no recuperó sus colonias, que del vacío de poder pasaron a la guerra civil y a la fragmentación en media docena de países. De escuchar las declaraciones teóricas, nadie se hubiera imaginado las consecuencias prácticas.

Hubo algo parecido después, cuando aparecieron los partidos liberales y conservadores en lucha por el poder. Las teorías políticas implicaban un contexto democrático, en el cual se descartaba el recurso a las armas. Pero los movimientos estaban encabezados por caudillos armados. De escuchar sus declaraciones liberales o conservadoras, nadie se hubiera imaginado la realidad de las nuevas democracias.

Lo mismo sucede ahora con la retórica revolucionaria de México, Cuba y Nicaragua. Según las declaraciones oficiales, la revolución continúa: el pueblo está en el poder y sigue derrotando a sus enemigos. En el caso de México y de Cuba, el tiempo transcurrido ha hecho transparente el contraste con la realidad. Pero no

se sabe mucho de la realidad nicaragüense. Para el presidente Reagan, no es el pueblo de Nicaragua sino la Unión Soviética quien está en el poder, a través de Cuba, con el fin último de apoderarse de México y de toda América Central; aunque todavía resisten heroicamente los luchadores de la libertad. Para el presidente Ortega, el pueblo nicaragüense no sólo derrotó a Somoza; derrotó a la burguesía apadrinada por el imperialismo yanqui, y por eso se enfrenta, no a una guerra civil, sino a una invasión de mercenarios, preludio de la invasión yanqui.

Tanto a Reagan como a Ortega les gusta acusarse ruidosamente y provocarse, hasta con gestos de dudosa eficacia (el viaje a Moscú, el embargo). De escucharlos, pueden seguirse muchas reacciones viscerales, muchas discusiones de principio, pero muy poca idea de la situación de Nicaragua. Shirley Christian optó por escuchar algo menos ruidoso, pero más revelador: la realidad detrás de la retórica. Como todos en Managua, escuchó repetidamente la declaración de un campesino, usada para abrir todos los días el Noticiero Sandinista de televisión: "Soy un hombre libre como la luz del día". Hay muchas maneras de escuchar un comercial: la

indiferencia, la aceptación, el rechazo, la burla. Christian optó por conversar con él. Buscó, localizó y entrevistó al campesino. Así descubrió que estaba ofendidísimo, porque lo choteaban (le habían puesto de apodo "El Hombre Libre"); porque la toma estaba fuera de contexto y grabada con engaños; porque salía todos los días. El había dicho que era un hombre libre desde que nació (en tiempos de Somoza), porque siempre había sido pobre, pero por su cuenta: nunca había trabajado para nadie. En la secuencia parecía decir que ahora, gracias a la revolución, era un hombre libre. Hasta había puesto una demanda para suspender el uso fraudulento de su imagen.

México inició su independencia rechazando las armas de Napoleón I en España, pero tuvo en su propio territorio las de Napoleón III, por invitación de los conservadores, deseosos de aplastar a los liberales. En Nicaragua, los liberales, deseosos de aplastar a los conservadores, invitaron a William Walker. Esta tradición internacionalista (recurrir a las armas extranjeras en apoyo de una facción) desapareció en México, pero continúa en Nicaragua. Así se explica algo asombroso: durante muchos años, bastó un centenar de infantes de ma-

rina para que el embajador de Washington en Managua tuviera el control del país. Aunque Nicaragua tenía entonces medio millón de habitantes, era imposible someterlos con cien. La verdadera fuerza de ocupación estaba en que las distintas facciones nicaragüenses preferían cortejar al embajador, inclinarse en favor de sus intereses y posiciones, convertirlo de hecho en un próconsul, que negociar entre sí. Frente a los Estados Unidos, renunciaban al recurso de las armas y optaban por la negociación. Entre sí, no renunciaban a las armas ni optaban por la negociación.

Augusto César Sandino (1895-1934) y Anastasio Somoza García (1896-1956) fueron caudillos liberales dentro de esa tradición, ligados a Juan Bautista Sacasa, por quien Sandino tomó las armas (1928) y de quien Somoza fue sobrino político, jefe de la Guardia Nacional (1933) y por último derrocador (1936). En 1925, cuando los infantes de marina se retiraron creyendo haber dejado todo en orden (un presidente conservador y un vicepresidente liberal: precisamente Sacasa), el conflicto estalló de nuevo. Otro caudillo conservador (Emiliano Chamorro) derrocó al presidente, obligándolo a renunciar, sin permitir que Sacasa lo sustituyera, como era de ley. Los liberales tomaron las armas, volvieron los infantes de marina y no hubo paz hasta celebrar nuevas elecciones vigiladas por los Estados Unidos.

En algún momento, Sandino había ofrecido deponer las armas si los norteamericanos (en vez de los conservadores) se hacían cargo directo del gobierno, hasta las elecciones. Pero cuando el consenso liberal aceptó la nueva *pax americana*, le pareció indigna y optó por seguir en armas. Sin embargo, buscó apoyos extranjeros (en México, decepcionantes) y continuó luchando hasta 1933, cuando los infantes de marina se retiraron por segunda vez, dejando como presidente a Sacasa y como jefe de la Guardia Nacional a Somoza. Aunque Sandino desconfiaba de Somoza, dio por terminada su lucha y se retiró a un rancho.

La llegada, por fin, de Sacasa a la presidencia fue como la recuperación del trono de Fernando VII. Los propósitos de Sandino parecían cumplidos:

se iban los infantes de marina, triunfaban los liberales y el vicepresidente atropellado recibía la presidencia. Pero el triunfo liberal se apoyaba en un difícil equilibrio de cuatro puntos: Sacasa tenía la presidencia, Sandino el prestigio, Somoza la Guardia Nacional y la embajada norteamericana el proconsulado. Somoza creó una dictadura de larga estabilidad volviéndose el punto único: asedió a su compañero de partido Sandino, derrocó a su tío político y protector Sacasa, se apoderó de las funciones políticas de la embajada y se volvió de hecho el próconsul imperial, con amistades, contactos y politiqueros directos en Washington, que lo ponían por encima del embajador y lo convertían en el árbitro interno, dispensador de apoyos y favores. En esta integración de todo en su persona se volvió también el caudillo liberal/conservador que acabó con las luchas armadas entre liberales y conservadores. De paso, integró una buena parte de la riqueza del país a su fortuna personal.

Somoza fue asesinado por un joven poeta, como un augurio de la oposición estudiantil que finalmente derrocó a su hijo: la poesía, *La Prensa*, una nueva generación de periodistas, escritores, sacerdotes, profesores, estudiantes, que pasaron de los libros a las armas. Los hubo en todo el espectro político: conservadores, liberales, socialdemócratas, demócrata-cristianos, cristianos por el socialismo, castristas. Su diversidad ideológica se corresponde con su origen común: eran la minoría privilegiada que tenía acceso al mundo de las ideas, que discutía interminablemente cómo pasar de la dictadura a un mejor régimen para Nicaragua, y en qué consistiría.

La discusión continúa, y continuó con el triunfo revolucionario. La brutalidad del régimen había logrado unir a los tres millones de nicaragüenses en una explosión jubilosa. Nicaragua era una fiesta. Todo parecía posible a partir del 19 de julio de 1979. Pero, mientras la fiesta y la discusión se explayaban, una minoría de la minoría: nueve estudiantes que habían tomado las armas bajo la inspiración remota de Sandino pero inmediata de Castro y el Che Guevara, no perdieron el tiempo en celebraciones. En

unas cuantas horas, se apoderaron del centro del escenario y del micrófono. En unos cuantos días, del erario y la banca. En unas cuantas semanas, de las armas de la Guardia y las armas de oposición: los civiles alzados contra Somoza y los voluntarios internacionales (algunos expulsados); también de la policía, los servicios de inteligencia, las prisiones. En seguida se apoderaron de las propiedades de Somoza, de algunas empresas extranjeras y del comercio exterior. En unos cuantos meses, todos los hilos del poder de Somoza (hasta la ayuda norteamericana) estaban bajo el control de los nueve dirigentes del Frente Sandinista de Liberación Nacional. En el salón, la fiesta continuaba. Llegaban entusiastas de todo el mundo a brindar por la felicidad de Nicaragua. Nadie sabía lo que estaba pasando, excepto que, por fin, Somoza había caído y ahora todo parecía posible.

Años después, el presidente de la Unión de Productores Agropecuarios de Nicaragua le explicó a Shirley Christian por qué había creído en el nuevo régimen: Vi que tantos países democráticos estaban a favor, los del Pacto Andino, Costa Rica, los Estados Unidos; también *La Prensa*, el arzobispo, la Iglesia, Alfonso Robelo, Edén Pastora. Entonces (pensé), si los Estados Unidos y Carlos Andrés Pérez apoyan la revolución, ¿cómo puede estar mal? Quiero decir, son gente respetable, que debe saber (pensé) lo que está pasando. Pero aprendí mi lección. No sabían lo que estaba pasando.

Si esta confesión resulta patética, más patético resulta que el presidente Carter estaba en las mismas. Todavía dos semanas antes de la caída de Somoza, no sabía si los dirigentes del Frente eran marxistas (a pesar de que el fundador escribió un libro titulado *Un nicaragüense en Moscú*, sobre su experiencia de joven comunista enviado por el partido). En una reunión en la Casa Blanca, a principios de julio de 1979, Harold Brown (secretario de la defensa) le dijo que tenía informes de que entre los sandinistas dominaban los marxistas. Carter preguntó a algunos de los presentes si coincidían con esa apreciación.

¿Cómo es posible que el presidente de los Estados Unidos no tuviera desde mucho antes información pre-

cisa sobre las distintas facciones de la oposición? ¿Cómo es posible que estuviera negociando con los grupos que aspiraban al poder después de Somoza, sin conocerlos a fondo? Si, en la liberación de Francia, los aliados hubieran estado en una situación informativa tan inepta sobre los distintos grupos de la resistencia francesa, quién sabe si el general de Gaulle hubiera podido imponerse como líder del nuevo régimen. Pero Francia es un país de primera clase. Parece normal tener mejor información sobre Francia que sobre Nicaragua.

Una desgracia del Tercer Mundo es que recibe atención de tercera clase. Los Estados Unidos, Europa, Japón, se estudian mutuamente y negocian a través de su gente de primera clase. Sería muy extraño que sus mejores diplomáticos, militares, banqueros, ejecutivos, industriales, periodistas, profesores, fueran asignados a países del Tercer Mundo. Excepto cuando aparecen problemas de primera clase.

Esto favorece un ciclo trágico. Parece normal que los socios de una gran firma profesional no atiendan directamente a sus clientes más pequeños. Pero los problemas de éstos, aunque sean de una escala ridícula, pueden ser de vida o muerte; y pueden recibir una atención desastrosa de un aprendiz de brujo que, por tener el aura de la gran firma, recibe la confianza de todos hasta que el problema lo rebasa, a veces demasiado tarde: cuando ya ni los socios pueden resolverlo. Parece normal que los países del Tercer Mundo reciban créditos estudiados por banqueros de tercera clase, hasta que la deuda se convierte en una pesadilla, digna de la atención de los mejores banqueros del mundo. (Y, por supuesto, los de acá pensaban: si nos prestan cantidades tan grandes es que vamos a invertir bien. Son eminencias que saben lo que están haciendo: si esto fuera al

desastre, no nos prestarían.) Muchos problemas de los países pequeños, que son de vida o muerte para ellos, están en manos de diplomáticos, militares, banqueros, periodistas, que nunca serían asignados a un problema de vida o muerte de sus propios países.

Alguna vez, el ejecutivo más alto de una trasnacional en México, ascendido a un puesto en las oficinas corporativas centrales decidió volver a México. Y lo explicaba así: Aquí soy

un virrey, me escucha hasta el presidente de la república. Allá no tengo acceso al presidente de la compañía.

Desgraciadamente, este libro (que debería traducirse) ilustra el ciclo trágico. Ahora, que es quizá demasiado tarde, cuando ya los aprendices de brujo desencadenaron una tragedia, aparece un reportaje de primera clase que expone claramente lo que sucedió y lo que se creía que estaba sucediendo, mientras el ruido a favor y en contra iba subiendo de nivel.

PASIÓN CRÍTICA

de Octavio Paz

por Francisco Prieto

□ Seix Barral. Barcelona y México 1985. 303 pp.

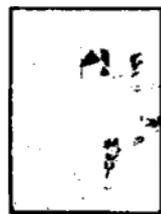
Hay personas que sólo tienen razón. También hay sociedades que parecen vivir casi exclusivamente en esa región de la personalidad que Ortega llamó del espíritu-razón, voluntad; ahí donde residen nuestros actos puntuales y de donde se rige la existencia hasta ahogar la zona del alma —es decir, de los deseos y emociones profundas— el área individualizante que conforma un modo radical de sensibilizar la realidad. Si apisonar el alma es ir matando la vida, vivir más acá de la razón es encaminarse a la locura y corto plazo, atrincherarse en la barbarie (bárbaro era para el griego el tartamudo, quien no hablaba griego, el que no regía sus actos desde el Logos). Uno y otro exceso son fatales para el hombre y para el desarrollo de la cultura: loco es aquel —escribió Chesterton— que ha perdido todo menos la razón. Locura esta última a largo o mediano plazo.

Pasión crítica ha titulado Octavio Paz su libro más reciente. No critica aséptica. Pasión en tanto deseo vehemente, y el deseo se nutre en la atención. Padecer el mundo para, en alguna medida, penetrarlo. ¿No es ésta la misión del hombre de letras aquí y ahora?

Pero, cuidado, he hablado de misión y la he atribuido ni más ni menos al hombre de letras. Cuidado porque

un término y otro han venido cayendo, desde hace más o menos tres generaciones, en desuso. Y si misión es, en principal medida, responder a una vocación, el hombre de letras es aquel que cultiva sistemáticamente alma y espíritu en relación con el sistema de ideas y creencias de un tiempo, reaccionando a menudo contra éstas. Es traductor incansable de los diversos lenguajes y códigos de una sociedad en busca de un orden o, mejor, de una armonía, porque las cosas tienden, indefectiblemente, a empeorar. Hombre de letras es, en fin, aquel para quien la cultura es un cuerpo vivo, por tanto, contradictorio y cambiante; que busca distinguir para unir pues sabe que si renuncia al todo por la parte mutila el ser del hombre: reducirle a una hipotética totalidad es negar la otredad y, con ello, la relación y el diálogo. Entonces, que esos términos se encuentren en desuso significa que los hombres han desperdado de ser hombres; que muchos andan ciegos y sordos por el mundo en busca de no saben qué...

El poeta Octavio Paz es, también, un hombre de letras. Como tal, asume los aspectos más diversos del mundo en que le ha tocado vivir, dialoga consigo, que es encontrar a los otros puesto que nuestro ser no es pura identidad consigo. Y es que antes de todo encuentro, de toda invasión del



afuera, el otro está ya en nosotros y condiciona *a priori* la aprehensión del otro fuera de nosotros. Cuando Paz escribe "en una sociedad realmente libre lo importante sería el cultivo de las diferencias", pues "aquello que nos distingue es aquello que nos une" propone, ni más ni menos, la primacía de la relación y, por tanto, del diálogo en la existencia humana. El otro me descubre esa posibilidad de ser que no puedo hacer en mí pues me asombra y me deslumbra; descubre una carencia, una menesterosidad y al reconocerle me re-conozco. Yo mismo sucede, en el tiempo, a yo-otro. Y es que lo que no está unido desde un principio no lo estará jamás. Sólo la distinción hace presente en la carencia el impulso a la unión. Y dice Paz: "La decadencia moderna del amor es la consecuencia de la decadencia de la noción de persona y del ocaso de la idea de alma".

La decadencia moderna del amor, añado, explica por qué ya no se habla de misión; por qué el hombre de letras ha perdido vigencia. Y es que si misión es fidelidad a una vocación, ésta, en el hombre de letras, sólo se manifiesta en el fervor por la verdad que, a través de la crítica, busca cuestionar al otro en busca de un nuevo horizonte que restaure la comunidad. Composición del ser; vuelta al origen. Por eso el hombre de letras vive atento a cuanto sucede en su entorno, asume al especialista y lo integra en un orden nuevo y superior. Vivir es, al fin, para cada quien interpretar y representar: vivir humanamente que es encontrarse a sabor entre las cosas.

Y poderse encontrar a sabor entre las cosas, en paz consigo, requiere que el individuo, instalado en la comunidad, se sepa otro. Instalarse en la comunidad y saberse otro presupone la idea del alma, sobre la que se construye el yo. El yo así construido hace del hombre persona. "La idea del alma —declara Octavio Paz a Masao Yamaguchi— es el origen del amor en Occidente. Uno no ama solamente el cuerpo, ama también el alma. Como esa alma está ligada a un cuerpo, se ama a una persona, solamente a esa persona".

Puesto que forman alma y cuerpo una unidad diferenciada, el encuentro humano es posible. Me explico: el alma universal, la comunidad de na-

turalidades, individualizada en un cuerpo, en un espacio y un tiempo propios en un sinnúmero de circunstancias particulares me muestra mi finitud real y subjetiva frente a la amplitud de campo ante el que me proyecto; entre mí ser y mi pretensión. El hombre, por consiguiente, se encuentra siempre en la difícil situación de trascenderse, de re-ligarse para permanecer en sí. Y creo que en el ahondamiento en esta experiencia radical y última, brota la luminosidad del pensamiento de Octavio Paz. Por ello, quizá, tanto en su poesía como en su obra ensayística, ocupa la relación hombre-mujer un lugar preponderante. En efecto: la mujer es para el hombre lo que él no puede, en modo alguno, ser. (Lo mismo puede decirse, claro, del hombre para la mujer). Y en esa forma de humanidad puede el hombre vaciarse y vivir como desprendido de sí. Es decir, que el hombre consume frente a la mujer la suprema atención y el máximo desprendimiento. Descansar de sí mismo, romper los barrotes de la prisión del yo aun sólo por instantes breves... Luego será el retorno a sí fincado entonces en el nosotros. El nosotros, tan inestable como el yo. Dice Paz a Fernando Savater: "No nos conocemos a nosotros mismos porque no poseemos una identidad única y estable. El hombre es un desconocido para sí mismo porque encierra en sí mismo personalidades que desconoce... Hay en cada uno de nosotros muchos desconocidos: nuestro cuerpo, el hombre que aparece en nuestros sueños o el que brota en ciertos momentos privilegiados, como el amor, la conversación, la pasión..."

Entonces, si la mujer descubre al hombre su humanidad más genuina, pues es el absoluto otro que aliena a éste que quisiera borrarse en ella, hombre y mujer en relación perciben, en un momento determinado, que han venido transformándose cada cual, que comienzan a extrañarse; el nosotros se quiebra y se impone una vuelta de tuerca. El ser humano es movimiento y, por tanto, libertad. Pero busca la permanencia, añora la comunión... Y es en este fervor de la permanencia, esta nostalgia de la comunión, donde reside la fidelidad.

El pensamiento y la poesía de Octavio Paz tienen un epicentro: ese

precisamente de la relación hombre-mujer. ¿Qué hay más allá del amor?

*Todo nos amenaza:
el tiempo, que en vivientes fragmentos
divide
el que fui*

*del que seré,
como el machete a la culebra;
la conciencia, la transparencia
traspasada,
la mirada ciega de mirarse mirar;
las palabras, guantes grises, polvo
mental sobre la yerba,*

*el agua, la piel;
nuestros nombres, que entre tú y yo
se levantan,
muralles de vacío que ninguna
trompeta derrumba*

*Ni el sueño y su pueblo de imágenes
rotas,
ni el delirio y su espuma profética,
ni el amor con sus dientes y uñas
nos bastan.*

*Más allá de nosotros,
en las fronteras del ser y el estar,
una vida más vida nos reclama.*

Siempre hay algo, superior y misterioso, que va más allá de la razón. Siempre, sin embargo, ella, la razón, debe iluminar el sendero que conduce a ese punto evanescente donde la criatura se pierde sólo para encontrar su vocación. Cuando la mirada, triunfante, se obnubila en su acto crítico y ya ni el amor con sus dientes y uñas nos bastan, tú y yo, fieles, experimentamos la premonición de la vida plena por venir y, haciéndola en nuestra vigilia, iniciamos el viaje hacia la otra orilla. Viaje y estancia se fundan en el nosotros y a él se encaminan. Y quien no se mira mirar, sucumbe en el extravío despoído como queda de sus habitaciones. Todo nos amenaza —escribe Paz—, y Buda: "Hermanos, puedo manifestar (pratyahubhu) poderes sin número; siendo muchos me vuelvo uno, como, de entre los muchos que era, me volví uno..." Entonces, como señala Ananda Coomaraswamy, "cuando la contemplación (dhyana) no se realiza, el poder de la libre moción se pierde".

É importa comprobar que la visión de la literatura de Paz como su pensamiento político derivan de su experiencia poética fundante. A Gabriel Caballero le ha dicho que "la experiencia de la literatura es, esencialmente, la experiencia del otro: la

experiencia del otro que somos, la experiencia del otro que son los otros y la experiencia suprema: la otra, la mujer".

Y Lao-tsé:

*Trascendente significa avanzar
Avanzar es llegar más allá
Llegar más allá quiere decir retornar.*

Pero también:

*El Tao produce el Uno
Siendo el Uno manifiesto
Produce el Dos
Existiendo el Dos aparecen los
Contrarios
Estos entran en la existencia al
producirse el Tres.*

El hombre y la mujer se encuentran en el mundo. El hombre y la mujer, experiencia radical de los opuestos, asumen el nosotros en y sobre la diferencia y desde la habitación o morada de la *nostridad* enfrentan lo otro y a los otros, al mundo, a partir de lo cual se abre la vía real. Es cuanto nos trasciende lo que fundamente el diálogo, lo que nos renueva, y toda renovación descubre un camino donde la experiencia de la comunión garantiza el constante retorno.

Octavio Paz ha sido uno de los escasos escritores contemporáneos para quien el encuentro de Oriente y Occidente significa, como el encuentro hombre-mujer, la vuelta al principio en el camino y desde el aquí y el ahora. Así, "el que escribe y aquel que mira al que escribe son la misma persona. El escritor se percibe como dualidad, como escisión". El verdadero escritor, el verdadero artista, sabe que el núcleo de su experiencia poética, como esa primera línea que ha esbozado, le han sido dictadas y en ese instante comprueba que yo mismo es yo-otro. Que yo-mismo surge del encuentro de los contrarios, como las alegrías y las tristezas no se excluyen en la felicidad y la beatitud. El autodiálogo o, mejor aún, el diálogo intrapersonal anula la facilidad de los *ismos* y el hombre de partido que enfrenta, desprejuiciado, el texto del artista reintegra su ser antes enajenado y disperso. Porque es el verdadero poeta yo y yo-otros, reproduce el lector ese mismo diálogo que no es con el autor sino consigo.

Pero vivimos la era de la desconianza. Si Descartes y Kant han pasado por el mundo, si la muerte del rey en la Revolución —como nos hizo ver Camus— quería significar la muerte de Dios y la linealidad del transcurso social en un mundo que sólo cobraba sentido en el progreso y donde al hombre se le explicaba sólo a través del trabajo, si Marx como descendiente de Hegel y de Vico, pero también de Abraham y de Jesús el Cristo transforma la linealidad en concidad de modo que el trabajo y la lucha de clases concluirían en la restauración del Reino en la Tierra (hay que recordar a Hannah Arendt: "sigue en pie el hecho de que en todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria dejándonos con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva"), si Marx, digo, como descendiente de Hegel y de Vico, pero también de Abraham y de Jesús el Cristo había pasado dejando él también una huella de modo que todo parecía indicar que el mundo habría de regirse en el siglo XX por el signo lógico con la más absoluta eliminación de lo mágico, la historia (por la que habría de pasar, asimismo Freud, y la impronta de la influencia y coexistencia con el Oriente) mostraría que así como no hubo jamás una época en la vida de los hombres correspondiente a una mentalidad prelógica, asimismo el signo mágico (la poesía) no desaparecería jamás. Y si Octavio Paz ha señalado infinidad de veces que "la poesía es el fruto de la colaboración, o del choque, entre la mitad oscura y la mitad lúcida del hombre", ha mostrado igualmente que "las creencias populares, ancestrales, resurgen el momento en el que el racionalismo fracasa". Entonces, heredero de la tradición romántica ("el surrealismo no es más que la última manifestación del romanticismo"), lo es también de la tradición crítica del Siglo de las Luces. Paz afirmará por un lado: "El escritor moderno, en el momento en que escribe, se da cuenta de que está escribiendo, se detiene y se pregunta ¿qué estoy haciendo? Esto es absolutamente moderno y aparece también en las otras artes. La intrusión de la mirada reflexiva, la in-

terrupción del acto por la doble acción del espejo y la conciencia crítica, es una de las notas características de la modernidad".

Y por el otro: "Todas las literaturas son metáforas o metonimias de las realidades no-verbales que pretenden reflejar". Pero también, lo que es aún más revelador: "Todo hombre esiente único, singular. Todo hombre está convencido de que como él no hay ningún otro. Su ser se llama ego, alma. Las almas son lo opuesto a las células. Son únicas y no se duplican. El hombre niega a la muerte, al programa de autorrepetición de las células, porque pretende salvar su alma única".

Sí, Octavio Paz ha sido un infatigable buscador de correspondencias en un mundo y una época que, desde la raíz, lo exigían. Y si era fundamental rebasar el iluminismo, era imprescindible conservar el espíritu crítico en busca de una síntesis que hiciera al hombre moderno resolver la crisis. Entonces, cuando Paz se refiere a los movimientos juveniles de los últimos lustros y señala cómo es visible en los jóvenes que los componen una sed de religión y una nostalgia de rituales —pero que no son movimientos realmente religiosos sino prerreliгиозos porque les falta el elemento esencial del rito, es decir, la repetición, la fecha sagrada— señalará también la ruptura entre una ideología manifiesta (a menudo lineal y excluyente) y el deseo subyacente de religarse y hallar en la imaginación liberada la redención. Esos jóvenes actuales, descendientes conscientes o preconscientes de Rousseau y de Marx, cuyo deseo se nutre de fuentes más oscuras y profundas que les son desconocidas, han rechazado lo más valioso del profeta de Tréveris: la condición crítica. Puesto que priva la confusión —lingüística y conceptual— es menester rebasar el racionalismo desde la sonrisa y la luz de la razón.

Vida —dice Paz— es pluralidad como muerte es uniformidad. De aquí que tendrían razón quienes llaman al poeta anticomunista si no confundieran el hecho de no ser comunista con la actitud negadora, absurda, del prefiijo. El pensamiento de Octavio Paz conduce al socialismo pues postula la unión como resultado de las diferencias en la primacía de la razón y la

posibilidad del diálogo, fundado éste en la comunidad de naturaleza, el principio de analogía, el encuentro de los poetas y la experiencia del otro como *a priori* del yo. Y es que si la vida es pluralidad, lo es por la libertad de cada cual; el ser de cada cual, por otra parte, sólo se actualiza en el reconocimiento que presuponen las correspondencias. El comunismo significaría la anulación de la diferencia y, Paz recuerda a Moreno Villa, "He descubierto en la simetría la raíz de mucha iniquidad".

El amor, la relación hombre-mujer, núcleo de la obra poética y filosófica de Octavio Paz, ese amor que exaltó el surrealismo y que es único y no promiscuo, no puede permitirse la anulación de las diferencias y, puesto que parte de una confianza radical en la generosidad de la existencia, abomina del espíritu de simetría e igualdad.

Por último, me parece que el poeta quisiera hacer entender en su entorno —y muy especialmente a esos que buscan con él no la discusión, que se basa en el diálogo, sino la polémica que se funda en la herética— que la rebelión que late en el corazón del hombre es, en última instancia, metafísica. Y ello porque si "para un cristiano la muerte tiene sentido, es un tránsito..., para un hindú es una liberación, para una civilización que cree en el progreso, la muerte es una realidad sin sentido, pues niega el futuro y también el progreso". Más que comprometido, fiel al mundo que le tocó en suerte, el poeta negará también esa literatura comprometida "que pretendió ser histórica pero envejeció antes que la historia", ya que "nuestras experiencias fundamentales son casi siempre instantáneas, pero no son históricas. Nuestras experiencias no son históricas pero nosotros lo somos. Cada uno de nosotros es irreplicable, pero la experiencia de la muerte o del amor son

universales y se repiten. La poesía nace de esa contradicción". Dicho de otro modo, al leer, por ejemplo, *La peste*, ese extraordinario relato de Camus, hay que sentir, en efecto, a las ratas, es decir, al mal, es ahí donde reside la experiencia poética y no en la ocupación de una ciudad por los nazis como lo leyeron los simples. El amor, la solidaridad y la muerte constituyen el corazón de la novela de Camus, la dialéctica del bien y del mal; he ahí lo que hará que ese libro per-

sure si acaso pasan los siglos y la locura nacional socialista ocupa un puesto insignificante en la historia universal. Y es que el hombre vive, mientras es hombre, enajenado. Su rebelión es metafísica porque es otro dentro de sí mismo y esa enajenación —nos hace ver Paz— es el fondo de la naturaleza humana y no de la sociedad de clases. Rebelión metafísica, revuelta que sólo halla consuelo en el encuentro radical y último de los opuestos: el amor.

EL ESPEJO DE PRÓSPERO

de Richard M. Morse

por Carlos Elizondo Mayer

□ Siglo XXI, México, 1982. 220 p.

Hay momentos de ruptura en los que una sociedad debe repensar sus orígenes y objetivos. América Latina vive seguramente uno de esos momentos. La prioridad debería ser el cambio no el remiendo. Pocos libros tan útiles para apoyar ese intento como *El espejo de Próspero* del historiador y polígrafo Richard M. Morse, cuya familiaridad con Latinoamérica se acerca ya al medio siglo. Este libro fue escrito, en principio, para un público norteamericano. La imagen de una vida cotidiana más humana —la de Iberoamérica— debía incitar al lector estadounidense a "reconocer sus propias dolencias y problemas". Sin embargo, los Estados Unidos han creído encontrar una salida en el programa neoconservador de Reagan, cuyos valores son antitéticos a los que Morse e Iberoamérica proponen. Con todo, paradójicamente, este espejo puede ser útil a espejo mismo, es decir a América Latina, que a través de él puede asimilar el pasado: única forma de imaginar y construir el futuro. Dato significativo: el libro no ha sido publicado en los Estados Unidos. La primera y única edición es de 1982 en México, la traducción es bastante confusa.

Para Morse, el destino de Iberoamérica (como él prefiere llamar a América Latina) no debe considerar-

se como un "desarrollo frustrado" de Angloamérica sino como la vivencia de otra opción cultural. Es necesario buscar su identidad histórica, contrastarla con la de Angloamérica: estudiar la "prehistoria europea" de América. Para ello, Morse muestra cómo, a pesar de partir de "una matriz moral, intelectual y espiritual común", la cultura ibérica opta por una senda distinta a la británica. En el período que va del siglo XII al XVII Europa consolida su cultura, asimila una parte de su pasado, deshecha otra y mediante dos revoluciones —la religiosa y la científica— se abre a la modernidad. En sus orígenes, estas revoluciones fueron "respuestas finales a enigmas planteados siglos antes". España e Inglaterra no coinciden en las respuestas que ofrecen: nacen, así, dos concepciones de la cultura occidental.

Se ha querido ver en el desarrollo cultural ibérico una reacción frente a la renovación externa. Morse lo explica de una manera más compleja: los españoles "no cavaron trincheras sino que por razones circunstanciales retrocedieron ante las implicaciones últimas de las dos revoluciones". España inició antes que nadie la renovación. Cuando los españoles se habían formado ya una visión del mundo moderno los alcances de las dos revoluciones no eran aún evidentes. Con



todo, España fue capaz de formular, de una manera original, una vertiente de la cultura occidental.

Morse describe ampliamente el modo en que ambos países asumieron las dos revoluciones y las implicaciones éticas y epistemológicas de esa asunción en los respectivos sistemas políticos. A partir de la teoría escolástica desarrollada por Victoria y Suárez, Morse encuentra que en España el Estado se concibe "como un todo ordenado en que las voluntades de la colectividad y del príncipe se armonizan a la luz de la ley natural y en interés de la *felicitas civitatis* o bien común". El bien común es entonces la justificación del Estado, pero esta idea tomista y medieval entra en conflicto con la tradición renacentista de Maquiavelo, quien finalmente ingresa en el *index*. Al tratar la otra rama de la cultura occidental, Morse examina la continuidad entre Hobbes y Locke. El primero elimina las cuestiones morales y presenta una apología del Estado en el que lo importante es su utilidad para cada individuo. El Estado orgánico se fragmenta en un Estado ahistórico que aunque no concede poder político a la burguesía, está dispuesto a proteger al individuo poseedor. Por su parte, Locke consolida el papel de las libertades individuales, permite un lugar político a la burguesía y remata con una teoría empiricista y neutral, sustentada en "un sistema magisterial de proposiciones evidentes por sí mismas". A la



sociedad orgánica española la tradición inglesa o pone el pacto social, al principio "jerárquico o arquitectónico" de la vida política, un diseño "nivelador o individualista".

A partir de esa doble exposición, Morse rastrea sus respectivas huellas en América. A diferencia de Angloamérica, en Iberoamérica no se configuran sociedades nacionales bien definidas: las mismas fronteras entre las jóvenes naciones son inciertas. La "ubicuidad de instituciones serviles y cuasiserviles y el origen indígena o africano de una fracción importante de la población impidieron una visión social consistente". Por ello, no se logra la adopción de una ideología hegemónica.

En contraste, Angloamérica vive el "gran Despertar". La sociedad (los esclavos son aislados constitucionalmente; los indios son sólo una frontera bárbara que es necesario conquistar) ha asimilado los ideales del liberalismo y de la participación política entre iguales que buscan el beneficio económico. Morse recuerda a Sarmiento: "En los Estados Unidos, dondequiera que se reúnen diez yanquis, pobres, andrajosos, estúpidos, antes de poner el hacha al pie de los árboles para construirse una morada se reúnen para arreglar las bases de la asociación". Se trata de una cultura política donde están presentes liberalismo y democracia.

Mientras esto ocurría en el Norte, Iberoamérica hace intentos por trasplantar alguna doctrina que proporcione una visión hegemónica capaz de corregir la creciente desintegración. Como consecuencia del reflejo de la boyante Angloamérica el primer intento girará en torno del liberalismo. La presencia de la cultura política heredada de España —la de Victoria y Suárez— conduce al fracaso: el liberalismo "dificilmente podría florecer en un clima no liberal".

Más tarde Iberoamérica fija su mirada en el marxismo, pero no logra una adaptación a las necesidades locales. No se crea "un marxismo indígena" comparable al pensamiento marxista 'rusificado, orientalizado' inspirado por la 'voluntad revolucionaria' de Chernishevsky y Bakunin". Pero el marxismo y liberalismo no tuvieron éxito la democracia con tintes populistas pudo y —lo que es más importante a su juicio— podría hacerlo: "En términos ideales —concluye—, cabe esperar que la mezcla de la cultura política ibérica con el rousseauianismo llene las aspiraciones humanistas occidentales más plenamente que el injerto del marxismo en la tradición nacional rusa o que la mezcla angloatlántica de liberalismo y democracia".

A continuación, Morse muestra la deshumanización de Angloamérica cuyo desenlace probable "es la masificación (ya muy avanzada) de individuos distintos y separados, la realiza-



ción de la sociedad 'unomista' anunciada en 1920 por la escalofriante novela *Noérotos* de Zamiatin". En torno a la Teoría Crítica de Frankfurt, analiza las contradicciones de una sociedad que pretendiendo defender al individuo lo masifica. En Estados Unidos —explica Morse— el utilitarismo ha llevado a que la sociedad se asemeje a "los grupos sexuales de Juliette de Sade que emplean con utilidad cada momento, no descuidan ningún orificio y cumplen todas las funciones en el espíritu de la actividad intensa y determinada de la cultura de masas".

A la deshumanización y soledad de la sociedad en Angloamérica, al desencanto nórdico, Morse opone la menor tensión de la vida cotidiana en Iberoamérica: por ejemplo, cuando un norteamericano se encuentra con otro le pregunta "How ya 'doin'?" [cómo están haciendo]. No importa el sentir, sino el hacer. La pregunta misma implica a un interlocutor que está solo. En Iberoamérica aún hay regiones donde se pregunta ¿cómo está la familia? es decir "¿tienen consuelo y apoyo efectivo en un lógico mundo de peligros ocultos?". Con todo Morse aclara que la "mayor calidez de las relaciones humanas" no crea "un santuario": "millones de iberoamericanos emigran cada año a los Estados Unidos".

El espejo de Próspero refleja una serie de paradojas que se olvidan con frecuencia: se "dice que los Estados Unidos son una democracia pluralista mientras que Iberoamérica se inclina hacia regímenes autoritarios monolíticos. Con respecto a su apertura a la conjetura política, sin embargo, vemos que los iberoamericanos son mucho más pluralistas; el discurso político angloamericano está seriamente atado a un conjunto único de proposiciones". Con la ayuda del espejo que Morse nos ofrece entenderemos —más allá del maniqueo discurso ideológico— el estrecho espectro político que existe en los Estados Unidos. La diferencia entre el Partido Republicano o el Demócrata es —al menos desde Iberoamérica— más bien sutil. En Iberoamérica, por lo contrario, el espectro es mucho más amplio. Tomemos, por ejemplo, el caso de Brasil antes del actual gobierno civil: un presidente militar y conser-

vador podría coexistir con un gobernador socialista.

El individualismo angloamericano y la fragmentación social llevan a otra paradoja. Para Morse, cualquier iberoamericano tiene la posibilidad de concebir un "mapa sugestivo de la sociedad" que no podrá deducirse jamás "de la muy autoreferente cabeza de un angloamericano". En Angloamérica todo el aprendizaje —formal o no— lleva a la especialización, a la fragmentación. Importa lo particular no lo universal. En las universidades, por ejemplo, los estudiantes deben elaborar "investigaciones", no ensayos. Para ello reciben "un manual sobre cómo escribir trabajos de final de curso". Durante todos los estudios lo que importa es "conectar las afirmaciones por medio de líneas rectas... evitando la dificultad de pensar". Así, los graduados podrán ser "fanáticos de la ecología" pero "no Hegels ni Nietzsches en ciernes".

La falta de pluralidad y la incapacidad de ver al mundo más allá de los límites que impone la especialización, hacen que el angloamericano se conciba como parte del poder. "Ni siquiera hablan de 'Estado' sino... de la administración". Se pierde una genuina capacidad crítica: todo se resuelve "mandando una carta al editor". En Iberoamérica, por el contrario, el individuo percibe "los sistemas de poder como externos" y la capacidad crítica es por ello mayor. El final es una profecía de alivio para América Latina: "lo que subsiste, en el período que hemos tomado, son amplios lineamientos de una visión del mundo, no manifestaciones institucionales". Sin embargo, "cabe presumir que... alguna recompensa le tocará a un pueblo que conserva la capacidad de visualizar y reflexionar sobre su propia condición... Pero aquí hablamos de siglos no de años".

El libro de Morse concibe de manera reveladora al mundo iberoamericano y puede ser de gran ayuda para el análisis político. *El espejo de Próspero* aporta además elementos históricos de autoestima para el lector iberoamericano. Sin embargo, hay que ser cautelosos. Morse olvida algunos rasgos importantes de la cultura iberoamericana. Sin caer, como diría Vasconcelos, en "un indigenismo falsificado", es necesario recupe-

rar y analizar la presencia indígena en América Latina, sobre todo en México. En palabras de Octavio Paz: "cualquier contacto con el pueblo mexicano, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres".¹ Por lo demás, es igualmente cierta la afirmación de Joaquín Xirau: "En México he descubierto a España".² Esta dualidad es un enigma de México. Morse recupera la herencia española; es necesario no olvidar la indígena.

Por otra parte, Morse deja a un lado el espectro económico. Ciertamente que no sólo de pan vive el hombre, pero tampoco sólo de encanto vive la vida. Las limitaciones económicas de las jóvenes naciones iberoamericanas, el modelo de desarrollo por el que optaron y la incorporación a un mercado mundial, condicionan también la realidad de Iberoamérica. Para una sociedad que se enfrenta a una asfixiante realidad económica en donde —al menos desde cierta perspectiva— los márgenes de acción son prácticamente nulos, es difícil encontrar una salida si no se intenta analizar con una visión histórica esa realidad económica. Hay que hacerlo sin olvidar —como propone Morse— la imagen de Próspero: los resultados, a veces ensañantes; del progreso económico y político de angloamérica. La fe en el progreso —utopía decimonónica occidental— no debe cegarnos.

El espejo de Próspero, libro original si los hay, propone una salida a nuestra condición: partir de las antiguas ideas ibéricas de moral y gobierno. La actual democracia española es un excelente intento por construir un sistema político moderno, sin arrojar al fuego el pasado —incluso reinstalando una monarquía— en una sociedad que hace algunos años parecía condenada al caudillismo y a la autocracia. No debería asustarnos la posibilidad de crear un sistema de gobierno original, capaz de reunir algunas de las virtudes de nuestro pasado junto con los derechos políticos fundamentales del siglo XX.

¹ Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*. México, F.C.E., 1976. p. 82.

² En Ramón Xirau. "Dentro y fuera de la Utopía (La cuerda floja de Enrique González Pedrero)" *Revista de la Universidad de México*, Abril de 1982, p. 50.