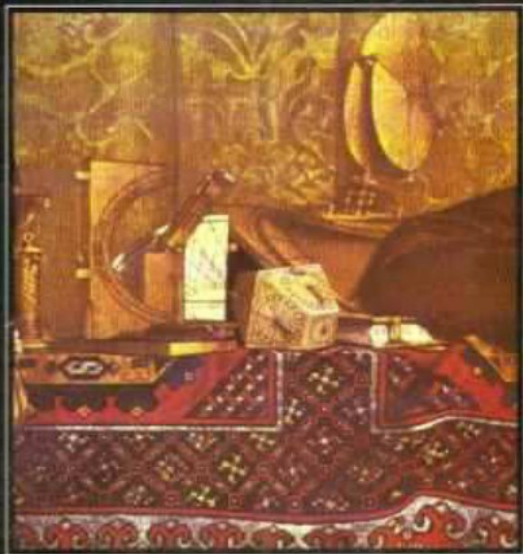


Juan José Sebreli

EL ASEDIO A LA MODERNIDAD



Editorial Sudamericana

El asedio a la modernidad

Juan José Sebreli

Introducción

Este ensayo se propone la crítica de ciertas ideas predominantes en amplios sectores de la intelectualidad desde los fines de la década del '50 —aunque sus antecedentes vienen de más lejos, que alcanzaron su apogeo en los años '60 y '70, y que todavía— no han perdido vigencia. Al reunir la diversidad de las corrientes de pensamiento — existencialismo heideggeriano, nietzscheanismo, estructuralismo,

antropología culturalista, funcionalismo sincrónico, psicoanálisis jungiano y lacaniano, orientalismo, posestructuralismo, deconstructivismo, posmodernidad— soy consciente de caer en lo que los preceptistas llaman enumeración caótica, o en el procedimiento de la amalgama que consiste en confundir a todos los adversarios en uno solo para combatirlo con más facilidad. Intentaré mostrar cómo, más allá de los matices y aun diferencias y oposiciones, hay rasgos en común; será necesario distinguir, dialécticamente, lo diferente en lo similar, y lo similar en lo diferente.

El “espíritu del tiempo” intelectual

de las últimas décadas se define por el abandono de la sociedad occidental de todo lo que significaron sus rasgos distintivos: el racionalismo, la creencia en la ciencia y la técnica, la idea de progreso y modernidad. A la concepción objetiva de los valores se opuso el relativismo; al universalismo, los particularismos culturales. Los términos esenciales del humanismo clásico — sujeto, hombre, humanidad, persona, conciencia, libertad—, se consideraron obsoletos. La historia perdió el lugar de privilegio que tuvo en épocas anteriores, y fue sustituida, como ciencia piloto, por la antropología y la lingüística, y sobre todo por una antropología basada en la

lingüística. Al mismo tiempo surgieron ciencias nuevas, la semiótica, la semiología, o pseudociencias como la “gramatología” las cuales no se ocupan de ningún contenido, y se reducen tan sólo al “discurso” que es, según parece, de lo único que se puede hablar.

Cada época elige otra en el pasado para hacer de ella una fuente de modelos. El historiador George Duby se lamenta que en su juventud esa referencia fundamental era el siglo XVIII, el siglo de las Luces, de la Razón, en tanto que ahora éste ha sido desplazado por el resurgimiento del siglo XIX, donde se encuentra desde el romanticismo exuberante hasta las raíces

de la irracionalidad.

No es una mera erudición de monografía académica lo que me lleva a rastrear minuciosamente la historia de las ideas remontándome hasta el siglo XVIII y en algunos casos más atrás, incluso hasta la Antigüedad clásica; con ello me propongo mostrar que lo que se presenta hoy como post sólo es un pre. Jurgen Habermas, en los párrafos elegidos como epígrafe, sostiene que los posmodernos no hacen sino renovar los vicios ataques del prerroranticismo y del romanticismo del siglo XIX a la Ilustración y al Iluminismo.

Es curioso que esta corriente de pensamiento tenga su centro de difusión

en París y sus principales representantes se consideren pensadores de avanzada, de izquierda, rebeldes y hasta revolucionarios, pero su fuente de inspiración es la vieja filosofía alemana de la derecha no tradicional. También Habermas observó la paradoja de que, cuando, por primera vez y como consecuencia de la derrota del nazismo, el pensamiento alemán abandonó sus tendencias antioccidentales y aceptó abiertamente el racionalismo y la modernidad, le llegó desde París, presentado como la última novedad, el retorno de las ideas autóctonas de las que trataba de alejarse. Los alemanes debían ahora volver a leer a Nietzsche y

a Heidegger, traducidos del francés.

De otros autores alemanes en cambio no se habla ahora, pero la deuda no es por eso menor, tal el caso de Spengler, que predijo cincuenta años antes que los posmodernos la decadencia de Occidente.

Fue también el primero en disgregar la unidad y la universalidad de la historia en círculos cerrados e incommunicables, como luego harían los estructuralistas y los culturalistas.

¿A qué se debe esta extraña trasmutación del pensamiento reaccionario en revolucionario, de la derecha en izquierda, de lo represivo en supuestamente liberador? Para

explicarnos este fenómeno de la filosofía contemporánea es preciso remitirnos a la coyuntura política de donde surgió. No es un puro azar que uno de los hombres claves de esta manera de pensar, Claude Lévi-Strauss, después de una larga carrera académica más bien oscura, haya conocido sus primeros éxitos masivos entre 1956 y 1958, años del comienzo del derrumbe del mito stalinista, tras el informe Krushchev en el XX Congreso, y el principio de la disolución del bloque llamado “socialista” con las rebeliones polaca y húngara.

A los orgullosos, intelectuales franceses —y también de otros lugares

— que durante largos años y en contra de toda evidencia, habían confundido a Stalin con Marx, y al sentido de la historia con el destino del stalinismo, en lugar de responsabilizarse por el error cometido, les resultó menos hiriente para su narcisismo, considerar que no eran ellos, sino la historia misma la que se había equivocado, o mejor aún que no había sentido alguno en la historia, o, al fin, que no había historia para nada. Su escepticismo y su nihilismo estaban en proporción directa a su extasiada devoción de ayer. En esa particular circunstancia estaba a mano una doctrina que cuestionaba precisamente el concepto mismo de historia; el

estructuralismo le venía ya bien predispuesto, como esperando su demanda.

Por otra parte, y al mismo tiempo que se iba disolviendo el mito del stalinismo surgían otros mitos políticos sustitutivos como el tercermundismo, el maoísmo y el guevarismo. Por ese lado el terreno estaba también preparado para el recibimiento triunfal de la antropología estructuralista con su exaltación del “pensamiento salvaje”, su idealización de los pueblos primitivos, su rechazo de la universalidad, la unidad y continuidad de la historia. El relativismo cultural, la primacía de lo particular sobre lo universal, daban

razones filosóficas a los nacionalismos, los fundamentalismos, los populismos, los primitivismos, las distintas formas de antioccidentalismo, el orientalismo, la negritud, el indianismo. Hay pues una sutil, secreta coherencia en esa mezcla rara de filosofías académicas sumamente esotéricas e iniciáticas con movimientos revolucionarios que pretendían expresar a masas analfabetas y primitivas, aunque, en realidad, sus portavoces eran los profesores y alumnos de aquellas mismas universidades de elite.

Ya hacia fines de la década del '70 esta corriente de pensamiento comenzó a mostrar sus debilidades, el sólido

edificio político en que se apoyaba empezó a agrietarse. El paso del tiempo mostró lo ilusorio de las expectativas suscitadas por los movimientos tercermundistas, incluidos los guerrilleros. Después de su “Revolución Cultural” —clímax del irracionalismo del siglo— China hizo un espectacular vuelco hacia Occidente. La integración económica a nivel mundial, el apogeo del reformismo socialdemócrata, y el desmoronamiento final de los capitalismo burocráticos de Estado llamados “socialismos” son otros tantos procesos que dejaron sin base material a las doctrinas que exaltaban los particularismos antiuniversalistas y

proclamaban el fin de Occidente.

Las izquierdas pasaron a ser las derrotadas en este giro de la historia, cuando en realidad les hubiera correspondido a ellas, por derecho propio, dar la batalla contra las expresiones del irracionalismo y del relativismo tanto en la teoría como en la práctica. Tenían para apoyarse su propia tradición clásica, la de Hegel y Marx, que constituyeron la culminación del racionalismo occidental. Por tratarse de autores a los que hoy pocos se animan a reivindicar, debo aclarar que me refiero por cierto a un Hegel muy distinto del precursor del totalitarismo que quieren presentar sus críticos liberales, y a un

Marx que nada tiene que ver con el que imaginan sus adversarios, y menos aún con el de quienes se llaman marxistas en nuestro tiempo.

Las izquierdas no pudieron recoger la herencia de su prestigiosa tradición porque gradualmente, a partir de 1930, la habían tergiversado hasta hacerla irreconocible —a través del stalinismo—, o en el caso de la nueva izquierda de los años '60, la habían abandonado, lisa y llanamente, para pasarse, dejándose llevar por la moda, a las corrientes irracionalistas opuestas al pensamiento crítico y dialéctico, en un intento enloquecido de sintetizar a Marx y a Nietzsche.

Los escasos esfuerzos que se hicieron desde la izquierda para atacar el pensamiento irracionalista identificándolo con la derecha Política —El asalto a la razón de Georg Lukács o El pensamiento de derecha de Simone de Beauvoir—, pese a sus aciertos parciales mostraron serias limitaciones, en un caso por adoptar una perspectiva igualmente irracionalista como era el stalinismo, en el otro por no advertir que muchos de los mitos que se condenaban en el pensamiento de derecha, eran compartidos también por la izquierda.

La degeneración de las izquierdas en la segunda mitad del siglo XX hizo que la crítica al relativismo cultural fuera

abandonada en manos de algunos liberales, a veces simplemente conservadores, como Karl Popper, Alan Bloom o Jean Frangois Revel. Aunque coincido con estos autores en un punto particular —la crítica del relativismo cultural—, no me identifico con el conjunto de sus ideas, y aun el acuerdo se debe a diferentes razones. Sería, por lo tanto, un paralogismo inferir de un solo aspecto en común la concordancia con el conjunto.

Por otra parte esta coincidencia tiene también sus razones históricas.

Del mismo modo que la izquierda autoritaria suele coincidir con el fascismo —los une el odio común a la

democracia política y a la libertad individual—, un auténtico conservadorismo, que tome en serio la tradición del humanismo clásico burgués y se oponga al fascismo y a todo nihilismo de derecha, puede estar más cerca de una izquierda democrática que no niega esa tradición sino que quiere superarla, en el sentido dialéctico de conservar parte de lo que se cambia.

¿Desde qué perspectiva criticar a las izquierdas y a las derechas, a lo uno y a lo otro? En otra parte me definí como un marxista proscrito, un militante sin partido, un socialista solitario. Soy, no obstante, consciente de los peligros que esta posición implica: el delirio de

presunción del “alma bella”, la tentación del profeta que se retira a lo alto de la montaña para imprecator desde allí a los hombres que actúan. Hay que desconfiar de la originalidad absoluta, nadie piensa en el vacío, todo pensamiento es expresión de su tiempo y ningún hombre puede jamás escaparse totalmente de su época.

Las ideas contra la corriente, forman a su vez parte de otras corrientes, sólo que éstas permanecen subterráneas, ocultas o dispersas, pero están destinadas a aparecer, a hacerse notar en el momento en que la situación madure. Las ideas que aquí se exponen ya están en el aire; por aquí y por allá

aisladamente, van apareciendo expresiones de esas contracorrientes, con las que puedo sentirme afin, en algunos aspectos: Habermas, El discurso filosófico de la modernidad; Marshall Bermann, Todo lo sólido se desvanece en el aire; Agnes Heller y Ferenc Feher, Anatomía de la izquierda occidental; Alain Finkielkraut, La derrota del pensamiento; y seguramente muchos otros que están escribiendo en estos momentos en distintas partes del mundo y que desconozco.

Algunas de las ideas que ahora comienzan a aflorar fueron esbozadas en mis libros anteriores, en épocas en que era difícil sostenerlas porque lo que se

criticaba no era tan evidente como lo es hoy. Debo reconocer que me he concentrado obsesivamente durante treinta años sobre los mismos problemas, y este libro intenta ser una síntesis abarcadora, un punto de llegada, aunque sólo sea un nuevo punto de partida. Esa persistencia de temas e ideas, pese a los muchos cambios a lo largo de mi evolución intelectual, más que discontinuidades y rupturas, muestra un proceso de profundización de un pensamiento que estaba en germen desde el comienzo.

Si como trato de mostrar, contra la interpretación historicista, el lugar y la fecha de nacimiento de las ideas no

limita su objetividad y validez universal, al mismo tiempo debe admitirse que la elección de los temas, la formulación de las preguntas — aunque no de las respuestas— está condicionada por la situación, por el lugar en el mundo desde donde se las hace: ser un escritor sudamericano y a la vez habitante de Buenos Aires, constituye una situación peculiar, ya que esta ciudad difiere del resto del continente. No existieron en la región rioplatense grandes culturas precolombinas ni tampoco una importante sociedad colonial hispánica como en México o Lima.

La mayor parte de la población

desciende de las corrientes inmigratorias europeas de fines del siglo XIX, a las que se sumaron los exiliados políticos de guerras y persecuciones. Esto hizo que Buenos Aires, a pesar de su desfavorable situación geográfica, llegara a constituirse en un cruce de caminos de diversas culturas. En esas condiciones únicas en el continente, la apertura a todas las ideas, el anhelo de asimilar el acervo de todo el mundo fue la actitud distintiva de su intelectualidad. Pero al mismo tiempo y como defensa ante ese cosmopolitismo se dio también la corriente diametralmente opuesta, la de un provincialismo resentido, un

nacionalismo xenófobo obsesionado por la defensa de una identidad supuestamente amenazada desde afuera. Un intelectual argentino de mediados del siglo se vio empujado por esas dos corrientes centrípeta y centrífuga. Pero lo que puede parecer una peculiaridad meramente local, estaba vinculado a tendencias generales dominantes en el mundo. Paradojalmente aquellos que en mi país o en el resto del tercer mundo atacaban a Occidente, no tenían más que ir a buscar argumentos en una de las tradiciones occidentales, la del irracionalismo antioccidental. Del mismo modo la defensa de la racionalidad, la universalidad, la

modernidad —desde este confín de la Tierra— implica una contradicción, una paradoja, una ironía histórica: rehabilitar la tradición progresista occidental a pesar y en contra del pensamiento predominante hoy en Occidente denunciando desde la perspectiva de sus valores, el incumplimiento, la traición o la abjuración de los mismos.

I

El relativismo cultural, los particularismos antiuniversalistas

En los orígenes de la humanidad, hace 50.000 años, los descendientes del homo sapiens, cualquiera sea la idea que se tenga de su origen histórico —

poligenismo o monogenismo—, presentaban rasgos fundamentales comunes a todos los hombres. La filogénesis formó en el género humano una estructura anatómico-fisiológica y psíquica unitaria. De la dispersión a la deriva, a través del planeta surgieron las etnias, las razas, las culturas diversas que durante milenios permanecieron relativamente aisladas, ignorándose unas a otras.

Como consecuencia de esta diáspora, el hombre fue diferenciándose en algunas variedades, pero nunca en especies, es decir que esas variedades podían cruzarse entre sí, todos los genotipos eran intercambiables y no

nacieron especies nuevas. El cerebro humano se alteró muy poco, las diferencias mentales y somáticas entre razas fueron insignificantes. Llegado a un cierto punto ya ni siquiera se dieron más variedades, la mezcla predominó y el proceso de diferenciación se detuvo.

Más allá de las razas, las culturas y las circunstancias históricas diversas, todos los hombres consiguen comprenderse entre sí, y experimentan análogos estados emocionales, volitivos e intelectuales ante las situaciones básicas de la vida; sienten del mismo modo hambre, enfermedad, deseo sexual, dolor, alegría, tristeza, enojo, miedo, aburrimiento, necesidad de

abrigo. Aun los medios expresivos se repiten, risa, sonrisa, llanto, temblor. Los rituales, las reglas, los códigos, los tabúes, los prejuicios, las ideologías de las distintas culturas no lograron disolver la identidad esencial de todos los hombres. Hay un fondo común en las formas de organización social, de trabajo y de la creación artística, y aun las distintas lenguas probablemente hayan derivado de un simple lenguaje original en la edad neolítica. Los lingüistas han reconocido raíces de algunas palabras en las lenguas más diversas, permitiendo suponer una lengua anterior a las indoeuropeas que habría sido hablada del Cáucaso a

Gibraltar y del Mediterráneo al Báltico.

Los prehistoriadores reconocen una unidad total del género humano en ciertos momentos del Paleolítico inferior o la casi total unidad del Musteriense debida tal vez al nomadismo de los pueblos de cazadores. También existen parecidos entre las civilizaciones predinásticas de Egipto y Mesopotamia, y luego entre ellas y las de Harappa y Mohenjo-Daro, en la cuenca del Indo, lo que permite suponer que surgieron de un mismo tronco. La diversificación de culturas fue, por lo tanto, una evolución relativamente tardía y se debió al pasaje a una sociedad, sedentaria a partir de la implantación de

la agricultura. La distancia geográfica, el medio ambiente, el paisaje, el clima y el desconocimiento de otros pueblos fueron los factores fundamentales para la aparición de culturas diferenciadas.

Aun el surgimiento de las razas parece ser el resultado de una diferenciación genética relativamente tardía, verificada en el ámbito del homo sapiens como consecuencia de las migraciones del último ciclo glacial. Las diferencias raciales serían, según esta hipótesis, una simple expresión de la adaptabilidad a diversas condiciones ambientales, de temperatura, luz, humedad, presión y radiación solar.

La hipótesis monogenética parece

ser más aceptable que la poligenética que supone orígenes diversos para las razas y las considera como verdaderas especies.

Fueron muy pocos los pueblos que se desarrollaron completamente aislados de los demás; esto sólo se dio en casos excepcionales como los tasmanios y los esquimales, e incluso en períodos limitados en ambos casos, y en algunas tribus indígenas americanas antes de la conquista. Otra prueba de la radical unidad del género humano la proporcionan los arqueólogos, los etnólogos y los historiadores, quienes demuestran que mucho antes del comienzo de la historia escrita hubo

intercambio de materiales entre grupos muy separados y que las invenciones se expandieron. Es probable que la rueda se haya difundido desde cierto centro indefinido entre China y Britania hace tres mil años.¹ Las experiencias y procesos comunes, los mismos inventos, los mismos descubrimientos, las mismas instituciones civiles y sociales dadas condiciones similares, en pueblos totalmente desvinculados en el espacio y en períodos lejanos en el tiempo están mostrando que a través de las distintas razas, de los distintos continentes, de las distintas épocas, hay un mismo desarrollo mental en todos los individuos del género humano. El

descubrimiento de América, al revelar que civilizaciones totalmente aisladas del resto del mundo repetían formas similares a las experimentadas en otros continentes muchos siglos antes, muestra que, dejando a grupos humanos el tiempo suficiente, pasarán probablemente por las mismas etapas evolutivas que cualquiera de los demás.

Algunos pueblos, por causas específicas pueden haberse quedado detenidos en una determinada etapa, otros por un entrecruzamiento de circunstancias pueden haber seguido direcciones diferentes, aunque siempre dentro de un estrecho límite de variación. La originalidad absoluta de

un grupo humano es muy difícil de encontrar, siempre aparecen similitudes, ya sea por difusión, por influencia o por coincidencias. Contrariamente a las tesis relativistas sobre la pluralidad de los desarrollos se puede mostrar que todos los pueblos han seguido aproximadamente los mismos pasos sucesivos: los pueblos nómadas y pastoriles se convierten en agricultores y sedentarios y luego en comerciantes y urbanos. Sólo existe un caso conocido de una sociedad que pasara de las instituciones patrilineales a las matrilineales. La desaparición del aislamiento cultural va seguida, inevitablemente, de una mayor

secularización e individualización.

Las sociedades urbanas engendran herejías, y así podríamos seguir con los ejemplos comunes.

La fragmentación, sin embargo, constituyó una etapa necesaria para la evolución de la humanidad. Al aumentar la complejidad de la vida surgían motivos de diferenciación, y sólo en una etapa de mucho mayor desarrollo podía volver a intentarse la reunificación.

Pero aun en los períodos de mayor aislamiento nunca se perdieron los contactos ni la idea de unidad. A pesar de todos los obstáculos geográficos, sociales y culturales que aislaron a los pueblos en sus primeros años, y de todas

las diferencias producidas por este mismo aislamiento, una vez restablecido el contacto los hombres aparentemente más distintos no han tenido dificultades para comunicarse e influirse mutuamente. La unidad subyacía latente debajo de todas las diferencias patentes. No sería posible entender la realidad humana si las peculiaridades múltiples no fueran variedades de una estructura única, y en el fondo la misma en todos los tiempos y lugares.

La más antigua de las civilizaciones, la egipcia, que constituyó un modelo de sociedad cerrada en sí misma, se interrelacionó, no obstante, con la Mesopotamia, y a su vez influyó en la

India. Las artes persa y griega también influyeron en la India budista. Las religiones hindúes, a su vez, llegaron a China y Japón. Los ideogramas chinos se impusieron en el Japón. La astronomía babilónica llegó al Mediterráneo. A veces las diferencias entre distintas civilizaciones no se debían al aislamiento sino, por el contrario, al contacto que las llevaba a extremar esas diferencias para distinguirse del otro.

La condición indispensable para el florecimiento de una civilización es su comunicación con otras. Ya los antiguos griegos consideraban que la civilización residía en la posibilidad de comunicarse

entre sí. Estrabón, geógrafo griego, explicaba el salvajismo de ciertos pueblos, por su alejamiento de los caminos marítimos y terrestres y esta dificultad de comunicación les ha hecho perder toda sociabilidad y toda humanidad. Las civilizaciones de Europa, parte de Asia y África del Norte mantuvieron, aun en los períodos de mayor aislamiento, contactos e intercomunicaciones. Las civilizaciones que permanecen aisladas se estancan, se inmovilizan y se vuelven más vulnerables ante la irrupción de otras civilizaciones, tal el caso de las civilizaciones precolombinas ante los conquistadores españoles o el de la

vieja civilización china ante el imperialismo occidental.

La navegación de altamar es el índice insoslayable del progreso de una civilización; sólo avanzaron los pueblos que la practicaron: los árabes, luego los portugueses y los españoles, finalmente los holandeses y los ingleses. Europa creció por estar abierta a los “siete mares del mundo”. Su grandeza residía en los barcos, en las expediciones, en las exploraciones, en los descubrimientos geográficos. No es casual que Pedro el Grande, que intentó poner a Rusia a la altura de los tiempos de la Europa occidental, se consagrara a trabajar personalmente constituyendo

barcos en los astilleros del pueblo de Saardam. El mar fue el símbolo mismo de la civilización y el progreso.

La decadencia de España, como señalara Joaquín Costa, se debió al predominio de la Castilla mediterránea sobre la tradición marítima de Aragón y la capacidad náutica de Cataluña. No es un mero azar que el descubrimiento de América haya sido la intuición de un marino de Génova, ciudad marítima, y la empresa haya sido financiada en buena parte por genoveses. En el siglo XVI cuando las rutas marinas se desplazaron al Atlántico, comenzó la decadencia del Mediterráneo, y las ciudades que pasaron al primer plano fueron las

atlánticas, Londres, Amberes, Lisboa. Quien dice navegación dice comercio, y el comercio significa intercambio, interrelación con otros países, y esto hizo del capitalismo el sistema con mayor capacidad de adaptación, de asimilación, el único universal.

Las civilizaciones antiguas, aisladas, y destinadas por su aislamiento a la decadencia, conocieron, no obstante, tendencias que las llevaban a reconstituir la unidad perdida, una suerte de vuelta al ecumenismo primitivo del cual se habían desprendido. La idea de la unidad del género humano y la universalidad de la historia estaba latente, pues, en la civilización antigua.

Diógenes se consideraba ciudadano del mundo. Los estoicos acuñaron la palabra cosmopolita, y Zenón predicaba un Estado ideal cuyo ámbito fuera el mundo entero, sin división en pueblos.

En la temprana segunda mitad del siglo IV antes de Cristo, dentro de los estrechos límites de lo que el mundo era entonces, Alejandro Magno, el discípulo de Aristóteles, hizo un intento prematuro de organización política universal unificando desde el Mediterráneo hasta la India, con la base espiritual de la ciencia y el arte griegos. A su vez, la cultura griega dejó de identificarse exclusivamente con los atenienses al ser asimilada por otros pueblos que antes se

consideraban bárbaros. Los partidarios de la historiografía heroica —en el sentido positivo o negativo— siguen discutiendo si los objetivos de Alejandro Magno eran su propia divinización o la fusión de los pueblos, la manifestación de su propio egoísmo y vanidad o la propagación de los ideales helénicos de libertad. Ambas facetas seguramente estaban entremezcladas en su personalidad.

Pero lo verdaderamente importante es que sus éxitos se debieron al desarrollo del comercio y de las comunicaciones que desde la Edad de Bronce tendían a la unidad política del Mediterráneo oriental. Alejandro no

hizo sino seguir esa corriente, y aunque su imperio se haya deshecho rápidamente logró propalar la cultura helénica en Asia. Los filósofos cínicos y estoicos vieron en él al estadista que realizaba sus ideales universalistas.

La expansión del Imperio Romano fue otro incitante para la idea de universalidad. Fueron los estoicos latinos —en tanto ciudadanos de un imperio multinacional— quienes acentuaron el aspecto cosmopolita, sosteniendo que todos los hombres son ciudadanos de un mismo Estado universal, el de la humanidad, y obedecen una misma ley de la naturaleza o de la razón.

Musonio Ruflo² decía que todos los hombres son miembros de un único cuerpo, ciudadanos de un solo Estado, el cosmos es la patria común a todos los hombres.

La civilización grecolatina, que no debe reducirse al Imperio Romano, pues abarcaba distintas civilizaciones milenarias sobre un espacio que se extendía entre el Atlántico y el Ganges, entre el Danubio y el África Negra, fue la primera comunidad internacional, parcialmente universal, que existió, cuya unidad no estaba basada sólo en la cohesión imperialista y menos en la conversión forzada a una religión única, sino en la libre adhesión a una cultura

común.

La idea de universalidad entraba también en la historia con Polibio — Historia General de Roma—, quien criticaba a “los historiadores de historias parciales”, y aspiraba a una “historia del mundo entero”.

El cristianismo sacó a la religión del culto a los dioses locales y tribales para extenderla a la idea de un Dios universal, a una religión válida para todos los hombres, y aspiraba, por lo tanto, a expandirse por el mundo entero. El imperio de Carlomagno fue un nuevo intento de unificación del mundo conocido. La unidad del Imperio Carolingio fue apoyada por los

intelectuales de distintas regiones que mantenían correspondencia entre sí, se visitaban, se prestaban libros; y también por el contacto entre los nobles que se reunían con motivo de las expediciones militares o por el origen común de las clases dirigentes, obispos, abades, condes, que procedían de las grandes familias francas. Pero en el momento histórico en que Carlomagno intentaba la unidad, la tendencia predominante era hacia la fragmentación del mundo medieval, hacia la dispersión de los feudos; una nueva etapa de disgregación se iniciaba. A pesar de lo poco que sabía del mundo y de lo poco que le interesaba al hombre medieval,

abundaban, no obstante, los “chronicon universale” y los “chronicon mundi” Las cruzadas constituyeron una apertura considerable de las sociedades cerradas, localistas del feudalismo medieval.

El universalismo antiguo y medieval no dejaba de ser una aspiración ideal, el universo se limitaba a los pocos pueblos que se conocían.

Hasta el siglo XV las sociedades americanas y las del Pacífico vivían totalmente aisladas, y el contacto entre Europa, Asia y África era muy escaso. Tan sólo los europeos, con su vocación universalista, su anhelo de ir siempre más allá, y con la posesión de medios

económicos y conocimientos astronómicos y matemáticos adecuados, se lanzaron a la aventura riesgosa, a los peligrosos viajes a tierras ignotas que reunificarían el mundo disperso. Cristóbal Colón era el nuevo Alejandro Magno o el nuevo Carlomagno sin ejército, el objetivo de sus viajes era la expansión universal del cristianismo, la unificación del mundo bajo la religión católica. Pero, además, Colón inauguró la era moderna del capitalismo; el otro objetivo de sus viajes era la búsqueda del oro. La Historia Universal sólo se volverá real con estos viajes de exploración y estos descubrimientos geográficos, que, a su vez, serán

consecuencia y causa del desarrollo capitalista. El advenimiento de la burguesía, primera clase universal, y del mercado mundial que socavaba los particularismos y el aislamiento de las sociedades precapitalistas más cerradas crearon las bases materiales para la concepción de la unidad del género humano y de la universalidad de la historia. Marx y Engels fueron los primeros en señalar esta relación entre historia universal y capitalismo en varios textos: *Ideología Alemana*, *Manifiesto Comunista*, *Carta de Marx a Annekov*, los *Grundrisse*.³ La historiografía burguesa también se universaliza; Ranke afirmaba que no

podría escribir una historia que no fuera universal.

Pero la historia se desarrolla contradictoria, dialécticamente. Por eso, al mismo tiempo que se asentaban las bases para la unificación del mundo, se hacía necesaria una nueva etapa de disgregación, de parcelación en compartimentos estancos. El intento de Carlos V de establecer un imperio universal resultaba un anacronismo en el mundo moderno que surgía de la fragmentación religiosa de la Reforma y de la formación de los nuevos Estados. La revolución burguesa por excelencia, la Revolución Francesa, fue la contradicción misma: a la par que

establecía el sistema de naciones soberanas intentaba unificar al mundo por las guerras napoleónicas, esta vez en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La filosofía de la burguesía revolucionaria —el Iluminismo y el Enciclopedismo— retomaba la idea de unidad y universalidad de la historia basándose en principios racionales válidos para todos los hombres, todas las naciones, todas las épocas, todas las culturas. El Idealismo Alemán desarrollaba el universalismo iluminista con una mayor complejidad filosófica. En Idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita, 1784, Kant,

sostenía que más allá de las diferencias de razas y naciones, de conflictos naturales que oponían grupos e individuos unos contra otros, se imponía progresivamente la necesidad racional de una paz universal y de una sociedad de naciones que permitiera a los individuos ser legisladores y sujetos en un reino de fines.⁴

Hegel, a quien tan erróneamente suele confundirse con el nacionalismo y el prusianismo, afirmaba en *Filosofía del Derecho*, 1820, que el espíritu de los pueblos, las naciones, los dioses lares, estaban limitados por su particularidad y debían someterse al juicio universal, al espíritu del mundo, a la historia

universal erigida en tribunal supremo.⁵

En la segunda mitad del siglo XIX predominaron las corrientes de pensamiento que aunque con muy diverso signo —Spencer, Saint Simon, Comte, Darwin, Hegel, Guyau, Marx, Engels— coincidían en concebir la historia como un proceso unitario que se desarrollaba en una línea progresiva. Pero la historia es un movimiento permanente, flujo y reflujo, de sístole y diástole, de tesis y antítesis; cada vez que el universalismo llega a su apogeo surgen los particularismos que lo socavan, el triunfo del racionalismo engendra movimientos irracionalistas que reivindican lo emocional, lo

inconsciente, lo inexplicable.

Es así como ya desde fines del siglo XVIII se desarrolló paralelamente una corriente contraria al Iluminismo. Este antiiluminismo tenía su expresión en Francia en la corriente de los contrarrevolucionarios de Maistre y Bonald, en Inglaterra con el prerromántico Burke y en Alemania con los prerrománticos Herder y Moser, y los románticos. La particular situación histórica de Alemania, su incapacidad para constituirse en nación en el sentido moderno del término, su falta de una burguesía democrática, su carácter atrasado, desde el punto de vista económico y social frente a Inglaterra y

Francia, la invasión napoleónica llevaron a muchos intelectuales a repudiar los ideales de la Revolución Francesa, identificados con el ocupante extranjero, y a revalorizar, por oposición, las tradiciones locales más reaccionarias. Los románticos antiiluministas oponían al universalismo las particularidades nacionales, étnicas y culturales; a la razón abstracta, la emoción; al progreso, la tradición; al contrato social, la familia; a la sociedad, la comunidad. El Iluminismo buscaba todo lo que los hombres tienen de común, en tanto que el romanticismo antiiluminista enfatizaba todo lo que tienen de diferente: la nacionalidad, la

raza, la religión. Contra lo racional, aquello en que todos los hombres pueden ponerse de acuerdo, los románticos antiiluministas priorizaban lo irracional, la parte singular e incommunicable de cada hombre. La ciencia y la filosofía eran lenguajes universales; el romanticismo antiiluminista prefería las religiones, las artes, las costumbres, aquello que diferencia a un pueblo de otro. El iluminismo estaba encarnado en una minoría ilustrada, los sabios, los filósofos; el antiiluminismo romántico pretendía ser el portavoz de las masas ingenuas y espontáneas, de los pueblos primitivos, de los campesinos

analfabetos.

Cada nación, cada pueblo debía poseer su ideal propio, su forma de vida y pensamiento, no habría reglas universales ni eternas, cada uno era como era, cada uno debía ser uno mismo, y no imitar modelos extranjeros; esta concepción había de tener gran repercusión a lo largo de los siglos XIX y XX.

Uno de los precursores de esta manera de pensar fue el prerromántico alemán Justus Moser, quien se oponía a la uniformidad y a la generalización que estigmatizaba como un modo de pensar a la moda. Cada habitante nativo, según Moser, debería ser juzgado de acuerdo

con las leyes de su localidad; el sentido de la libertad estaría en la observancia de esas diferencias locales. Voltaire se había burlado de que siguiendo la ley de una aldea alguien perdiera una causa que habría ganado siguiendo las costumbres de una aldea vecina. A esta paradoja Moser contestaba que Voltaire no necesitaba molestarse en considerar ridícula la diferencia entre dos aldeas vecinas, ya que podía haber encontrado en una aldea la misma diversidad entre dos familias que viven bajo el mismo techo. Según Moser, cada pequeña población debería tener una constitución propia.

El verdadero precursor del

particularismo universalista, que habría de tener tan funestas consecuencias fue el prerromántico Herder, quien comparaba la luz de la Ilustración con un cáncer que lo devora todo. En su Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, 1774, Herder fue el primero en oponer al universalismo y al racionalismo iluminista, el espíritu de los pueblos, el primero en usar la palabra “culturas” en plural, distinguiéndolas de una dirección unívoca de civilización. Para Herder la naturaleza humana no era uniforme sino diversificada, y el progreso histórico no era extensivo a toda la humanidad, sino que se circunscribía a pueblos y estirpes

particulares. La historia del género humano no consistía en las relaciones de los distintos pueblos sino entre los descendientes de un mismo pueblo. Señalaba la invalidez de las caracterizaciones generales, y que todo concepto general es sólo una abstracción, de lo cual infería que toda perfección humana es nacional, secular y estrictamente considerada individual.

Incluso la felicidad humana era para Herder un patrimonio de pueblos, etnias, razas, naciones; más aún, el sentido de la felicidad era peculiar de cada cultura e intransferible a otra. De este modo llegamos al relativismo cultural que es la consecuencia inevitable de todo

particularismo. “Hasta la imagen de la felicidad varía con cada estado y latitud, pues ¿qué otra cosa es la felicidad, sino la suma de las satisfacciones, de deseos, de realización de fines, y esa dulce superación de las necesidades que dependen todas del país, del tiempo y del lugar?, y por lo tanto, en el fondo falla toda comparación. En cuanto se modifica el sentido intrínseco de la felicidad, la inclinación, en cuanto a las circunstancias y necesidades exteriores constituyen y afirman el otro sentido, ¿quién puede comparar la diferente satisfacción de sentidos diferentes de mundos diferentes?”. De esta incomunicabilidad de hecho ordena

Herder una incomunicabilidad de derecho, del ser, un deber ser: no debemos alterarnos en la búsqueda de fines ajenos a los que nos son inherentes, sino ensimismarnos en nosotros mismos, indiferentes y hasta hostiles para lo que pasa fuera de nosotros. “No mirar más lejos; que la imaginación apenas se exceda de ese círculo. Deseo todo lo que esté de acuerdo con mi naturaleza, lo que pueda asimilarse; aspiro a ello, me apodero de ello. Para lo que está afuera, la bondadosa naturaleza me armó de insensibilidad, frialdad y ceguera. Hasta puede llegar a ser desprecio y repugnancia, pero la única finalidad es

de que yo me vuelva sobre mí mismo, de que me baste dentro del centro que me sostiene.”⁶ Tal justificación filosófica de la autarquía cultural rayana en el etnocentrismo y la xenofobia recorrerá un largo camino en el pensamiento alemán hasta culminar en el nazismo. Este no podía dejar de recuperar a Herder entre sus ilustres precursores. En El mito del siglo XX, Alfred Rosenberg declaraba que era “un maestro especialmente para nuestra época como sólo muy pocos, hasta entre los más grandes”⁷. Karl Haushofer lo cita con frecuencia en su Revista de Geopolítica.

Kant advirtió lúcidamente el peligro que entrañaban las ideas de Herder y

alertó sobre ello en la reseña crítica que hizo de su libro al que contraponía su propia concepción racional, universal y progresista de la historia.⁸ En la polémica entre Kant y Herder de 1784 y 1785 estaban ya prenunciadas las dos teorías de la historia que divide el pensamiento contemporáneo, el debate actual entre modernidad y posmodernidad, entre dialéctica y estructuralismo en los años '60 y '70.

Las ideas del prerromántico Herder serán luego desarrolladas por los románticos del siglo XIX. Schelling, que tanta influencia tendrá en el existencialismo, decía en *Filosofía y religión*, 1804: “Diferencias como las

que existen entre cafres, abisinios y egipcios se remontan hasta el mundo de las ideas”.

De Herder y los románticos alemanes no sólo surgió el pangermanismo sino también el paneslavismo. Ambos movimientos, a los que habría que agregar, con matices, el hispanismo de Menéndez Pelayo, de Ángel Ganivet y sus continuadores de la generación del '98, incluyendo a Unamuno, coincidían en denostar la civilización occidental y contraponerle la cultura del propio pueblo, al que otorgaban cierta misión providencial e identificaban con el campesino aferrado a la tierra y a las tradiciones.

Resulta paradójal que estas concepciones que revalorizaban las culturas particulares contra el universalismo considerado como patrimonio exclusivo de Europa occidental que tanto influirían en los nacionalismos populistas y eurófobos de Asia, África y América latina de nuestros días, surgieron en el tiempo y en el espacio que precisamente éstos repudian: la Europa de los siglos XVIII y XIX.

No es sin embargo casual que el relativismo cultural y el particularismo antiuniversalista se hayan dado antes que en ninguna otra parte en países como Alemania, Rusia y España, a los cuales

un peculiar desarrollo llevó a sentirse maltratados en la competencia capitalista a la que llegaron tarde, hecho que despertó un resentimiento histórico contra la civilización occidental.

Las filosofías cíclicas de la Historia

Después de la Primera Guerra Mundial surgió una nueva corriente irracionalista que retomó con nuevas argumentaciones el ataque a la idea de universalidad y unidad de la historia. Con ideas extraídas del paneslavista Danilevsky —Rusia y Europa, 1869— Spengler, en *La decadencia de Occidente*, 1919/1922, quien nunca menciona la importante deuda con su

predecesor ruso, Toynbee en Estudio de la historia, 1934 - 1939, y Walter Schubart, en Europa y el alma del Este, 1938, elaboraron extravagantes filosofías de la historia de género apocalíptico destinadas a arruinar el racionalismo y la idea de unidad y universalidad del hombre. En esta misma línea puede ubicarse, a pesar de las enormes distancias, la tardía obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 1966.

Para Danileysky, Spengler y Toynbee, la historia no sigue una línea única sino que se escinde en variadas y diversas direcciones, en una pluralidad de civilizaciones o culturas. Las

clasificaciones y cuantificaciones difieren de uno a otro; para Danilevsky hay diez civilizaciones: egipcia, china, asirio-babilónica-fenicia-caldea o semítica antigua, hindú, iraní, hebrea, griega, romana, neosemitica o árabe, y germano-románica o europea, a las que se agregan dos que no alcanzaron a cumplir su ciclo vital, la mexicana y la peruana. Spengler reconoce en cambio sólo ocho: india, egipcia, babilónica, árabe, china, clásica grecorromana, mexicana y occidental.

Toynbee, más exuberante, reconoce veintiuna civilizaciones, muchas de las cuales son casi desconocidas: la occidental, dos cristianas —la ortodoxa

rusa y otra en el Cercano Oriente—, la iraní, la árabe, la hindú, dos en el Lejano Oriente, la helénica, la asiria, la índica, la china antigua, la minoana, la sumeria, la hitita, la babilónica, la andina, la mexicana, la del Yucatán, la maya, la egipcia; además, cinco “civilizaciones interrumpidas”: la polinesia, la esquimal, la nómada, la otomana y la espartana.

La característica común a todas estas filosofías de la historia es la hipóstasis del detalle, el énfasis de las peculiaridades de cada cultura, y el desdén por los denominadores comunes. Las divergencias en el número y clase de las culturas y civilizaciones nos está

mostrando una de las dificultades de este tipo de filosofía de la historia.

¿Cómo establecer el área geográfica, los límites de una llamada civilización o cultura? ¿Cómo delimitar la civilización occidental, por ejemplo? Está identificada con Europa occidental, pero no puede excluirse, sin embargo, a Rusia, a la que se atribuyen, no obstante, demasiados elementos orientales; se extiende, además, a América, donde Estados Unidos y América Latina constituyen realidades muy distintas. A su vez, Europa podría dividirse en Europa latina, anglosajónica, germana y escandinava, o, siguiendo otro criterio, constituir con cada nación un grupo

cultural aparte, que, a su vez, puede subdividirse en nacionalidades o regiones. Una pequeña región como la vasca, por ejemplo, pretende reivindicarse a sí misma como civilización aparte. ¿Dónde ubicar, pues, los límites? ¿En lo más grande, en lo más pequeño, o en lo intermedio?

Para estas filosofías de la historia, los conceptos de universalidad, de humanidad, de unidad de la historia, de progreso, no serían al fin sino la particular ocurrencia de una civilización singular, la europea de los siglos XVIII y XIX. Aquí una vez más debemos remontarnos a Herder cuando acusaba a Voltaire de unificar la multiplicidad de

las situaciones históricas por estar imbuido de la superioridad de su propio país y de su propio tiempo. Juzgando la historia según la razón, Voltaire no haría según Herder, sino inflar desmesuradamente una manera de pensar particular y provisoria y proponerse expandir el racionalismo francés fuera de sus límites nacionales, sólo dentro de los cuales son válidos.

Spengler usará el mismo argumento, aunque sustituyendo el sujeto “nación” por el de “cultura”. *“Nosotros, hombres de la cultura europea, occidental, con nuestro sentido histórico, somos la excepción y no la regla. La historia es nuestra imagen de la ‘humanidad’. El*

indio y el antiguo no se presentaban al mundo en su devenir. Y cuando se extinga la civilización de Occidente acaso no vuelva a existir otra cultura y, por lo tanto, otro tipo humano para quien la ‘historia universal’ sea una forma tan enérgica de la conciencia vigilante.” “En realidad la configuración de la historia universal es una adquisición espiritual que no está garantizada ni demostrada”⁹

Estas ideas estaban tan en el aire en los años '20 que, aunque desde una perspectiva distinta a la de Spengler, el fenomenólogo Max Scheller — Sociología del saber, 1925— coincidía con aquél al atacar el “prejuicio

européista” de Hegel, Comte, Marx, consistente en creer que las teorías de la historia de éstos, compartidas por lo más destacado de toda interpretación occidental, las leyes y la evolución del movimiento de la economía, el capitalismo y la lucha de clases, la ciencia y la técnica, deberían valer para la total evolución de la humanidad y que, por lo tanto, esta fase de la economía, de la técnica, de la ciencia, llegaría también un día para la India, China, Rusia, por tarde que fuera, aun cuando no hubiesen sido impuestos de afuera y por la violencia. Para Scheller estos supuestos apenas si aciertan aproximadamente y para una fase tardía

de la historia occidental, y al pretender extenderlas se pasa por alto “la igual originalidad de las diversas e incluso opuestas direcciones fundamentales que ha tomado el despliegue del saber humano en Occidente y en las grandes culturas asiáticas”. En nombre de una nueva síntesis, Scheller prescribe que “la evolución del saber en la humanidad toda por un pequeño trozo de la curva evolutiva del moderno Occidente, tiene por fin que cesa”.[10](#)

El otro filósofo de la historia, Toynbee, reiterará a su modo que la unidad de las civilizaciones “es error de opinión que los historiadores occidentales modernos cometieron,

influenciados por el contexto social. Lo que los engaña procede de que, en los tiempos modernos, nuestra propia civilización occidental lanzó la red de su sistema económico alrededor del mundo”.[11](#)

Años más tarde, Michel Foucault repetirá esta misma idea en otro estilo, sin mencionar la filiación con aquellos anacrónicos filósofos de la preguerra y con posiciones aun más extremistas que las de éstos. Ya no se trata sólo de relativizar “las imágenes de la humanidad” (Spengler) o “las ideas del mundo” (Scheller) sino de relativizar aun la propia idea del hombre. Agotada la sorpresa que la revelación de

Nietzsche sobre la muerte de Dios había provocado en su momento, Foucault trae la buena nueva de la muerte del hombre.

Con toda desenvoltura se propone mostrar que el hombre no existe, que no existió tampoco en otras épocas, que no ha sido más que una fugaz aparición en una determinada circunstancia. “Por extraño que parezca, el hombre, cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates, es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos

humanismos, todas las facilidades de una “antropología” entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma.” “Antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años, pero ha envejecido

con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en que al fin sería conocido.” “La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende en esas condiciones, que el pensamiento clásico y todos aquellos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y del cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo, de todos los límites que miden su conocimiento o su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El ‘humanismo’ del

Renacimiento, el ‘racionalismo’ de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre.” “El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescripto de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuera, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás en los siglos XVII y XVIII algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las

ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (quiérase o no, y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos, en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluirse; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber.”

“En todo caso una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al ser humano. Al tomar una cronología

relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente [...]. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento y quizás también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilará, como lo hizo a fines del siglo XVII, el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que

el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.” “Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sólo sea por un instante, lo que podría ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera.. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo poco lejano, sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre. Se comprende el poder de sacudida que pudo tener [...] el pensamiento de Nietzsche cuando anunció [...] que el hombre dejaría de ser pronto.”¹² Me excuso por la

extensión de las citas, pero las proposiciones de Foucault son tan fantásticas que se hace necesaria la transcripción textual para evitar toda sospecha de deformación por parte del comentarista.

Louis Althusser, siguiendo a Foucault, y en contraposición a Marx, aun cuando siga llamándose marxista, también sostenía la irrelevancia del concepto de lo humano: “El hombre es un mito de la ideología burguesa. La palabra ‘hombre’ es sólo una palabra. El lugar que ocupa y la función que ejerce en la ideología y la filosofía burguesa le confieren su sentido¹³.” Resulta realmente llamativo considerar al

hombre como una abstracción vacía, cuando se lo hace en nombre de entidades tan abstractas como “sociedad”, “civilización”, “estructura”, “episteme”, etcétera.

Hay, no obstante, algo indiscutible en esta corriente interpretativa que va de Spengler a Foucault: la idea de humanidad y de unidad y universalidad de la historia surge en un lugar determinado, Europa, y en una época determinada, los siglos XVIII y XIX, pero esta verdad es tan obvia que no nos enseña nada: toda idea, aun la más científica, objetiva y desligada de connotaciones sociales, tiene un lugar y fecha de origen. Basándose en esta

manera de pensar se debería sostener que en tanto Copérnico era un polaco que formuló su teoría en 1543, el doble movimiento de los planetas sobre sí mismos y alrededor del Sol sería una verdad relativa sólo válida para el tiempo-espacio de la Europa central del siglo XVI. Aunque todas las ideas se originen en una época Y en un lugar determinado, de esta circunstancia no puede inferirse que sólo sean válidas para esa época y lugar. Precisamente, el pensamiento europeo moderno pudo escapar a la contingencia histórica por su conciencia de la historicidad; la aceptación de que no hay dogmas ni verdades absolutas y suprahistóricas le

permitió acceder a la objetividad científica.

Para Spengler, Toynbee y Foucault todas las civilizaciones, todas las culturas son autónomas, independientes unas de otras, herméticas, cerradas en sí mismas. La historia se desarrolla en distintos tipos de civilizaciones, cada una de las cuales surge, transcurre y muere sin ser continuada en sus valores esenciales por otra, ya que éstos son intransferibles. No hay posibilidad de comparación entre las civilizaciones ni de comunicación ni de reciprocidad, y cualquier intento de introducir los valores de una de ellas en otras ajenas resultarán injertos artificiales destinados

a no fructificar.

Spengler dice con todas las letras: *“Las categorías del pensamiento occidental son tan inaccesibles al pensamiento ruso como las del griego al nuestro. Una inteligencia verdadera, íntegra de los términos antiguos es para nosotros tan imposible como los términos rusos o hindúes para el chino o el árabe moderno cuyos dialectos son muy diferentes del nuestro, la filosofía de Bacon o de Kant tienen el valor de una simple curiosidad. He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debería faltarle precisamente a él: la comprensión de sus conclusiones tiene un carácter histórico-relativo que*

no son sino la expresión de un modo singular y sólo de él”.

De la imposibilidad de comunicación entre las culturas se desprende según Spengler, la relatividad de todo conocimiento humano.

“No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él. No hay dos épocas que tengan las mismas intenciones filosóficas; claro es que me refiero a la verdadera filosofía y no a las minuciosidades académicas sobre las formas del juicio o las categorías del sentimiento. La diferencia no debe establecerse entre teorías inmortales y teorías efímeras, sino teorías que viven

en cierto tiempo o teorías que no viven nunca. La inmortalidad de los pensamientos que se producen en el mundo es una ilusión. Lo esencial es el hombre que en ellos se realiza” No sólo no existe una religión, una filosofía, un arte, una moral, un derecho que sean válidos para todo el género humano, sino ni siquiera una ciencia. Para Spengler, la idea misma de una matemática universal es un mito. “No hay ni puede haber un número en sí. Hay varios mundos numéricos porque hay varias culturas. Encontramos diferentes tipos de pensamiento matemático y, por lo tanto, diferentes tipos de números, uno hindú, otro árabe, otro arábigo, otro

occidental. Cada uno es radicalmente propio y único; cada uno es la expresión de un sentimiento del universo; cada uno es un símbolo cuya validez está exactamente limitada aun en lo científico; cada uno es principio de un ordenamiento de lo producido, en que se refleja lo más profundo de un alma única dentro de una cultura única. Hay, por lo tanto, más de una matemática.” “No existe ciencia natural pura, ni siquiera existe una ciencia natural que pueda ser considerada común a todos los hombres”.¹⁴ Ortega y Gasset, introductor de Spengler en España, y prologuista de La decadencia de Occidente, formulaba antes que éste la

idea de los “estilos de vida” de los pueblos en *Meditaciones del Quijote*, 1914.

En una nota al pie de página de una edición posterior de este libro, el propio Ortega se encargó de reivindicar que sus ideas habían precedido en cuatro años a las de Spengler. Aun cuando posteriormente cambió su posición y en diversas oportunidades criticó el relativismo cultural, todavía en 1922 seguía sosteniendo ideas similares a las de Spengler: *“En el último siglo se ha querido ocultar este hecho grandioso y terrible a la par, de que los pueblos son radicalmente diversos, que en ellos la vida histórica se diversifica como la*

somática en las especies zoológicas”. Concluye afirmando la “heterogeneidad insuperable que yace en el fondo de los destinos étnicos”¹⁵.

La teoría orteguiana del perspectivismo, visión del mundo desde diversos puntos de vista, cada uno de los cuales ofrece una perspectiva única y a la vez válida, no es más que una variante del relativismo cultural. También debe responsabilizarse a Ortega de haber pretendido involucrar en su perspectivismo la teoría de la relatividad de Einstein. A través de Ortega, elaboró Haya de la Torre su propia teoría del tiempo-espacio histórico con supuesta base científica en

la física einsteniana. Haya pretendía que había estudiado a Einstein ya hacia 1918 y 1919, pero dada la dificultad de la comprensión de esta teoría física, es probable que su conocimiento derivara de la abusiva aplicación que hace Ortega de la teoría de la relatividad en *El tema de nuestro tiempo*, 1923. Fue casualmente ese mismo año cuando en el diario *El Tiempo*, de Lima, Haya publicó su primer artículo “Espacio-tiempo histórico”, donde afirma que *“la historia del mundo considerada desde el ‘espacio-tiempo histórico’ indoamericano no será nunca lo que el filósofo advierta desde el punto ventajoso del ‘espacio-tiempo*

histórico' europeo". [16](#)

Haya de la Torre hace una extrapolación de los elementos fundamentales de la Física relativista a un plano que no corresponde: la historia. El observador de la teoría de la relatividad es sustituido por el historiador, la velocidad constante de la luz, por los pueblos o sea aquellos que alcanzaron su máximo desarrollo, y los sistemas de referencia del suceso observado, por el desarrollo de cada pueblo-continente en su espacio tiempo histórico. Se trata de una trasposición caprichosa, ingeniosa, sin ningún rigor científico dado el carácter incomparable de las materias que analiza, la física y la

historia; a lo sumo puede tener el valor de una metáfora.

Ni Ortega ni Haya advirtieron que el relativismo físico de Einstein, no puede confundirse con ningún tipo de relativismo escéptico, de subjetivismo. Cuando Einstein dice que la longitud de los cuerpos depende del estado del observador no se refiere a la conciencia o subjetividad de este observador sino a la velocidad del sistema físico en el que dicho observador puede tener situado sus metros y relojes de medir los procesos físicos. Ya el propio Einstein se encargó de desautorizar en la cara de Ortega esta pretensión de complicarlo abusivamente con cualquier forma de

relativismo. La teoría de la relatividad, por el contrario, se basa en un conocimiento que se afirma como absolutamente válido, y es sabido que Einstein, oponiéndose a Heisenberg y a Planck, rechazaba la contingencia fundamental del universo.

El concepto relativista de la incomunicabilidad de las culturas sirvió también a las teorías racistas y por medio de ellas al propio nazismo. Para seguir esta filiación debemos remontarnos al siglo XIX.

La vinculación del particularismo antiuniversalista con el antisemitismo la hizo Richard Wagner con su folleto *Los judíos y la música*, 1850. Al humanismo

racionalista que postula la unidad de la raza humana y enseña a ver a los judíos como seres humanos iguales a otros seres humanos, Wagner oponía el hecho concreto de la peculiaridad grupal, la unidad de las especies humanas, o la singularidad racial. La humanidad y el individuo pasaban a ser hechos secundarios ante lo fundamental del grupo colectivo de la raza. Wagner inspiró a su yerno Houston Stewart Chamberlain quien se convirtió en el cultor del wagnerismo y principal teórico del racismo en Alemania; como tal fue visitado en 1923 por Hitler. Como Wagner, Chamberlain contraponía la idea de raza a la de humanidad: “*Tan*

pronto como hablamos de humanidad en general, tan pronto como hablamos de un desarrollo, un progreso, una educación, etcétera, de la humanidad abandonamos el terreno firme de los hechos para movernos en vacuas abstracciones. Esa humanidad sobre la que tanto se ha especulado filosóficamente no existe”.[17](#)

El propio Hitler en el discurso del octavo Congreso del Partido Nazi repite la idea de la incomunicabilidad de las culturas: *“Ningún ser humano puede tener relaciones íntimas con una realización cultural si no emana de los elementos de su propio origen”*.

Es poco conocido que Hitler tenía su

personal filosofía cíclica y catastrófica de la historia, extraída de su frecuentación de sectas esotéricas, de lecturas apresuradas y de sus divagaciones mentales, tal como queda explícito en sus conversaciones privadas.¹⁸ Concebía a la historia afectada por grandes cataclismos; las civilizaciones, como para Spengler, nacían y morían en medio de grandes crisis.

La derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, no era solamente la crisis de una nación sino la de la civilización occidental en su totalidad. Hitler, como Spengler, veía a la historia como una sucesión de

“culturas” que se definían como verdaderos organismos, donde la política, las ideas o el arte eran sus partes. El papel de los germanos había sido protagónico en varias ocasiones; habían conquistado el Imperio Romano cuando éste estaba minado por la corrupción de una nobleza decadente, dando origen a la nueva cultura, el Imperio Germánico Medieval. Este había sido frustrado por el Renacimiento, que fundó la sociedad moderna capitalista de la Europa occidental. Acordando con Spengler y con Nietzsche, Hitler sostenía que la cultura moderna estaba condenada a muerte.

Serían nuevamente los germanos los destinados a reemplazarla. En estilo nietzscheano Hitler declaraba en 1933: “¡Sí, somos bárbaros!

Queremos ser bárbaros. Es un título honorable. Rejuveneceremos al mundo. El mundo actual se acerca a su fin”. La “necesidad histórica” quería que las fuerzas bárbaras destruyeran las civilizaciones decadentes y “arrebataran la antorcha de la vida de sus fuegos agonizantes”. Los últimos mil quinientos años —le decía a Mussolini—, los años entre Atila y él, no habían sido sino una interrupción de una cultura que “ahora tomará de nuevo su carácter universal”.

El desprestigio de esta idea de raza

con la derrota del nazismo no impidió que reapareciera camuflada bajo la forma seudocientíficamente antropológica de “cultura”. Lévi-Strauss dice en su conferencia Raza e historia: *“No puede existir una civilización mundial en el sentido absoluto que puede conferirse a este término, porque la civilización implica la coexistencia de culturas que presentan entre ellas la máxima diversidad y permanecen aún en tal coexistencia”*.¹⁹

Una variante del relativismo cultural es el relativismo lingüístico de la hipótesis elaborada por E. Sapir y Benjamín Le Whorf entre los años '20 y '30, según la cual distintos sistemas

lingüísticos condicionan distintos tipos de percepciones. Sapir dice: “La verdad es que el mundo real está en gran medida construido sobre los hábitos idiomáticos del grupo. No hay dos idiomas suficientemente parecidos para que se considere que representan la misma realidad social. Los mundos en que viven sociedades diferentes son mundos distintos y no el mismo mundo con etiquetas diferentes sobre las cosas”.

De esta hipótesis, Le Whorf deduce la imposibilidad de una verdad objetiva: *“Ningún individuo goza de libertad para describir la naturaleza con absoluta, imparcialidad sino que está*

constreñido a ciertos modos de interpretación aun cuando él se considere de lo más La persona mas próxima a ser libre a esos respectos sería una lingüista familiarizada con muchos sistemas lingüísticos muy diferentes. Hasta ahora ningún lingüista está en esa situación. Así se nos presenta un nuevo principio de relatividad, que sostiene que no todos los observadores son llevados por los mismos testimonios físicos a la misma imagen del universo a no ser que sus trasfondos lingüísticos sean semejantes o puedan equipararse de algún modo”.[20](#)

En algunas ocasiones el relativismo

cultural ataca la objetividad científica, no desde el punto de vista de las civilizaciones o culturas, sino de las ideologías, tal el caso del epistemólogo Thomas Kuhn, *Las estructuras de las revoluciones científicas*, 1962. Para Kuhn no hay verdades científicas objetivas y universales, sólo hay paradigmas, un conjunto de teorías que logran imponerse y que son aceptados por la comunidad científica. Una teoría vale sólo porque los científicos creen en ella, porque tiene consenso; cuando deja de tenerlo simplemente deja de valer.

De ese modo una teoría científica que sería en un punto dado una concepción coherente de la realidad

pasaría en el momento siguiente a convertirse en una fantasía arbitraria, y toda la historia de la ciencia —al negar su desarrollo evolutivo— sería como una tela de Penélope, como un trabajo de Sísifo, que siempre vuelve a recomenzar.

Lo que asemeja a Kuhn con Spengler y otros relativistas, es la idea de que los paradigmas son incomunicables, porque trabajan con distintos conceptos; cada uno define el significado de sus términos teóricos a su manera. No hay por lo tanto discusión neutral.

Paul K. Feyerabend —Contra el método, 1970— lleva el relativismo hasta sus últimas consecuencias, el

anarquismo epistemológico. De la incomunicabilidad de las teorías concluye que todo vale, todo da lo mismo, no hay ninguna razón para privilegiar a la ciencia con respecto a la magia, a la astrología, al curanderismo, a la alquimia, al tarot. Lo que aparenta ser una defensa de la libertad y la tolerancia contra el dogmatismo y la rigidez dentro de la ciencia, no es sino la negación de todo criterio válido que permita rebatir los errores, combatir las supersticiones, disipar las ilusiones.

Crítica de la teoría de las civilizaciones

Como se ha intentado mostrar en la primera parte de este capítulo las civilizaciones nunca han estado totalmente aisladas y sus aportes no han sido de ningún modo incomunicables; por el contrario, siempre han interactuado influyéndose recíprocamente. El relativismo cultural de Spengler y otros es fácilmente rebatible por el simple conocimiento de

la historia. La idea de la incomunicación de las culturas por las barreras lingüísticas como pretenden Sapir y Le Whorf es insostenible si reconocemos el origen común de las lenguas como ya hemos mostrado anteriormente. Por otra parte, el descubrimiento y conquista de América es el mayor ejemplo histórico del encuentro entre dos culturas lingüísticas separadas. Según el testimonio de los cronistas de Indias se comprueba que los españoles y portugueses lograron entenderse con los indios, y en poco tiempo los frailes aprendieron las lenguas indígenas y enseñaron el castellano a los indios.

En cuanto a la relatividad de la

ciencia es algo que ningún auténtico científico avala y que ha llevado a concepciones aberrantes como la clasificación que hicieron los nazis en ciencia aria y judía, o los stalinistas en ciencia proletaria y burguesa, o los tercermundistas en ciencia nacional e imperialista.

Los cromosomas o las moléculas no cambian de cualidades cuando pasan de una cultura a otra. Es falso afirmar, con Spengler, que hay tantas matemáticas como culturas. El número cero, base de la aritmética y de la matemática moderna, era conocido por los mayas y por los hindúes. De estos últimos pasó a los árabes, que a su vez lo transmitieron

a los occidentales; es decir que desde el comienzo fue compartido por cuatro civilizaciones distintas y distantes.

El triángulo es un triángulo en todas las civilizaciones, afirma el matemático René Thom.²¹ Por caminos diferentes otras civilizaciones han llegado a las mismas conclusiones lógicas. Los hindúes para construir sus templos, los chinos para confeccionar calendarios, en la misma época que los griegos concibieron el triángulo y analizaron sus propiedades. Esta coincidencia no proviene de que el triángulo exista en la naturaleza sino de que corresponde a una estructura de la mente humana. El triángulo es un concepto universal, y las

matemáticas son, por lo tanto, universales. Por su parte, el científico japonés Motto Kimura asegura que los japoneses no tienen ninguna dificultad en acomodarse a las fórmulas de la investigación occidental, pues su cerebro es el mismo que el de los occidentales.

La ciencia occidental, nacida en Grecia, es universal porque corresponde a categorías inherentes al aparato cognoscitivo del hombre y sólo se desarrolló en Occidente porque allí entre los siglos XV y XVII, por un encadenamiento de circunstancias se dieron las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales

adecuadas. Otras civilizaciones —los chinos, los árabes— han hecho aportes al conocimiento científico empírico, pero sólo en Europa se elaboraron las reglas del método científico y se crearon las teorías científicas que revolucionaron el universo. En el caso de China, uno de los pueblos más imaginativos y creadores, la investigación científica para la que estaban dotados fue sofocada por un sistema imperial temeroso de las innovaciones que pudieran perturbar el orden establecido. En la India fueron las creencias filosóficas y religiosas desinteresadas por todo lo terrenal las que inhibieron el desarrollo científico.

Tampoco puede hablarse de incomunicabilidad en manifestaciones más subjetivas como la religión y el arte. Una religión importada de la India como el budismo logró arraigar en sociedades tan cerradas como China y Japón sin que obstaculizara ni siquiera el hecho de que Buda vistiera ropas extranjeras. Lejos de ser un injerto artificial como debería pensarse con Spengler, el budismo chino y japonés fueron tan vivientes y creadores como el hindú. El cristianismo no tuvo ningún impedimento en trasplantarse desde un pueblo aislado de Oriente a Europa, y desde allí a América.

No solamente las religiones son

trasplantadas a sociedades muy distintas, sino que, como en toda expresión humana, hay un fondo común en todas ellas. La unidad también allí prevalece sobre la diferencia. El animismo y el totemismo se dan en todos los pueblos primitivos en una etapa de su evolución. La historia comparada de las religiones muestra similitudes entre el misterio cristiano de la Santísima Trinidad, los dioses babilónicos que formaban grupos de tres, llamados triadas, o los dioses con tres cabezas de los celtas. El concepto cristiano del Cielo donde mora el alma, de los muertos también se dio en la religión babilónica. La muerte y resurrección de

Cristo tiene su analogía en la muerte y resurrección de Adonis en la religión fenicia. La comida del cuerpo y sangre de Dios mediante una harina y una bebida consagradas se da tanto en la comunión cristiana como en los misterios griegos de Eleusis, en el culto de Adonis por un clan de mujeres, y en las ceremonias aztecas. El ritual de la Navidad y del alumbramiento de la Virgen equivale a la Diosa Celestial de las religiones paganas de Egipto y Siria. Los Diez Mandamientos del Antiguo Testamento coinciden —o derivan— con el código primitivo de Hammurabi, rey de Babilonia; una parte del libro de los Proverbios está tomada de los egipcios,

dos mil años antes de Cristo.

Las formas artísticas de las que se valía el culto religioso también fueron frecuentemente trasplantadas: el arte pagano helénico sirvió a la Iglesia cristiana primitiva. Las artes derivadas de los griegos establecidos en Gándara proporcionaron al budismo su forma y su iconografía.

La intercomunicación de las distintas culturas es aun más notoria en el caso de las artes. Como observara Arnold Hauser²² las formas locales que adoptan las distintas artes no prueban de ningún modo que la estructura misma de la técnica de dibujar, pintar, construir o componer música sea radicalmente

distinta de una civilización a otra. Para criticar precisamente a Spengler, Thomas Mann señalaba que en El canto de la tierra, de Gustav Mahler, se conjugan en una unidad, el antiguo lirismo chino con el arte tonal más desarrollado de Occidente.[23](#)

Por otra parte, de dos expresiones artísticas diferentes no pueden deducirse inexorablemente formas de vida y pensamiento distintas.

Ernst Gombrich señala que los pueblos que no conocen la perspectiva se esconden, no obstante, detrás de una columna, y que los chinos, en cuya pintura se prescinde de luces y sombras, buscan refugio bajo un árbol un caluroso

día de verano.²⁴ Las interpretaciones de la historia desde el punto de vista de las civilizaciones o culturas —según las distintas terminologías— aun cuando sean más moderadas y sensatas que las de Spengler o Foucault, ofrecen serias falencias. Significan un predominio de lo espacial sobre lo temporal, de lo estático sobre lo diverso, de lo coterráneo sobre lo contemporáneo, pero la realidad muestra lo contrario: los hombres contemporáneos, aunque vivan en áreas geográficas distantes, tienen más posibilidades de entenderse que con sus respectivos coterráneos que vivieron en épocas remotas. La manera de pensar y sentir del pasado nos resulta

tanto más extraña cuanto más lejana; por el contrario, es comprensible la mentalidad del más distante habitante de la Tierra que vive en nuestra misma época.

Para oponerse precisamente al concepto moderno de contemporaneidad el reaccionario Adam Müller acuñó el término “coespacialidad”

Las civilizaciones, en el sentido más amplio de la palabra, no se identifican con un determinado lugar en el espacio ni con un determinado período: la civilización griega abarcaba mucho más que Atenas, y se prolongó mucho más allá de su desaparición. La idea de que las civilizaciones son mortales fue una

consecuencia de los descubrimientos de los arqueólogos. Pero justamente el redescubrimiento de civilizaciones durante mucho tiempo desaparecidas podría interpretarse como un signo de todo lo contrario: la supervivencia de las mismas. “Nosotras las civilizaciones sabemos ahora que somos mortales”, decía Paul Valéry. Pero, como le responde Roger Caillois,²⁵ si las civilizaciones murieran totalmente, Valéry no podría decirlo, porque no podría saberlo. Además, en los tiempos de Valéry, con la reproducción mecánica de las obras de arte, las civilizaciones son menos mortales de lo que lo fueron nunca.

Las civilizaciones no mueren como pensaban Valéry o Spengler, sino que se transforman. Las que se llamaron civilización egipcia, o griega, o romana no fueron sino etapas históricas en un proceso evolutivo que la civilización occidental logró sintetizar integrando los aportes del pasado y enriqueciéndolos con otros nuevos.

La categoría de civilización que sirve para explicar relativamente los tiempos pasados se vuelve insatisfactoria para comprender el mundo contemporáneo, ¿Qué es hoy la civilización oriental? ¿Dónde ubicar a Japón, que ha asimilado los rasgos de la civilización occidental?

Hasta hace poco, en los manuales de historia, e incluso en algunos libros más serios como *Las civilizaciones actuales*, de Fernand Braudel, se hablaba de Rusia y de Europa Oriental como de una civilización aparte de las occidentales. Occidente se identificaba con el sistema capitalista, por lo que Sudáfrica tenía más derecho a considerarse “occidental” que Checoslovaquia, la patria de Kafka. ¿Qué quedó de todo esto? Se confundió con civilizaciones estables lo que no eran más que contradicciones políticas destinadas a superarse.

A pesar de las divisiones políticas subsistentes y de las aún más graves

diferencias sociales y económicas, existe en el mundo actual una tendencia irresistible a la unificación; la ciencia, la técnica, la economía, los medios de comunicación llevan hacia ello. No tiene ya sentido referirse a una civilización identificada con una pequeña elite de pueblos pero tampoco, como quieren los relativistas, puede hablarse de una pluralidad de civilizaciones. La idea de una civilización tal como la entendían los siglos XVIII y XIX implicaba la idea de las civilizaciones entre las cuales se establecía una jerarquía, donde Occidente ocupaba el primer rango. Por el contrario ahora que se quiere enfatizar la pluralidad de civilizaciones,

existe un patrimonio cultural común a toda la humanidad que diluye las diferencias. Estamos viviendo el fin de la edad histórica de las civilizaciones que comenzó con Egipto y culminó con Occidente. Desde que las características más notables de la civilización occidental se han impuesto en otras civilizaciones, han sido asimiladas hasta el último rincón de la Tierra, la civilización occidental misma desaparece en cuanto especificidad. Precisamente por haberse universalizado, el concepto de Occidente lastrado de provincialismo europeo, de eurocentrismo, ya no tiene sentido; pero al mismo tiempo con los

albores de la civilización universal, pierde significado el término mismo de civilización.

Uno de los lamentos más comunes en contra de la universalización del mundo, es que ésta implica masificación de los hombres, uniformidad incolora, e insípida, destrucción de los variados y coloridos particularismos que hacían el encanto del mundo. El propio Lévi-Strauss cae en este filisteísmo cuando en *Raza e Historia* alerta:

“No olvidar jamás que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables al conjunto y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible,

porque sería una humanidad cosificada. (...) La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad (...) Es el hecho de la diversidad el que debe ser salvado”.

Cuando viaja a tierras lejanas Lévi-Strauss se lamenta de no encontrar sino los rastros de la civilización occidental de la que quiere huir y exclama fastidiado: *“La humanidad se instala en la monocultura; se apresta a producir la civilización de masas, como la remolacha, comúnmente no comporta ya más que chatura.”*²⁶

La diversidad colorida que añora Lévi-Strauss sólo es percibida por el

viajero, para los miembros locales en muchas ocasiones no significa más que pobreza y atraso. También implica la opresión para los individuos que quieren liberarse de una tradición en la que no creen. El verdadero enemigo del individuo no es la humanidad universal sino los particularismos, nacionales, biológicos, raciales, sexuales, clasistas; éstos son los que sofocan la libertad y uniformizan a los hombres. Las utopías negativas sobre el mundo masificado, sobre el modelo único de hombre no se han cumplido; vivimos ya en un mundo unificado por la economía trasnacional, por las comunicaciones, por los medios, por los viajes y el individuo es más

libre que cuando vivía en una aldea vigilado por los vecinos, controlado por la familia, la tribu o el clan. Nunca como en el universalizado mundo actual hubo mayores posibilidades de elegir, de cambiar, de movilizarse, nunca hubo mayor diversidad de opiniones, de creencias, de estilos de vida, de modas, de formas de comer y de educarse, de comportamientos sexuales. Nunca el individuo llegó a ser tan independiente, ni la vida privada estuvo tan separada de la vida pública, si lo comparamos con épocas anteriores; basta con comparar la situación de las mujeres, de los homosexuales, de las minorías raciales con lo que era a principios de

siglo, aun cuando todavía haya mucho camino que recorrer. Contra el romanticismo colectivista para el cual ni el individuo ni la humanidad tienen existencia real, sino tan sólo los particularismos, el siglo XX confirma la concepción de la modernidad que encuentra la realidad última en el individuo y al mismo tiempo en la humanidad, que muestra la libertad del individuo para superar las limitaciones de las particularidades, y trascender hacia la universalidad.

La antropología contra el universalismo

La antropología ha hecho grandes aportes a la comprensión del hombre, pero también, como toda ciencia relativamente joven, tiende a inclinarse narcisísticamente sobre sí misma, a hipostasiar el objeto de su conocimiento, a absolutizar sus descubrimientos convirtiendo verdades

parciales y limitadas en cosmovisiones que todo lo abarcan y explican. Así como la deformación profesional del sociólogo es el sociologismo, la del psicólogo el psicologismo, la del antropólogo es el antropologismo, la tendencia a interpretar la compleja realidad humana en términos exclusivos de “cultura” —en el sentido que le dan los antropólogos a esta palabra— haciendo de ella un absoluto, una entidad supraindividual, un Destino. Para el antropólogo todo es cultura, lo mismo una obra de arte que la manera de comer, de higienizarse, de vestirse, de hacer el amor, de trabajar, de sepultar a los muertos. De este modo se colocan en

un mismo nivel las actividades que exigen una preparación especializada, una elaboración técnica, con aquellas que son meramente espontáneas, inconscientes o transmitidas por la tradición.

La UNESCO, institución dominada ideológicamente por el antropologismo culturalista, define la cultura como “el conjunto de conocimientos y de valores que no es objeto de ninguna enseñanza específica y que, no obstante, todo miembro de una comunidad sabe”. Esto quiere decir que las masas populares son espontánea y naturalmente cultas, pero entonces para qué sirve la educación y aun la alfabetización que,

por otra parte, también promueve la UNESCO.

Este concepto antropológico de cultura coincide, aunque por otras razones, con los hábitos de los conductores de los medios de comunicación masivos, para quienes la opinión del futbolista, el boxeador, el cantor de rock o la modelo sobre los temas más trascendentales tiene la misma validez que las del hombre de ciencia o el pensador, o que del mismo modo equiparan la obra de arte con el jingle, el video clip o el flash publicitario.

Si la antropología culturalista liberó al hombre del fatalismo religioso y a la

vez del determinismo biológico, en cambio lo convierte en un producto pasivo de la cultura, a la cual debe obedecer sumisamente porque sin ella no es nada; la libertad y el individuo desaparecen por igual.

La virtud misma de la antropología, observar las diferencias existentes entre los distintos pueblos, se convierte en la causa de sus defectos, la inclinación al particularismo antiuniversalista, al relativismo cultural. La constatación de la existencia de distintas culturas la lleva a deducir que todas son igualmente válidas y que el antropólogo debe mantener ante ellas una total neutralidad valorativa, pues no existe ninguna ética

universal desde la cual juzgarlas.

La primera generación de antropólogos, cuando todavía se llamaban etnólogos, la escuela evolucionista del siglo XIX —Morgan, Frazer y Tylor— que se continúan hasta comienzos del siglo XX con Lévy-Bruhl eran, por el contrario, antirrelativistas, sostenían la unidad del género humano y la universalidad de la historia; sin desconocer las diferencias tendían a señalar lo que hay de común entre las distintas culturas, todas las cuales pasaban por las mismas etapas evolutivas.

Lewis Morgan afirmaba en *La sociedad primitiva*, 1877: “Puede

asegurarse ahora, sobre la base de pruebas convincentes, que el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, así como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la raza humana es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso”. El estudio de las instituciones, los inventos y los descubrimientos comparados tienden a mostrar “la unidad del origen del hombre, la semejanza de las necesidades humanas dentro de una misma etapa de adelanto, y la uniformidad de las operaciones de la mente humana en condiciones semejantes de sociedad”. “Desde que el

hombre es uno en su origen, su desenvolvimiento ha sido esencialmente uno produciéndose en direcciones diferentes pero uniformes en todos los continentes y muy semejantes en todas las tribus y naciones de la humanidad que se hallaban en la misma etapa de desarrollo”. “Tan esencialmente idénticas son las artes, instituciones y modos de vida en un mismo estadio en todos los continentes que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y romanos debe buscarse aún hoy en las instituciones correspondientes de los aborígenes americanos”.[27](#)

Edward Tylor, en Antropología, una

introducción al estudio del hombre y la civilización, 1881, decía que las instituciones de los hombres “*son sustancialmente uniformes en el mundo entero, independientes de lo que parecen diferencias comparativamente superficiales de raza y de lengua, y conformadas por una naturaleza humana similar que actúa en las condiciones sucesivamente cambiadas de la vida salvaje, bárbara y civilizada*”.

Por supuesto que tanto Morgan como Tylor reconocían varias líneas de evolución divergentes, pero creían que, en última instancia, la convergencia era mayor y consideraban que el orden en la

historia prevalecía sobre el desorden. Los antropólogos evolucionistas fueron desplazados en el siglo XX por los funcionalistas, culturalistas y estructuralistas, tres posiciones distintas pero con numerosos rasgos esenciales en común. Morgan se convirtió para ellos en algo totalmente desdeñable, aunque en los últimos tiempos los críticos de Morgan comienzan a su vez a ser criticados y mucho de aquél es rescatado por antropólogos más avanzados como Marvin Harris en *El desarrollo de la teoría antropológica*, 1968.

Contra la teoría antropológica dinámica, temporal, histórica,

diacrónica del evolucionismo se impuso la antropología estática, ahistórica, atemporal, espacial, sincrónica. Tal la escuela de Boas, el funcionalismo de Malinowsky, la escuela norteamericana de “cultura y personalidad” de Ralph Linton, Ruth Benedict, Margaret Mead, y el estructuralismo francés de Lévi-Strauss. Antes aún de que Spengler formulara su teoría cíclica de la historia, el antropólogo Leo Frobenius introducía en 1900 el concepto de “ámbitos o cielos culturales” (Kulturkreise) concebidos como unidades supraindividuales, organismos independientes y suficientes en sí mismos, que serían los verdaderos

sujetos de la historia en lugar de los hombres. Cada cultura estaba limitada a su espacio vital y tenía para Frobenius su paideum, su espíritu propio del cual dependían las estructuras sociales, las instituciones, las costumbres. Cabe consignar que la teoría frobeniana, tanto como la spengleriana, formaba parte de las ideas protofascistas, al punto que su última obra, Historia de la civilización africana, publicada en Alemania en el año clave de 1933 incluye un prólogo en apoyo de Hitler. Ortega y Gasset, con el olfato que a veces tenía para relacionar ideas, supo ver en 1924 la identidad de pensamiento entre Frobenius y Spengler.[28](#)

Sin reconocer la filiación con Frobenius, desprestigiado por sus vinculaciones con el nazismo, las corrientes antropológicas predominantes en la segunda posguerra sostienen ideas muy parecidas.

No es casual que los grandes creadores del relativismo cultural en antropología, Boas, Kroeber, Malinowsky fueran de formación alemana, y no pudieran dejar, por lo tanto, de sentir la influencia no sólo de Spengler y de Frobenius, sino aun de la filosofía de la historia de Herder y de Fichte, quienes priorizaban las diferencias sobre las semejanzas entre los pueblos. Las vinculaciones de la

antropología culturalista con las filosofías cíclicas de la historia fueron reconocidas por la propia Ruth Beriedict —El hombre y la cultura, 1934— quien admite sus puntos en común con Spengler aunque con reservas.²⁹

Marvin Harris³⁰ señala que la teoría de Alfred Kroeber, el destacado antropólogo de la escuela boasiana, sobre los estilos o superestilos particulares de cada civilización considerados como desarrollos orgánicos, únicos e incomparables, que se despliegan a través del tiempo en un proceso irreversible e inexorable, se acercan a las formulaciones cíclicas de

Danilevsky, Spengler y Toynbee. El historiador Tulio Halperin Donghi invierte esta relación y señala que, por el contrario, es la teoría histórica de los cielos culturales la que se origina en la antropología.³¹ Tal vez lo más plausible sería hablar de influencias recíprocas.

Para los nuevos antropólogos, como para Spengler, no existe un criterio objetivo de verdad; ésta es relativa a cada cultura. Un discípulo de Boas, el antropólogo norteamericano Melville Herkovits, —El hombre y sus trabajos, 1948—, cuya escuela se denomina, precisamente, “relativismo cultural” sostiene que, puesto que enunciarnos juicios usando categorías que son

propias de nuestra cultura, no podemos juzgar una cultura distinta de la nuestra que es diferente por el hecho de tener categorías propias, sobre la base de las cuales solamente puede ser comprendida y evaluada.

Lévi-Strauss lleva hasta sus últimas consecuencias el relativismo cultural, el relativismo moral, el relativismo científico: *“Habrá que admitir que en la gama de posibilidades abierta a las sociedades humanas cada una ha hecho una cierta elección y que esas elecciones son incomparables entre ellas: son equivalentes”*. *“Vivimos en numerosos mundos, cada uno más verdadero que aquel que lo contiene y*

él mismo falso en relación con el que lo engloba.” “Ninguna sociedad es congénitamente buena, pero ninguna es absolutamente mala. Todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, teniendo en cuenta un residuo de iniquidades cuya importancia parece aproximadamente constante.”³²

“Un repertorio ilimitado de criterios permitirá construir un número ilimitado de series todas diferentes.”³³

“No hay y no puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que se concede a ese término, pues la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrecen el máximo de diversidades entre sí.”³⁴

En contraposición a la antropología evolucionista del siglo XIX, que a veces caía en el racismo, las antropologías culturalista, funcionalista y estructuralista se adjudican el mérito de haber rebatido el concepto de raza. Sin embargo, la noción que ha sido echada por la puerta se vuelve a introducir por la ventana. La identidad cultural es la nueva forma con que se presenta el racismo. Pierre-André Taguieff creó un término adecuado: “neorracismo diferencialista”.³⁵ Lévi-Strauss, en una conferencia que se llamó, precisamente, Raza y cultura, y que se pronunció en la UNESCO para inaugurar nada menos que el año internacional de la lucha

contra el racismo escandalizó al público afirmando: “Son las formas de la cultura [...] que determinan en gran medida el ritmo de la evolución biológica y de su orientación”. *“Lejos de preguntarse si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza o lo que se entiende generalmente por ese término es una función, entre otras, de la cultura.”* No importa que se hayan invertido los términos; si la cultura determina al hombre y la raza es una de las funciones de la cultura, ergo la raza, según Lévi-Strauss, sigue determinando en cierta medida al hombre.

Comprobamos que bajo el novedoso y objetivo concepto de cultura se ocultan

viejas ideologías, nada científicas, como el racismo y el nacionalismo. El antropólogo Geza Roheim. — Psicoanálisis y antropología, 1950— acusaba a Malinowsky y a los antropólogos de la escuela de Boas de nacionalistas reprimidos. La idea de que todas las culturas son completamente diferentes unas de otras y de que el objetivo de la antropología es simplemente mostrar las diferencias es una apenas velada manifestación de nacionalismo, el complemento de la doctrina racial nazi.

He mencionado a la UNESCO, y precisamente esta organización internacional es un espejo de la

mentalidad “culturalista” predominante.

La característica de gran parte de los Estados miembros de esta organización—que son regímenes nacionalistas, xenófobos y antidemocráticos— así como la influencia de los antropólogos culturalistas y estructuralistas y de los ideólogos tercermundistas, consiguieron tergiversar los verdaderos fines para los que fuera creada la UNESCO, la defensa de los derechos humanos y de las libertades, hasta convertirla en una propagandista de las “identidades culturales”.

En una conferencia sobre política educativa patrocinada por la UNESCO en México en 1982, se llegó a las

siguientes conclusiones:

“Lejos de permanecer dos dominios paralelos, cultura y educación se interpenetran y deben desenvolverse en simbiosis, la cultura irrigando y alimentando la educación que se revela como el medio por excelencia para transmitir la cultura, y por lo tanto, de promover y reforzar la identidad cultural”. “Pues la identidad cultural es el núcleo viviente de la personalidad Individual y colectiva; es el principio vital que inspira las decisiones, las conductas, los actos percibidos como los más auténticos”.³⁶

La educación que debería ser el espacio neutral, libre de toda presión

familiar, religiosa, para que el niño y el adolescente —desprendidos de la influencia de los prejuicios, las convenciones, las tradiciones ancestrales— puedan desarrollar libremente su personalidad y su mente, se convierte para la UNESCO, en una educación dirigida, que niega al individuo como entidad autónoma y que, por el contrario, tiene como objetivo reforzar su subordinación a la ideología de la comunidad a la que pertenece, sin cuestionarse el carácter, opresor o retrógrado que ésta pueda tener.

La categoría antropológica de cultura subestima las similitudes entre todas las culturas, la unidad del género

humano, marcando demasiado las diferencias. Además sobrestima la unidad interior de cada cultura y disimula las diferencias que surgen en su seno. Tanto funcionalistas, culturalistas y estructuralistas enfatizan la integración o equilibrio entre los componentes de una cultura como si ésta fuera un orden armónico, una unidad mística, desconociendo las situaciones de conflicto, las variedades de tradición entre una familia y otra, los antagonismos entre las clases, y entre los sexos.

La función oculta la disfunción, la sincronía no explica el cambio.

De este modo, quiérase o no, se

tiende a justificar el orden establecido y no se puede comprender cómo una sociedad se transforma y desemboca en otra nueva a consecuencia de trastornos internos. El estructuralista marxista Maurice Godelier³⁷ llega a negar la dialéctica de la contradicción interna como un lastre de la influencia hegeliana en Marx.

Al tratar de relacionar todos los elementos del sistema se incurre en interpretaciones arbitrarias y rebuscadas como suele ocurrir en toda interpretación organicista, holista, totalista. La unidad cultural, aun con las objeciones que ya señaláramos, puede admitirse, con cautela, en los pueblos

primitivos donde, por tratarse de grupos pequeños y aislados, los lazos entre sus miembros son más estrechos, mayor el peso de la cultura, y usando la terminología de Durkheim predomina la “solidaridad mecánica”. Pero resulta, en cambio, decididamente abusivo, aplicar el mismo método explicativo antropológico de abstracción homogeneizante a agrupaciones humanas más complejas, estratificadas, extensas y abiertas como las sociedades avanzadas, donde cada individuo no está en relación directa con la cultura en su totalidad sino con ciertos aspectos de la misma, donde la pluralidad de los grupos de pertenencia vuelven más laxos

los vínculos de todos con todos, donde las influencias no se dan en forma de cadena porque ésta se rompe en algún eslabón.

Aunque los antropólogos suelen desautorizar las analogías entre los pueblos primitivos y las sociedades modernas, muchos de ellos transgreden su propia norma. Malinowsky fue el primero en establecer paralelismo entre las “costumbres salvajes” de los pueblos primitivos y los juegos ingleses como el criquet, el fútbol, el golf o la caza del zorro. Ruth Benedict —El crisantemo y el sable, 1946— se lanzó audazmente a estudiar, desde el punto de vista antropológico, al pueblo japonés

de la segunda posguerra. Margaret Mead hizo lo mismo con el pueblo norteamericano contemporáneo —And keep your powder dry; an anthropologist looks at America, 1942, y Masculino y femenino, 1949—, y con el pueblo ruso —Actitudes soviéticas hacia la autoridad, 1951—. Geoffrey Gorer se dedicó, además del carácter nacional norteamericano —The american people, 1948—, también al ruso y al inglés —The people of Greek Russia, 1949, y Exploring of English Character, 1955—.

Como en el caso de la antropología y la historia, se da también aquí una influencia recíproca entre la

antropología y la sociología. La sociología funcionalista copió de la antropología el método de observación de campo, limitándose a estudiar sólo lo que era posible observar de manera directa, analizando fragmentos de una sociedad como si fuera la sociedad entera. Sobre todo, aprendieron de los antropólogos a prescindir por completo de la dimensión histórica, y aplicaron a sociedades históricas con un pasado que influye sobre el presente criterios para sociedades sin historia que viven en un eterno presente.[38](#)

En el momento en que se decidió sustituir el término inicial muy preciso y concreto, de etnología, por el más

abarcativo de antropología, se evidencia que la pretensión de los antropólogos no se limita al estudio de los pueblos salvajes sino a hablar del hombre en general, a formular una filosofía de la condición humana, a sustituir una disciplina científica especializada por una cosmovisión en la cual el hombre evolucionado es interpretado a partir del primitivo, la sociedad a partir de la cultura, y la historia a partir del mito.

Fetichismo de la identidad cultural

La sobrevaloración de la llamada identidad cultural de los pueblos, el respeto incondicionado a las peculiaridades lleva a los relativistas a defender supersticiones y prejuicios enraizados en las tradiciones ancestrales, a aceptar hábitos que, de acuerdo con la manera de pensar actual, son estupideces y, a veces, crímenes. La apología del prejuicio, aparece una vez

más, en el romanticismo alemán, y otra vez, nos encontramos con Herder, quien proclamaba: “El hombre se ennoblece por medio de bellos prejuicios”. El prejuicio era para Herder la fuerza principal que mantenía la mutua separación de los pueblos y, por lo tanto, resguardaba la pureza y autenticidad de los mismos.

“El prejuicio es aceptable en su momento, pues hace feliz. Impulsa a los pueblos hacia su centro, los fortalece en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a

menudo es, en este sentido, la primera.”[39](#)

El prerromántico inglés Edmund Burke decía que el prejuicio es un modo de conocimiento emocional derivado de las tradiciones de la sociedad en contraposición a la razón cosmopolita, abstracta, frívola y superficial, y proclamaba su aceptación de los prejuicios ingleses, precisamente por ser prejuicios. Schelling escribió una Filosofía de la mitología donde sostenía que un pueblo era, en última instancia, sus mitos. Los contrarrevolucionarios franceses coincidían en rehabilitar, contra el Iluminismo, los prejuicios. Joseph De Maistre decía: “*Todos los*

pueblos conocidos han sido felices y poderosos en la medida en que han obedecido más fielmente a esa razón nacional que no es otra cosa que la destrucción de los dogmas individuales y el reino absoluto y general de los dogmas nacionales, es decir de los prejuicios útiles”. La relación de la identidad cultural con el prejuicio y la superstición se da también en el irracionalismo contemporáneo.

Maurice Barrés decía: “El rol de los maestros consiste en justificar los hábitos y los prejuicios de Francia”.

Cuando Romain Rolland —Diario íntimo— le preguntaba al Mahatma Gandhi, uno de los precursores del

tercermundismo, si creía en los objetos impuros éste le respondió “que creía en la idolatría para el pueblo de la India”. George Sorel, que tanta influencia tuvo en el fascismo, acuña la idea del mito como motor revolucionario, que años después será retomada por Franz Fanon. Lévi-Strauss, en Antropología estructural II, elogia la superstición popular como fuente de creatividad. Los populistas del Tercer Mundo rescatan las formas supersticiosas de las religiones —culto fetichista a los santos, milagros apócrifos— como forma de aglutinante popular.

Los intelectuales y artistas nacionalistas de los países atrasados

suelen transfigurar sus defectos en virtudes, sus carencias en cualidades del “ser propio”. La desigualdad y la inferioridad ante las sociedades más avanzadas es legitimada en nombre de la diferencia, de la peculiaridad que evita toda confrontación. La generación española del 98 es un ejemplo característico de esta actitud. En la desolación de los campos yermos no encontraban la consecuencia de una mala distribución de la tierra que los dejaba sin cultivar, sino la esencia poética y metafísica del ser español. Ante el atraso científico y tecnológico de la España de fines de siglo, Unamuno profería soberbiamente: “¡Que inventen

ellos! (...) nosotros a lo nuestro”.⁴⁰ Las tradiciones que los defensores de la identidad cultural quieren preservar significan muy frecuentemente la opresión y el sufrimiento de los individuos y el atraso económico y técnico. La geomántica, práctica mágica de los chinos referida a los vientos y a las aguas, obstaculizaba la canalización de las aguas, aun en el interior de las viviendas, porque perturbaba a los espíritus de los muertos.

Prohibía las excavaciones, la explotación de minas, la instalación de vías férreas y de fábricas con humo, porque inficionaban mágicamente los alrededores, por lo cual China quedó

rezagada en materia de comunicaciones y de industrias modernas.

Las creencias tradicionales de la India atentaban contra las medidas sanitarias. Gandhi impidió que se administrara penicilina a su mujer, y el tabú de la inyección fue la causa de innumerables muertes en la India, así como también en el África Negra. En las aldeas o barrios pobres todavía se siguen tratando las enfermedades con el talismán, la fórmula mágica o la visita al curandero.

En una población subalimentada como la hindú se ofrendan víveres en los templos y se alimenta a las vacas sagradas. El culto a la vaca es, por otra

parte, un obstáculo para el desarrollo de la ganadería.

Las herramientas convertidas en fetiche son un impedimento para el avance de la industria. Se pierden cosechas por los cuervos o insectos que la religión prohíbe exterminar. El agua de las canalizaciones urbanas es considerada impura porque ha sido tocada por manos “impuras”. Peor es aún la opresión que deben sufrir los individuos: las oraciones, observancias y ritos del hinduismo exigen varias horas al día que son quitadas al trabajo, al descanso o a la diversión. La discriminación de los intocables cuya sola aproximación mancha a los hindúes

de casta, provoca la pasividad de las masas hambrientas. El hinduismo prescribe la creencia en el derecho absoluto por toda la vida del padre sobre los hijos, del marido sobre la mujer, del hermano mayor sobre el menor, de la suegra sobre la nuera. Se castiga toda actitud independiente y toda transgresión a la obediencia absoluta y a la mansedumbre. Todavía en los años treinta, según informes británicos, las sectas shivaítas ofrecían a la diosa Cali sacrificios humanos. Algunas de estas sectas, como los thugs, desechaban el derramamiento de sangre por razones rituales y ahorcaban a las víctimas.

En Katsgarama, aldea de Ceilán, se

practica la mística tántrica, con torturas voluntarias, mortificaciones que llegan hasta la mutilación, arrancarse un ojo con una cucharita y ofrecerlo al dios ante el santuario; acribillarse el pecho con flechas, alfileres, hojas cortantes, aprisionarse el pecho con pinches, ganchos o ruedas de acero; atravesar lenguas y mejillas con agujas; calzarse sandalias con clavos destinados a hundirse en las plantas de los pies al caminar.

A partir de la descolonización varios millones de africanos murieron en guerras tribales. Los relativistas no han dado ninguna muestra de preocupación al respecto. Por el

contrario, están obligados a pensar que la guerra tribal es una tradición que se remonta a cientos de años antes de la etapa colonial y que, por lo tanto, debe respetarse.

La tribu de los m'bakas, una población de dos millones, que viven en Banguí, siguen practicando la necrofagia, ya que persiste la creencia de que alimentarse con carne del enemigo muerto permite asimilar sus fuerzas. Entre los pueblos primitivos del África el hijo no debe aspirar a nada mejor de lo que tuvo el padre. Entre los bantúes el que mejore su vivienda o lleve una vestimenta mejor es condenado a una multa o se convierte en

objeto de burlas. Todo el que trata de cambiar es acusado de hechicería y hasta puede ser matado. Todo aquel que promueve la introducción de nuevos artículos de comercio provoca hostilidad en la tribu. Otro tanto ocurre entre los indígenas americanos. Cuando comenzó el comercio con el caucho, los primeros indígenas que lo vendieron fueron muertos.

La identidad cultural de los mahometanos no es menos opresiva que la de los hinduistas o las tribus africanas. El Corán, sura V, 28, ordena como castigo de los delitos la mutilación: se corta la cabeza a los asesinos, a los ladrones se les corta una

mano, si reinciden la otra, y después los pies. Los culpables de adulterio son enterrados hasta la cintura en la arena, y lapidados hasta morir. En el Irán del Khomeini se siguió practicando la mutilación y la lapidación. En el capítulo IX, versículo 29, se predica la guerra santa: “Combatir a quienes no creen en Dios o en el Juicio Final, los que no declaran ilícito lo que Alá y el Enviado han declarado ilícito, los que no practican la religión de la verdad, hasta que paguen tributo directamente y sean humillados”. Ib Khaldun señalaba que “en la comunidad musulmana la guerra santa es un deber canónico a causa del carácter universal de la misión

del Islam y de la obligación de convertir a todo el mundo, de grado o por fuerza... Las otras comunidades no tienen esta característica ecuménica y la Guerra Santa no es para ellos un deber canónico, excepto para la legítima defensa” (Prolegómenos, capítulo III).

En Argelia, después de una revolución que apoyó toda la izquierda occidental, la religión controla la educación y los medios de comunicación. Los jóvenes son acusados de impiedad y de inmoralidad, la policía detiene a las parejas y a los que visten a la manera europea. El mantenimiento del Ramadán con la baja productividad que provoca, el ayuno, recomendado por los

médicos a jóvenes subalimentados, el culto de una lengua muerta —el árabe del Corán—, la prohibición de toda crítica a la religión, el derecho absoluto de los padres sobre los hijos y de los varones sobre las mujeres constituyen algunas de las características de la identidad cultural de esta sociedad que pasa por revolucionaria.[41](#)

Uno de los aspectos que ha caracterizado a la sociedad moderna ha sido la lucha por la igualdad de derechos de los sexos, y contra toda forma de represión de la sexualidad. Fueron Inglaterra en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX quienes encabezaron esta batalla por la

liberación sexual. Los relativistas culturales, si son consecuentes, deben admitir que la emancipación de la mujer y la liberación sexual no son valores universales ya que en nombre de la identidad cultural están obligados a aceptar las aberrantes prescripciones sexuales de las religiones y costumbres hinduistas y mahometanas.

Las leyes de Manú ordenan que en su infancia una niña debe estar sometida a la voluntad del padre, en su juventud a la del marido y luego a la de sus hijos, por tanto nunca puede hacer su propia voluntad. Una ceremonia que costó mucho extirpar fue el sati, la incineración de la viuda junto al cadáver

de su marido.

La mujer, fuera de su papel de madre, es la tentadora que debilita las fuerzas del varón y esto se refleja en la imagen de las diosas sedientas de sangre, la Kali de cuatro brazos que baila sobre el pecho de su postrado marido; Durga, que corta la cabeza de su compañero para beberle la sangre; y Parvati, el señuelo con quien el dios Shiva hace el amor cabeza abajo.

La religión hindú repudia al sexo aun entre parejas de casados por considerarlo una fuente de debilitamiento físico y espiritual.

Para el Mahatma Gandhi cualquier unión sexual es un crimen cuando está

ausente el objetivo de la procreación; la adopción de métodos anticonceptivos da por resultado, según él, la imbecilidad y la postración nerviosa.

El mahometanismo no es menos inflexible con la mujer que el hinduismo. La consideran como una desenfrenada sexual que constituye una peligrosa amenaza para los varones que quieren obedecer las órdenes de Alá. Al credo musulmán lo acechan dos peligros: el infiel por fuera y la mujer por dentro. La sociedad musulmana desarrolla una serie de mecanismos para atacar y defenderse de la sexualidad femenina; la separación de los sexos, el encierro de la mujer en su casa —que además no

tiene ventanas al exterior—, la vigilancia constante a que es sometida, la falta de derechos civiles, la necesidad de un tutor masculino para viajar, trabajar, estudiar o casarse, la dificultad para obtener el divorcio. La herencia de la hija es menor que la de su hermano varón. Se repudia a la mujer estéril, y se admite la poligamia del varón. El testimonio de una mujer en un juicio tiene la mitad de valor que el de un varón. La esposa pasa a formar parte de la familia del esposo, donde los intereses de él anulan los de ella. El Corán, sudra IV, 24, ordena la subordinación absoluta de la mujer al marido, y le recomienda a éste castigos

corporales.

“Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres. Amonestad a aquellas de las que teméis su infidelidad; relegadlas aparte a sus habitaciones y golpeadlas”.

El Corán prescribe, además, la lapidación de la mujer adúltera; en la actualidad esta práctica se realiza en algunos pueblos árabes con métodos más modernos; un camión volcador les arroja piedras hasta aplastarlas.

Un ejemplo típico de cómo ciertos signos de la identidad cultural musulmana implican la opresión de la mujer lo da el uso del chadar; velo negro que sólo deja ver los ojos y la

boca, y que no se trata de una mera moda sino del símbolo de la castidad y la pureza de la mujer. En Argelia el uso del velo había sido suprimido por la colonización francesa, y el régimen surgido de la revolución argelina lo reimplantó. En Irán había sido suprimido por el Sha e impuesto nuevamente por el ayatola Khomeini, lo que provocó manifestaciones femeninas de protesta que fueron atacadas por los fanáticos shiítas. Con respecto al uso del velo puede comprobarse cómo las izquierdas tercermundistas han renunciado a los valores humanistas que caracterizaron a la izquierda clásica, entre ellos la lucha por los derechos

individuales y la emancipación de la mujer, subordinándolos al nacionalismo y a la supuesta identidad cultural. La posición de Franz Fanon —ídolo de las izquierdas en los años '60— es paradigmática al respecto. En Sociología de la liberación⁴², Fanon reivindica el uso del velo en la mujer argelina como un signo distintivo de la cultura árabe que los colonialistas franceses trataron de destruir. A

Fanon —quien no era argelino sino martiniquense, y no musulmán sino de origen cristiano y luego ateo, y para quien el islamismo tenía un valor meramente político— poco le importaba que esa supuesta “originalidad” del

pueblo árabe significara la sumisión de la mujer, es decir el sometimiento de la mitad del pueblo argelino a la otra mitad.

Fanon encabezó la lucha contra la colonización de los argelinos por los franceses, pero al mismo tiempo defendió la colonización, no menos brutal, de la mujer argelina por el varón argelino. Cuando dedica páginas de elogio a la actuación de la mujer en la revolución argelina no hace sino mostrar la manipulación política de ésta. Excluida de la vida pública —el velo es precisamente un símbolo de esta exclusión—, sólo se la acepta cuando debe jugar un papel imprescindible en la

lucha anticolonialista. Los revolucionarios argelinos sólo permitieron el “develamiento” esporádicamente para que la mujer argelina pudiera pasar por francesa y realizar impunemente actos terroristas. Una vez lograda la independencia, la mujer argelina volvió a su anterior papel subordinado y, por supuesto, al velo.

El problema del velo revela también las contradicciones que el relativismo cultural origina en ciertos progresistas occidentales, tal el debate sobre el uso del velo de las alumnas de familias musulmanas en los colegios de la ciudad francesa de Creil en 1989. Los franceses, que fueron avanzados del

laicismo, y debieron luchar durante años contra la pretensión de la Iglesia Católica de dominar la enseñanza, claudicaron ante el chantaje ideológico de los musulmanes que denunciaban la “intolerancia de los laicos”. En nombre del “derecho a la diferencia”, las autoridades francesas permitieron la introducción del símbolo de la sumisión de la mujer y de símbolos religiosos en la escuela. Este hecho ocurrió bajo el gobierno de Mitterrand, cuya mujer, Danielle Mitterrand, organizó la defensa del velo en las escuelas alegando: *“Si el velo es la expresión de una religión, debemos aceptar las tradiciones, sean las que fueren”*.⁴³ En el ataque al

laicismo, el islamismo encontró insólitos aliados en el arzobispo de París y en el gran rabino. Esta extraña alianza ya se había hecho notar en el apoyo que los católicos habían encontrado en los islamitas en la condena del filme *La Última tentación de Cristo*, de Martín Scorsese, retribuida a su vez por los católicos en la condena de la novela *Versos satánicos* de Salman Rushdie.

Pero hay aspectos aun más siniestros de la identidad cultural de algunos pueblos no occidentales, que los relativistas deberían verse obligados a aceptar. En veintiocho países de África es una costumbre tradicional y

estrictamente moral la mutilación del clítoris para evitar el placer sexual, que se considera pecaminoso en las mujeres.

En 1979 se realizó en Karthoum una reunión organizada por el Bureau Regional para el Mediterráneo Oriental de la Organización Mundial para la Salud, sobre Prácticas tradicionales que afectan la salud de la mujer, donde se reveló que más de treinta millones de mujeres en la actualidad son escisadas e infibuladas, Con ligeras variaciones según las culturas, etnias o períodos históricos, las prácticas de la escisión y de la infibulación se agrupan en tres categorías: la ablación del capuchón del clítoris por medio de un instrumento

filoso, generalmente una hoja de afeitar, la circuncisión —que es menos común—, y la más difundida, la escisión total del clítoris, de los pequeños labios, y frecuentemente, de la pared interior de los labios mayores. Esta forma se practica en veinticinco países africanos. La forma más radical es la infibulación, que los sudaneses llaman circuncisión faraónica, y los egipcios circuncisión sudanesa. Esta práctica es normal en todo el Cuerno de África. La mayoría de las mujeres infibuladas jamás sienten placer sexual.⁴⁴ La mistificación de la supuesta libertad sexual entre los pueblos primitivos queda al desnudo en las islas Hawai, llamadas en la jerga

turística y novelística, “el archipiélago del amor”, y donde durante el reinado de la reina de Kamahameal se castigaba el adulterio y la fornicación fuera del matrimonio con la pérdida de todos los bienes y años de cadena, luego de ser azotados los culpables en la plaza pública.

Otro rasgo peculiar de la identidad cultural de ciertos pueblos es el trato dado a los viejos. Al respecto también los etnólogos brindan una documentación impresionante⁴⁵. En gran número de sociedades primitivas se practica el asesinato ritual de los vicios.

Entre los shilluks del Nilo Blanco, los jefes ancianos son matados al primer

síntoma de debilidad. Entre los dinka, en el sur de Sudán, algunos viejos que tuvieron un rol importante son enterrados vivos en una ceremonia ritual. Los koryak, de Siberia del Norte, matan a los viejos en presencia de toda la comunidad después de complicadas ceremonias. Otra tribu siberiana, los chukchee, estrangulan a los viejos con un anillo en una gran fiesta donde se bebe, se canta, se baila y se toca el tambor. Entre los indios hopik, entre los creek, y entre los bosquimanos del África del Sur, la costumbre es conducir al viejo a una cabaña construida especialmente, dejarle un poco de agua y comida, y abandonarlo. Entre los

esquimales, se pide a los viejos que vayan a acostarse en la nieve a esperar la muerte, o en el curso de una expedición de pesca se los olvida sobre un banco de hielo, o se los encierra en un iglú, donde mueren de frío. Entre los ojibwa del norte, pieles rojas que viven cerca del lago Winnipeg, los hijos matan de un golpe de hacha a los padres viejos, en medio de una fiesta donde se canta y se baila. En las islas Trobriand, en Polinesia, los adultos comen a los viejos creyendo asimilar de ese modo su sabiduría. Entre los indios del Gran Chaco —choratis, maticos, tobas, chanés— se mata a los viejos de un flechazo en el corazón y se quema el

cadáver. Nada de esto nos cuentan, por supuesto, los antropólogos enamorados del buen salvaje o los generosos defensores de la identidad cultural.

El relativismo cultural ha llevado al extremo de justificar la antropofagia.

Marshall Sahlins —Culture as protein and profit, 1978— considera que “es mojigatería propia del positivismo la que nos hace imponer categorías occidentales como canibalismo a esos ritos sagrados”. Sahlins considera que los sacrificios humanos son “*la forma más alta de la comunión*”.

Además de que se está recurriendo a una categoría también occidental como es la de “comunión”, comprender el

significado que las costumbres de los antropófagos pueden tener no quiere decir de ningún modo que haya que aprobarlas. Ni siquiera se puede ser neutral ya que justificar el sacrificio ritual significa adoptar el punto de vista del sacrificador, pero no el del sacrificado. Por muy rito sagrado que sea para determinadas culturas, la antropofagia y todo sacrificio humano es un crimen. Lo más absurdo es que estos mismos antropólogos que se consideran tan amplios como para justificar el canibalismo, denuncian horrorizados la explotación del hombre por el hombre que implica el capitalismo occidental, donde por lo menos, como observa

Marvin, los burgueses se abstienen de servir como cena a sus obreros.

Contradicciones del relativismo cultural

Una de las contradicciones fundamentales del relativismo cultural consiste en que el respeto a las culturas ajenas, el reconocimiento del otro, lleva inevitablemente a admitir culturas que no reconocen ni respetan al otro. Para las sociedades primitivas la existencia de otras costumbres resulta una afrenta imperdonable a las leyes de los dioses propios. El enfrentamiento entre dos

culturas primitivas distintas rara vez lleva a la comprensión y al reconocimiento sino, casi siempre, a la guerra. Estas guerras entre tribus se hacen para vengar injurias, robar bienes ajenos o capturar víctimas destinadas al sacrificio. En cambio, es raro que se les ocurra sojuzgar a la cultura ajena, no por respeto sino porque ni siquiera la consideran como cultura.

Es cierto que los antiguos griegos denominaban bárbaros a los pueblos extraños, pero no se basaban en prejuicios raciales sino tan sólo en el menor grado de desarrollo: el pueblo bárbaro se definía por la ausencia de ciudades, la dedicación al pastoreo y la

caza, el desconocimiento de la agricultura, la ausencia de comercio y de moneda, la propiedad comunal y no privada, la ausencia de arte y de ciencia, y la organización política rudimentaria que no pasaba de la tribu. Del mismo modo los europeos definieron al bárbaro sólo por el grado de desarrollo: lo prueba el hecho de que en la Edad Media no llamaban bárbaros a los musulmanes a quienes reconocían como civilizados, aunque paganos, y en cambio reservaban el calificativo denigrante de “bárbaro” a algunos pueblos europeos de raza blanca, e incluso cristianos como por ejemplo los irlandeses, que vivían del pastoreo y no

habían llegado aún a la agricultura.

Los pueblos primitivos, en cambio, se afirman a sí mismos como los únicos válidos y se autodenominan con nombres que significan “los verdaderos” o “los buenos” o “los excelentes” o simplemente “los hombres”, y llaman a los demás con apelativos denigrantes tales como “mono de tierra” o “huevo de piojo”. Los diversos grupos de la tribu bantú, al sur de África, consideraban a los blancos infrahumanos, ni siquiera se referían a ellos como gente (abantú); inventaron nombres especiales para ellos. Se llamaban a sí mismos el pueblo elegido. Los zulúes nombraban a los blancos como “aquellos cuyas orejas

reflejan la luz del sol”, denominaban a las demás tribus los “animales” y a sí mismos “la gente”. Los sothos llamaban a los blancos los “de color de olla amarillenta”, también empleaban términos denigrantes para los que pertenecían a otras tribus, a quienes consideraban menos humanos y podían despreciar.

Para los indígenas andinos, hasta hoy, el forastero es la imagen del Diablo. Los mapuches creían que la enfermedad y la muerte sólo existían por obra de la magia o de las armas de los enemigos, de ahí que fueran tan feroces guerreros.

Los mayas de Yucatán llamaban a

los toltecas nunob, los mudos, simplemente porque hablaban otra lengua, y los mayas cackchiqueles llamaban a los mayas mamcomo, tartamudos o mudos. Los aztecas denominaban a los habitantes del sur de Veracruz nononalca, mudos, o tenime, bárbaros, o popoloca, salvajes. Los tobas se llaman a sí mismos gom, o nam gom, “la gente”.

La convicción de que son el centro del mundo y de que el resto carece de todo valor es confirmado por la mayoría de los antropólogos. Cuando el etnólogo alemán Curt Unkel, después de una larga permanencia en un centro civilizado, volvía a las poblaciones indígenas del

Brasil a las que dedicó su vida, sus huéspedes lloraban al pensar los sufrimientos que debía haber soportado lejos del único lugar en que la vida merecía ser vivida.[46](#)

Pero el desprecio por las culturas ajenas no sólo se da en las sociedades primitivas sino también en las grandes civilizaciones orientales clásicas. En las sociedades islámicas está prohibido ser ateo, éste es un criminal condenado a muerte. El Corán no se discute y se predica la guerra santa contra los países infieles. El hinduismo es exclusivista y hereditario, no tiene ninguna intención de convertir a la humanidad; quien no ha nacido hindú queda afuera como un

bárbaro, le está vedado el acceso a los bienes de la salvación.

Los habitantes de la China Imperial consideraban “bárbaros” a los occidentales; por ello carecían de todo interés en el intercambio cultural o comercial que, según pensaban, nada podía aportarles.

Esto ocurría en tiempos en que los iluministas franceses conocían y admiraban la civilización china y algunos, como Voltaire, la erigían como modelo. La jerga del relativismo cultural ha acuñado el término “otredad” para designar el extrañamiento del Otro por el occidental, pero si a alguien se le puede adjudicar ese desconocimiento,

distancia y aun hostilidad hacia el otro es precisamente a las culturas extraoccidentales a las que tanto admiran los relativistas.

La otra cara de esta contradicción es que la idea del relativismo cultural, según la cual todas las culturas tienen igual valor, es una creación exclusiva de la civilización occidental y de ninguna otra. Ni las sociedades primitivas ni las civilizaciones precolombinas ni las civilizaciones orientales admitieron algo semejante.

Las grandes civilizaciones orientales clásicas vivían encerradas en sí mismas, a excepción de Japón que, no por casualidad, conoció un destino distinto

al del resto de los países orientales. Fueron los europeos, precisamente acusados de etnocentrismo, los primeros y por mucho tiempo los únicos que, movidos por una curiosidad insaciable, se preocuparon por el mundo exterior, que descubrieron y exploraron tierras nuevas y estudiaron culturas ajenas aunque sus objetivos, por cierto, estaban muy lejos de ser desinteresados. Fueron los artistas y los historiadores de arte europeo los primeros en ocuparse del arte de las culturas extraeuropeas, orientales, africanas, oceánicas y precolombinas, en tanto que ninguno de estos pueblos conocía siquiera el arte europeo.

Más aún: fueron los europeos quienes aportaron las ideas que servirían de instrumento para la emancipación de los pueblos extraeuropeos.

Los españoles fueron responsables de genocidio en América, pero al mismo tiempo fueron los primeros con Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria en reivindicar la condición humana de los indígenas, basándose en una doctrina occidental como el cristianismo. Ni los aztecas ni los incas tenían una filosofía de la vida capaz de defender sus propios derechos humanos. Los crueles sacrificios que infligían a sus semejantes, los desautorizaban para

denunciar los crímenes de los españoles. Sólo Occidente estaba provisto de un corpus teórico como para combatir los más atroces crímenes y las peores aberraciones del propio Occidente. La idea de derechos humanos, aunque fuera transgredida por sus propios autores, apareció en Europa en dos países colonialistas por excelencia, Inglaterra, 1689, Francia, 1789, y en los racistas y luego también imperialistas Estados Unidos, 1776. La lucha por la liberación de los esclavos, como veremos luego en el capítulo sobre africanismo, no surgió de Africa sino de la propia Inglaterra, que había sido durante siglos el principal mercado

esclavista. Las argumentaciones contra el imperialismo fueron acuñadas por un inglés, H. A. Hobson, *El imperialismo*, 1902, de donde se inspira Lenin: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1917. Fueron los colonialistas ingleses, como veremos en los capítulos sobre el Tercer Mundo y sobre el orientalismo, quienes inculcaron a los hindúes las ideas de nacionalidad, de derechos civiles, de democracia política, que luego se volverían armas en contra de los propios colonialistas. No debe olvidarse que tanto Gandhi como Nehru, fueron educados en universidades inglesas. El propio Lévi-Strauss,

Antropología II, admitió que la antropología debió la ventaja epistemológica de una visión más objetiva de los pueblos a ser “la hija de una era de violencia”, y la consecuencia de la dominación de la mayor parte de la humanidad por las naciones occidentales.

Es cierto que Occidente suele transgredir sus propios valores, más aún, nunca los ha cumplido plenamente. El racismo, la esclavitud, el clasismo, la desigualdad entre los sexos, la discriminación de minorías, el terrorismo de Estado, la tortura, el asesinato de masas, los sistemas totalitarios, los campos de

concentración son, al fin, características del Occidente de los siglos XIX y XX. Pero la paradoja es que estas lacras sólo pueden ser combatidas en nombre de los propios valores de Occidente. Del mismo modo, los aspectos más perversos de la modernidad pueden ser criticados por la misma razón moderna, sin necesidad de recurrir a ninguna irracionalidad posmoderna.

Ninguna sociedad extraeuropea proporcionó la ideología adecuada para combatir esos males. La única civilización que, aunque sólo fuera en teoría, proclamó la igualdad virtual de todos los hombres fue la occidental, y por esa sola razón debe reconocerse que

es mejor que otras civilizaciones que consideran insuperables las diferencias entre los pueblos. Para afirmar que no se pueden comparar las culturas porque son únicas, hay que comenzar por compararlas y comprobar si efectivamente lo son, y esta comparación sólo puede establecerla Occidente, porque las conoció a todas. Las culturas aisladas se consideran a sí mismas únicas, cualidad que le niegan a todas las otras; las demás culturas simplemente no existen.

Agnes Heller sostenía⁴⁷ la paradoja de que el resultado final del antiethnocentrismo es una proposición de elevado carácter etnocéntrico, haciendo

patente la vulnerabilidad interna del relativismo cultural.

Pero en realidad el reconocimiento de por lo menos uno de los valores de Occidente como el más alto no significa de ningún modo etnocentrismo, desde que su principal característica consiste en admitir que dichos valores son transmisibles a todos; para los iluministas se trataba de llevar la luz a los pueblos oscuros. Los verdaderos etnocentristas son aquellos que consideran su cultura inmarcesible e intransferible para el resto de la comunidad, Marx decía que no había que derogar los principios del humanismo burgués; sólo había que hacerlos cumplir. Ésa es también la

posición que adopta hoy Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1985. En divergencia con la vieja generación de la escuela de Frankfurt —Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, 1947— que cuestionaba el iluminismo por haberse convertido, mediante una extraña dialéctica, en violencia y terror, Habermas considera que el iluminismo es una promesa aún no cumplida, que hay que continuar, y que todavía puede orientar nuestra vida.

Si como piensan los relativistas —desde Spengler a Foucault— no se puede juzgar con las categorías de nuestra propia cultura a otras que se

mueven por distintas normas, entonces, también debe ser relativizada la valorización de las culturas ajenas, ya que ésta fue una creación de la Europa de los siglos XIX y XX no compartida por ninguna otra civilización del planeta. Si consideramos que el relativismo cultural es una verdad debemos admitir que, por lo menos, esta creación de la civilización occidental es universal. Nos encontramos así con la paradoja en que incurre todo relativismo: si todo es relativo, la idea de que todo es relativo también lo es; por lo tanto, no todo es relativo. Debería haber entonces una excepción; todo es relativo menos la idea de que todo es

relativo, que sería entonces un absoluto, categoría que precisamente se proponía destruir el relativismo. El relativismo absolutiza lo relativo; lo que debe hacerse si no queremos caer nuevamente en un absolutismo dogmático, es relativizar a su vez al relativismo.

El relativismo cultural ha conseguido imponerse en una época tan sensible al igualitarismo, porque tiene todas las apariencias de ser la posición más igualitaria, justa, democrática, pluralista, tolerante y humana, ya que le otorga el mismo valor a los débiles y a los fuertes, rechaza toda jerarquía de valores, y niega la inferioridad y superioridad de los pueblos como

prejuicios etnocéntricos y racistas. Ha tenido éxito sobre todo entre los tercermundistas y los revolucionarios anticolonialistas porque termina con la preponderancia del hombre blanco. El concepto mismo de sociedad primitiva y sociedad civilizada es borrado; los antropólogos estructuralistas y culturalistas enseñan que son dos sociedades iguales que se han dedicado a actividades distintas, una a la ciencia y a la técnica, la otra a la religión, el mito y la familia.

Pero el universalismo moral del que habla Habermas y que estima ciertos valores por encima de las identidades culturales no es etnocéntrico ni racista.

El racismo, por el contrario, hipostasía las identidades culturales a las que les otorga un origen natural, biológico y por eso mismo las considera inmutables y eternas. El racismo divide, separa; el universalismo une y nivela, aunque la igualdad que pregona no es, de ningún modo, un punto de partida sino un punto de llegada, una meta a alcanzar, porque los distintos pueblos no son todavía, de hecho, iguales. Sólo lo son virtualmente, ya que se encuentran en distintas etapas de la evolución, lo que hace inevitable los conceptos de inferioridad y superioridad que el relativismo cultural ha convertido en tabú. La izquierda clásica, antes de haber caído también

ella, en la última mitad del siglo XX, bajo la influencia del relativismo cultural, clasificaba a los pueblos por su grado de evolución. Engels consideraba absurda la idea de igualdad de las culturas, y en sus Notas para el Anti Dühring, 1878, decía: *“No entra en la mente de ningún proletario socialista o teórico socialista querer reconocer la igualdad abstracta entre él mismo y un bosquimano o un fueguino o aun solamente un campesino o trabajador agrícola semifeudal”*⁴⁸ José Carlos Mariátegui, insospechable de racismo por su condición de mestizo y marxista, sostenía: *“El prejuicio de las razas ha decaído, pero la noción de diferencias*

y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de la cultura”.

La mala conciencia de Occidente, las contradicciones entre sus ideales y la realidad, su sentimiento de culpa por la colonización a que sometió durante más de un siglo a los países del llamado Tercer Mundo, llevó, no sólo a las izquierdas sino también a los

principales representantes de la intelectualidad progresista occidental, a la denigración de su propia civilización y a la consecuente exaltación acrítica de todas las culturas extraoccidentales. Un ejemplo característico de esta posición lo encontramos en el prólogo de Sartre⁴⁹ a *Los condenados de la tierra*, de Franz Fanon, que además fue un amor no correspondido ya que, en ediciones posteriores, los albaceas de Fanon decidieron suprimirlo a causa de la simpatía de Sartre por los judíos.

Los defensores de la identidad cultural atacan al universalismo antiparticularista porque unifica y uniformiza al mundo, suprimiendo las

singularidades que lo hacen tan atractivo y de cuya pérdida resultaría un mundo monótono. Pero lo que hace conflictivas a las identidades culturales no es la multiplicidad de expresiones artísticas, las técnicas artesanales o los gustos culinarios. Nadie es más afecto a esas diversidades que las sociedades cosmopolitas; sólo en las grandes metrópolis y no en las aldeas es posible conocer las comidas más exóticas, y todo tipo de peculiaridad folclórica del mundo entero.

Incluso en la situación colonial, en muchos casos los colonialistas optaron por respetar ciertas formas tradicionales de la vida nativa y fomentaron el

folclore local para perpetuar, de ese modo, la diferencia entre dominadores y dominados. El caso simétricamente opuesto es el de muchos colonizados que se empeñaron en abandonar sus propias tradiciones y adoptaron las del colonizador, no por servilismo sino por comprender que ésta era la única manera de alcanzar el nivel del dominador y situarse a la altura de los tiempos.

El dilema del relativismo se origina cuando las identidades culturales entran en contradicción con los conceptos de libertad, igualdad, derechos humanos, sexualidad, individualidad, ante los cuales no puede mantenerse la neutralidad moral o simplemente decir

que se trata de una cuestión de “preferencia” como quien se refiere a una cocina local comparada con otra.

El relativismo limita su igualitarismo a respetar las diferencias, pero olvida que esas diferencias pueden ser la consecuencia de la desigualdad. El prejuicio sexista enfatiza precisamente el respeto por la identidad de la mujer, ocultando que la especificidad femenina expresa la situación de desigualdad frente al varón vivida durante siglos. Los racistas norteamericanos oponían a los partidarios de la integración con los negros el lema “iguales pero diferentes”, cuando la diferencia era precisamente la

consecuencia de la desigualdad.

Otro tanto puede decirse con respecto a la identidad cultural de los pueblos. La exaltación de las diferencias de las sociedades primitivas significa la aceptación de su inferioridad, el atractivo exotismo está indisolublemente ligado a la miseria, a la ignorancia y al atraso. La belleza poética que Lévi-Strauss encuentra entre los indígenas del Amazonas se logra al precio de haberse quedado detenidos en el tiempo.

Además, las identidades culturales suelen estar vinculadas —como hemos visto antes— con situaciones que desde la perspectiva del pensamiento moderno son verdaderos crímenes. Bajo la

atractiva experiencia justiciera, el relativismo cultural oculta una serie de antinomias: el supuesto pluralismo no es más que una pluralidad de etnocentrismos; la tolerancia que propone significa tolerar a los intolerantes; el igualitarismo, aceptar a quienes sostienen la desigualdad; la libertad, dejar libre a los liberticidas; el pacifismo, fortalecer a los belicistas; el respeto incondicionado por los otros, respetar a quienes no respetan al otro. El relativismo cultural significa imparcial tolerancia para el asesinado y el asesino, para el torturado y el torturador, para el oprimido y el opresor, para la víctima y el verdugo.

Los bondadosos, candorosos artistas, escritores, pensadores, científicos y antropólogos que en nombre de la paz, la tolerancia y la igualdad entre los pueblos predicaban el relativismo cultural, no advierten que están sirviendo a los intereses de líderes políticos fanáticos y belicistas, que destruyen cuando pueden a sus adversarios y que, por cierto, no creen en el relativismo cultural.

Llevada hasta sus últimas consecuencias la doctrina de las identidades culturales debería respetar el racismo de los blancos del sur de Estados Unidos para quienes la discriminación de los negros formaba

parte de su más entrañable tradición, a tal punto, que por ella dieron la vida en una de las más sangrientas guerras del siglo XIX. En nombre de la identidad cultural debería tolerarse el antisemitismo que, en determinados períodos históricos, constituyó uno de los rasgos distintivos de la identidad cultural de algunos pueblos como el ruso, el polaco, el rumano o el alemán, y considerar a los progroms con la misma indulgencia con que se tratan las ceremonias religiosas de ciertos pueblos primitivos con sacrificios humanos.

En contra de la tolerancia indiscriminada de los relativistas coincidimos con Marcuse —Crítica de

la tolerancia pura, 1969—, quien exhortaba a la supresión, lisa y llana, de la tolerancia de emisión de pensamiento y reunión a grupos y movimientos que promueven orientaciones políticas agresivas, belicistas, nacionalistas, discriminadoras de raza o religión.[50](#)

Si las sociedades sólo pudieran ser juzgadas de acuerdo con sus propios valores hubiera sido inapropiado juzgar a los nazis desde la perspectiva de los países democráticos, la guerra de los Aliados debería condenarse como una intromisión en los intereses de un país extranjero, la desnazificación sería una forma de imperialismo cultural o aculturación. Sólo Heidegger, Jünger o

Strasser estarían autorizados para criticar a Hitler, desde el interior mismo del sistema nazi.

El dilema del relativismo cultural está en señalar los límites de lo permitido, ¿desde dónde juzgar los crímenes contra la humanidad, si se niega la existencia de cualquier tribunal de la historia, de toda ética objetiva, de toda razón universal?

El relativismo cultural posee ciertos rasgos de lo que Max Weber —La política como vocación, 1919—[51](#), llama “moral de la conciencia”, una moral preocupada tan sólo por la pureza de sus nobles intenciones, que obra de acuerdo con su conciencia, ceñido

estrictamente a sus convicciones sin importarle nada si las consecuencias de esta actitud llevan al triunfo de la posición contraria. La moral de la conciencia ordena no resistir al mal pero, de ese modo, se hace copartícipe del triunfo del mal. Esta moral, según Max Weber, es buena para santos, mártires, profetas o contemplativos, pero el hombre de acción, el que entra en el juego político, el que se propone modificar la sociedad en que vive, debe optar, según Weber, por la “moral de la responsabilidad”, que tiene sobre todo en cuenta las consecuencias previsibles de su acción, que se responsabiliza de ellos, que trata de hacer todo lo

necesario para la realización de sus objetivos. La moral de la conciencia del relativismo cultural acepta, en nombre del respeto incondicionado por el otro, la existencia de sociedades donde reinan la injusticia y la opresión. Por el contrario, el humanista que cree en valores universales como la libertad y la igualdad combatirá a las sociedades que transgreden esos valores. Al respeto de la soberanía “sagrada” de los pueblos opondrá lo que Fernando Savater llama “el imperialismo de la universalidad ética”.

Veamos algunos ejemplos clásicos de las contradicciones entre la moral de la conciencia y la moral de la

responsabilidad, entre el relativismo cultural y el imperialismo de la universalidad ética. El colonialismo inglés en la India prohibió la práctica del sati que constituía una de las tradiciones religiosas del hinduismo. Se recuerda la contestación de un militar inglés cuando unos brahmanes defendieron el sati como una costumbre nacional: “Mi nación también tiene una costumbre: cuando los hombres queman a mujeres vivas, los colgamos. Actuemos de acuerdo con nuestras costumbres nacionales”. Otro atentado a la identidad cultural de los hindúes fueron las escuelas fundadas por los misioneros europeos donde se enseñaba

a leer y escribir a las mujeres, lo que suscitó el repudio de los hinduistas para quienes la desigualdad de los sexos formaba parte de la identidad cultural. ¿Cuál es la actitud válida en estos casos? Si defendemos por sobre todo, como los relativistas, la identidad cultural, debemos acusar al colonialista inglés de imperialismo cultural, de imponer costumbres ajenas que destruyen la especificidad de los hindúes, y solidarizarnos con los brahmanes que defienden la incineración de las viudas y el analfabetismo de las mujeres. Si, por el contrario, creemos que la vida humana es un valor inmarcesible, más allá de

toda creencia, y que la desigualdad de los sexos es un oprobio que debe desaparecer, entonces adoptaremos el punto de vista de los colonialistas ingleses, a pesar de lo injusta que, por otra parte, pueda ser la situación colonial.

Otro ejemplo sería el de la prohibición del uso del velo en la mujer argelina por el colonialismo francés al que ya nos referimos anteriormente. Más allá de la opresión que significaba el colonialismo francés, la mujer argelina estaba oprimida por el varón argelino, y los franceses le ofrecían, con el develamiento, al menos una parte de liberación. En esta opción, las

izquierdas de la segunda mitad del siglo XX optaron sin hesitación por la identidad cultural y contra la libertad y el respeto por el individuo, siguiendo una desdichada frase atribuida a Trotsky, en una conversación con el sindicalista argentino Mateo Fossa en 1938: “Es preferible el fascismo de un país dominado a la democracia de un país dominante”.

Por el contrario, el humanismo moral sostiene que la única diferencia que debe defenderse no es la de las distintas culturas empeñadas en mantener sus tradiciones, sino las diferencias entre los individuos que precisamente son sofocadas por las

diferencias culturales, por las costumbres consagradas, los prejuicios, los tabúes, las supersticiones, la separación de clases, de casta, de sexo, de edad, de raza, de nacionalidad, de religión. El reconocimiento del otro, no en tanto que diferente sino en tanto que igual, no debe ser confundido con el concepto vacío y abstracto de humanidad fuera de la historia y de la sociedad sino del individuo concreto en su especificidad histórica y social, quien en su interacción con otros individuos constituye las comunidades.

La falacia lógica del relativismo cultural consiste en deducir la validez moral de toda costumbre o tradición por

el mero hecho de ser aprobada por determinada cultura, es decir por el mero hecho de existir; se subordina, de este modo, la ética al poder constituido, o por lo menos al éxito. La falacia consiste en pasar del ser al deber ser, del hecho fáctico al juicio normativo, falacia que ya había sido denunciada por David Hume —Tratado del entendimiento humano, 1778—, donde se sorprendía de encontrarse con que *“en vez de los verbos copulativos entre proposiciones ‘ser’ y ‘no ser’ no hay ninguna proposición que no esté enlazada por un ‘debería’ o un ‘no debería’.* Este cambio es imperceptible. Sin embargo, tiene una gran

importancia porque dado que ese ‘debería’ o ‘no debería’ expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que se la observe y explique, y al mismo tiempo que se da una razón para algo que nos parece totalmente inconcebible, deberá explicársenos cómo puede ser esta nueva relación una deducción de otras que son totalmente diferentes”.

G. E. Moore —Ética, 1912— por su parte, habla de la “falacia naturalista” que consiste en deducir lógicamente una propiedad no natural, como lo ético, de propiedades naturales que no son éticas en sí mismas.

El relativismo cultural incurre en

esta falacia de deducir el juicio normativo del juicio fáctico, el deber ser del ser, al justificar toda norma ética, cualquiera que fuera, por el mero hecho de ser aceptada por la mayoría de una comunidad. Si toda ética está justificada por formar parte de una identidad cultural, el error y la maldad no tienen lugar, y parecería que los hombres hicieran siempre lo que debieran hacer. No hay criterio válido para la oposición ni para la propuesta de una ética alternativa, no se contempla la existencia de algunos de sus miembros que sufren o son oprimidos por las normas vigentes, ni se toma en cuenta a aquellos que quieren distinguir

entre lo que es y lo que desearían que fuese. El hombre no es un ser exclusivamente cognoscitivo que dice sólo “esto es así” o “esto es distinto de aquello”; es un ser valorativo que dice “esto es mejor que aquello”, esto es justo y aquello es injusto, esto es bello y aquello es feo. El hombre no puede vivir sin expresar y aplicar juicios de valor. Además los valores no son algo dado, que manifiestan lo que somos, sino lo que no somos, lo que queremos ser, lo que buscamos ser, lo que pensamos que debemos ser. Por eso los valores humanos no pueden ser deducidos de las estructuras, pues la acción de los hombres no es una respuesta mecánica a

una situación dada, sino que, por el contrario, es un intento de superar esa situación, de romper con las estructuras que lo condicionan.

En última instancia, el relativismo cultural es una actitud conservadora, defiende el statu quo; el concepto de identidad cultural no es compatible ni con la disidencia ni con la crítica. Tanto los estructuralistas como los funcionalistas justifican la organización de las sociedades primitivas sobre la base de la coherencia interna. Los hábitos aparentemente más absurdos tendrían dentro del código con el que se rigen una lógica inflexible, y los actos que parecen crímenes obedecerían a una

estricta ley moral; su función estaría en mantener la estabilidad y el equilibrio del sistema. En nombre de la funcionalidad se justifica, por ejemplo, el infanticidio en sociedades amenazadas por el hambre. Si juzgamos las costumbres, no de acuerdo con un código ético sino exclusivamente funcional, muchos de los peores crímenes de los que se acusa a Occidente quedarían blanqueados en nombre de la funcionalidad. Nada más funcional, por ejemplo, que la esclavitud de los negros en las colonias americanas, ya que sin ellos hubiera sido imposible, dada la escasa población blanca, el cultivo extensivo.

Nada más funcional que la superexplotación de la clase trabajadora, inclusive niños, en la etapa de la acumulación primitiva del capitalismo.

El error fundamental del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior; en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura cuando el verdadero criterio de validez reside en la comparación entre los distintos valores que se dan en diferentes sociedades. De la comparación, de la confrontación —por cierto rechazada por los relativistas— puede surgir la

superioridad de unos códigos morales con respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores válidas para todos, admitir que ciertos valores son más deseables que otros, la libertad más que la esclavitud, el placer más que el dolor, el conocimiento más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. La paz entre los pueblos, la abolición de la opresión del hombre por el hombre, la igualdad de los sexos, no pueden reducirse a particularidades de determinadas culturas, y por tanto relativas; son juicios de valores universales y absolutos. El relativismo cultural al negarse a comparar

cualidades cae en la antinomia de justificar valores antitéticos, afirmar como igualmente válidos los pares de opuestos. Por ejemplo: los relativistas pueden ser antirracistas en Occidente, denunciar la xenofobia, la discriminación de los inmigrantes, y la de los negros en Europa y Estados Unidos. Pero en cambio, su adhesión a la identidad cultural, los lleva a aprobar el racismo antiblanco de los argelinos, el antijudaísmo de los palestinos y de muchos regímenes árabes, el racismo entre las tribus africanas negras que culmina en guerras sangrientas. Los relativistas pueden ser militantes de la liberación sexual y del feminismo en

Occidente, pero al mismo tiempo, en nombre de la identidad cultural, son defensores de los regímenes mahometanos, donde, como hemos mostrado, la represión sexual y la subordinación de la mujer están entre sus fundamentos. Paradojalmente, los movimientos juveniles y estudiantiles rebeldes de los años sesenta eran abanderados de la revolución sexual, y al mismo tiempo erigían como modelo de sociedad la Cuba de Castro, la China de Mao, y el Vietnam de Ho —Chi-Min, que se contaban entre los regímenes de esa época más represivos de la sexualidad. Se llega así a la actitud contradictoria de aceptar en las culturas

ajenas preferidas, los prejuicios que se denigran en la propia.

El problema que se genera al intentar liberarse del relativismo escéptico está en saber si es posible una ética objetiva, universal e imparcial. Los valores morales no son conocimientos empíricos y demostrables, las normas éticas no son leyes científicas generales establecidas y verificables, implican un determinado significado de la existencia humana y, por lo tanto, pertenecen al campo del conocimiento filosófico y no del científico. Cuando actúa, el hombre no se rige por principios puramente lógicos sino que elige entre determinados

valores. No hay argumento lógico de por qué ha preferido esa actitud y no otra. No obstante, la aproximación entre la convicción moral y la cognoscitiva es deseable: en el caso de encontrarse en una encrucijada, el hombre estará en mejores condiciones de elegir si conoce las consecuencias previsibles que le traerá su decisión, si sabe a dónde, presumiblemente, lo llevará cada uno de los caminos que se bifurcan.

La ciencia se basa en juicios fácticos y no en juicios de valor, y la ética, como sostenían Hume y Moore, no puede deducirse directamente de los hechos, pero al mismo tiempo no es posible establecer una separación total

entre unos y otros. El juicio fáctico en ciencias humanas —por ejemplo, el análisis de determinado sistema político — no puede dejar de ser para el investigador que está en contra o a favor de ese sistema, un juicio valorativo. A la vez, los juicios valorativos no pueden prescindir totalmente de los hechos, la lógica y las ciencias nos permiten conocer los medios más adecuados para lograr lo que nos proponemos, y también para saber si lo que nos proponemos es posible o no. Al eliminar las imposibilidades, la ciencia nos dice lo que no debemos hacer aunque no pueda señalarnos lo que debemos hacer; queda una amplia gama de posibilidades, un

margen de incertidumbre. Sólo nuestra libertad y nuestra responsabilidad es la que deberá optar sin que ninguna lógica metodológica nos indique una decisión unívoca y certera. No obstante, estos juicios de valor pueden estar apuntalados por conocimientos objetivos. La biología genética, la antropología evolucionista, la psicología y la sociología rechazan la superioridad de una raza sobre otra. La biología, la antropología y la historia rechazan la superioridad de un sexo sobre el otro. La paleontología, la antropología y la historia muestran que la agresividad humana no es innata en el hombre. La psicología infantil de Piaget

muestra que el juicio moral no deriva de la autoridad sino del respeto mutuo y de las relaciones de reciprocidad. De estos datos puede concluirse que toda sociedad, toda cultura, por muy antigua y prestigiosa que sea, que practique el racismo, el sexismo, la violencia y el autoritarismo tiene fundamentos objetivamente falsos; su identidad cultural se basa en juicios éticos menores.

Ahora bien, la mayor parte de los datos reales que le son aportados a la ética provienen de las ciencias humanas y aquí surge otro problema. En éstas, a diferencia de las ciencias naturales, el subjetivismo y la ideología juegan un

papel decisivo ya que el investigador es, al mismo tiempo, el investigado. No obstante, como todo conocimiento, tiene sus medios para autocorregirse: la sociología del conocimiento, y, como una rama de la misma, la teoría de la ideología iniciada por Marx y continuada por Mannheim intenta eliminar en lo posible las variables ideológicas, corregir los factores de perturbación.

Si sabemos que nuestras ideas morales están condicionadas históricamente por la cultura, la época, el grupo humano o la clase social a la que pertenecemos, hay más posibilidades de independizarnos

relativamente de ellas y lograr una mayor objetividad.

El peor subjetivista es el que ignora que lo es.

La ética objetiva y universal ha sido una aspiración permanente de los hombres, de los antiguos que buscaban una sabiduría válida de la vida, de los iluministas, cuando creían que la “virtud” era “demostrable”. Si bien algunas normas morales desaparecen en las transformaciones sociales, otras se mantienen parcialmente o son corregidas, y algunas, en fin, constituyen un acercamiento a una moral universal que se va realizando a medida que se dan las condiciones.

La moral kantiana que propone tratar al hombre como un fin y nunca como un medio es por cierto irrealizable en una sociedad de clases y de opresión, pero no significa una falsedad, sino el preñuncio de una moral posible y necesaria en el futuro. Tal vez sea un ideal lejano e inaccesible pero es el que guía el proceso por el cual intentamos llegar a una vida mejor, la pauta por la que podemos superar nuestros juicios de valor equivocados. El progreso de la ética está dado por la realización siempre imperfecta e incompleta por la cual, no obstante, vamos aproximándonos a ese ideal que parece inalcanzable.

II

El ataque al progreso

La idea de progreso, de desarrollo evolutivo, está indisolublemente asociada a la de unidad del género humano y universalidad de la historia. Al negar éstos, los relativismos culturales, los particularismos antiuniversalistas, no pueden dejar de rechazar la idea de progreso. Del mismo

modo que el universalismo, la noción de progreso estaría reducida, según los relativistas, a un determinado período que parte del siglo XVIII y a una determinada sociedad, la occidental. Esta concepción habría colapsado con la Primera Guerra Mundial; algunos consideran que la catástrofe del Titanic en 1912 fue un símbolo del hundimiento de la creencia en el progreso indefinido. El progreso parece hoy un concepto tan decadente como su opuesto, la decadencia,. Tiene el aire anticuado de un objeto kitsch de la Belle Épóque.

Si el progreso fue un fenómeno transitorio que ya ha dejado de existir, debe deducirse que, del mismo modo, no

siempre existió. Se cree, generalmente, que la idea de progreso faltó por completo en la antigüedad griega y latina. Existe, sin embargo, una corriente interpretativa en el siglo pasado y el actual —Frederick J. Teggart, Arthur O. Lovejoy, George Boas, Ludwig Edelstein, M. I. Finley, W.

K. Gunthrie, Eric Dodds, Robert Nibset, Rodolfo Mondolfo, entre otros —que afirma todo lo contrario, es decir la conciencia del progreso en los autores clásicos, lo que permite deducir que ésta es una constante de la condición humana y que se da desde los inicios del pensamiento filosófico y científico.

Jenófanes, a fines del siglo VI a. de

C., formuló la primera idea de progreso al afirmar que los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio pero los hombres por su propia búsqueda encontraron en el curso del tiempo lo que era mejor para ellos. En el siglo V a. de C., el concepto de progreso fue claramente expresado por los sofistas. En el diálogo de Platón que lleva su nombre, Protágoras en discusión con Sócrates le contaba la historia condensada de la humanidad desde el mundo primitivo hasta la civilización griega. También encontramos una idea de evolución de la humanidad en otros sofistas, Gorgias, Hippias y Pródico. El historiador

Tucídides, influido por los sofistas, comparaba en Historia de la guerra del Peloponeso, el nivel cultural y político de su época con el anterior estado de primitivismo y escasez, debido a la falta de comercio y de relaciones con otros pueblos.

Platón aunque, como veremos luego, sustentaba el mito de la Edad de Oro, en sus obras maduras cambió de manera de pensar.

En el libro tercero de Las Leyes hablaba del desarrollo de la humanidad y del progreso de las instituciones a lo largo de grandes períodos de tiempo. Para Aristóteles —Metafísica— lo mejor no se logra sino mediante

renovadas tentativas en la sucesión de las generaciones.

En Política mostraba el paso de la familia al pueblo, luego a la confederación de pueblos hasta llegar al Estado dejando en evidencia su creencia en el progreso político.

En la tragedia griega también aparecía la idea de progreso, sobre todo en el Prometeo de Esquilo donde el protagonista representaba la rebelión contra las tradiciones que impedían avanzar y la posibilidad que tenía el hombre de crear una sociedad mejor por sus propios esfuerzos, Sófocles en Antígona enumeraba los logros que habían llevado a la humanidad a

disfrutar de un presente mejor que el pasado.

La influencia de Epicuro fue decisiva para la conciencia del progreso entre los autores latinos, El libro V del poema De la naturaleza de las cosas del epicureísta latino Lucrecio, era una epopeya de la evolución de la humanidad. Hablaba del tiempo que “hace despuntar lentamente todos los descubrimientos” y empleaba por primera vez el término progredientes, avanzar paso a paso, que es el antecedente de nuestra palabra progreso.

En Séneca se entremezclaban su pesimismo estoico con las influencias epicúreas, que lo llevaron a contradecir

su creencia en la Edad de Oro con una concepción optimista del progreso: *“Llegará un tiempo en que lo que hoy está oculto para nosotros se revelará a las futuras generaciones... Sabrá el porvenir lo que nosotros ignoramos y se admirará de que hayamos ignorado lo que él sabe... Existen misterios que no levantarán sus velos en un día.. La naturaleza no entrega a la vez todos sus secretos. La verdad no viene a ofrecerse y a prodigarse a todas las miradas; se oculta y se encierra en lo más profundo del santuario: nuestro siglo descubrirá un aspecto, los siglos venideros contemplarán todos los demás”*.

El destino de la idea de progreso en el cristianismo antiguo y medieval fue contradictorio. Karl Lowitz —El sentido de la historia—, entre otros filósofos católicos, sostiene que la antigüedad ignoraba la idea de progreso lo mismo que la de tiempo lineal, y que ambas fueron descubiertas por el cristianismo a través de la anticipación escatológica de una salvación futura. Pero en el cristianismo hay un elemento pesimista, donde la temporalidad no lleva al mejoramiento de la vida terrenal sino a la muerte; la vida profana no tiene ninguna importancia frente a la vida eterna, por lo tanto todo lo que propenda al mejoramiento no tiene sentido. Las

filosofías progresistas de la historia implican la autorrealización del hombre en el mundo, el avance hacia la libertad, en tanto que las teodiceas cristianas buscan la salvación del hombre fuera del mundo, y por medio de una instancia trascendente al mismo. El propio Lowitz debió reconocer que la idea de progreso, aunque descubierta por el cristianismo, se volvió, en sus implicaciones, anticristiana. No obstante, hay otra visión del cristianismo en la que el final de la historia se concibe como una era mesiánica que está dentro de la historia, no después de ella, en la tierra y no en el cielo. Esta corriente quita importancia a

la que se concentra en el otro mundo para estimular la preocupación por las cosas de este mundo. Esta última concepción es la que aparece en San Agustín —La ciudad de Dios—, quien habla del avance gradual y acumulativo de la humanidad, material y espiritualmente a lo largo del tiempo, las fases o épocas reflejadas en cada una de ellas por una o varias civilizaciones históricas en distintos niveles de desarrollo cultural. En el libro 22 hay unos párrafos sobre el progreso, donde habla de los logros conseguidos por el hombre en el transcurso de la historia, los avances de la industria, la construcción, la

agricultura, la navegación, las artes. Pero sobre todo San Agustín contribuyó a la idea de progreso al atacar la teoría antigua de los ciclos, a la que oponía el fluir unilineal del tiempo.

Con la aparición de la burguesía en el seno de la sociedad feudal, la idea de progreso se perfila aún más. En el siglo XII, Bernardo de Chartres acuñaba una frase elemental pero certera, destinada a perdurar: “Los enanos subidos sobre la espalda de los gigantes logran ver más lejos”, probando de ese modo, el avance que tiene su causa en la continuidad entre una generación y la que le sigue.

La idea de los tiempos modernos como mejores que los antiguos y un

gusto por lo novedoso, lo diferente y lo desconocido de los cuales surgirá la noción de progreso, apareció en Europa a partir del siglo XVI como lo ha mostrado José Antonio Maravall en *Antiguos y Modernos*, 1966.[52](#) No podía haberse generado en otra época ni en otro lugar sino en la Europa Renacentista con sus primeros atisbos de capitalismo mercantil y de economía abierta, ni desarrollarse sino en la Europa del capitalismo manufacturero del siglo XVIII. La economía cerrada y la organización jerárquica y autoritaria de la sociedad medieval y de las sociedades orientales rechazaban todo lo que significara novedad, el cambio

era visto como una amenaza para lo establecido, condiciones, todas ellas, adversas a la noción de progreso.

El progreso suponía una nueva concepción del tiempo como línea recta en contraposición al tiempo circular y reiterativo de los orientales y de los pueblos precolombinos, que es una concepción fatalista; nada nuevo puede esperarse del futuro, pasará lo que ya pasó. En tanto en el África Negra el concepto del tiempo es bidimensional, con un largo pasado, un presente y sin futuro. No es casual que el reloj fuera inventado precisamente en el siglo XVI, y antes que en otra parte se difundiera en los países capitalistas, Inglaterra,

Holanda y Alemania. El tiempo comenzaba a contar para la burguesía occidental, en tanto que los orientales se mostraban tan indiferentes para medir la hora, que en su historia faltaba hasta la cronología.[53](#)

Ya en el siglo XVI, Descartes pensaba que la humanidad podía contemplar un futuro de duración infinita durante el que se inventarían “multitud de artefactos que nos permitirán disfrutar, sin esfuerzo alguno, de los frutos de la tierra y de todos sus beneficios”. Lo conocido “*no representa casi nada comparado con lo que queda por conocer*”. Auguraba que la humanidad podría librarse de

infinidad de enfermedades tanto del cuerpo como de la mente, y aun del deterioro de la edad. Por la misma época Leibnitz aludía a un mundo que era capaz de evolucionar y perfeccionarse con el tiempo y sostenía que la humanidad en cada momento de su existencia era hija del pasado y estaba grávida del porvenir. En Giovanni Bautista Vico —Ciencia Nueva—, la teoría de los cielos no es un retroceso a la concepción del tiempo circular de los antiguos ya que cada uno de los ciclos es completamente diferente de los anteriores y los sucesivos corsi son peldaños cada vez más altos en la escala de la civilización.

La concepción optimista y lineal del progreso fue desarrollada ampliamente por Turgot en *Discurso acerca del espíritu humano*, 1750.

Superando la visión estancada y siempre igual a sí misma propia de la Edad Media. Turgot decía que todas las edades están enlazadas por causas y efectos que *“ligan el estado del mundo a todos los que lo han precedido”*. Según él, este encadenamiento permite transmitir una herencia cada vez más rica a la que se incorporan los descubrimientos de cada siglo, de manera que aunque haya fuerzas tales como el interés o la ambición capaces de producir grandes perturbaciones “la

masa total del género humano marcha siempre, bien que a pasos lentos hacia una perfección mas grande”.⁵⁴ En su Plan de dos discursos sobre historia universal, 1758, Turgot formuló su idea de progreso humano regido por leyes a través de cuatro estadios sucesivos, el de los pueblos cazadores y nómadas, el de los pastores con inicio de la propiedad, el de la agricultura, donde se hace posible la sociedad civil, y el del comercio.

Antoine de Condorcet, discípulo de Turgot, en Esbozo de un cuadro histórico del espíritu humano, 1794, enunciaba la ley general del progreso:

“La capacidad de

perfeccionamiento del hombre es realmente infinita” no tiene “más límite que la dirección del globo en que la naturaleza nos ha situado”, su marcha “nunca será retrógrada”. La evolución es continua, “el resultado de cada momento presente depende del que le ofrecían los instantes anteriores, y él a su vez, influye en el de los tiempos venideros”. El hombre forja sin cesar nuevas ideas combinando las que ha obtenido por medio de sus sentidos o por comunicación con los demás seres humanos, gracias a medios artificiales, lenguaje, escritura, álgebra, que inventa constantemente. La ley del progreso surge de la “sucesiva observación de las

sociedades humanas en las diferentes épocas por las que han pasado”, y llevará al hombre “a los medios de asegurar y de acelerar los nuevos progresos que su naturaleza le permite aun esperar”. El historiador inglés Edward Gibbon, en *Decadencia y ruina del Imperio Romano*, 1776 - 1788, llegó a la conclusión de que cada época en el mundo ha incrementado y sigue acrecentando la riqueza real, la felicidad, el conocimiento y acaso la virtud de la raza humana.

Este progresismo militante fue la expresión de la etapa revolucionaria de la burguesía en lucha contra el feudalismo, el absolutismo, el clero y

las supersticiones y prejuicios ancestrales, que trababan el avance de la ciencia y la técnica indispensables para el desarrollo del capitalismo. No es por azar que aquellos países que como España no habían realizado su revolución democrática burguesa se mostraron hostiles a la idea de progreso y nostálgicos de un pasado de esplendor. Esta concepción activista del progreso en el Iluminismo se irá transformando en el siglo XIX en un evolucionismo automático, una marcha inexorable de la humanidad hacia lo mejor.

Al hombre no le correspondería sino seguir fielmente la corriente del progreso a riesgo de ser barrido por la

misma, dejarse llevar, abandonarse despreocupadamente, pues siempre se llegaría a buen puerto, a lo sumo la mayor responsabilidad que le competería sería acelerar o retardar el ritmo del progreso que, de todos modos, se cumpliría inexorablemente. Este proceso ineluctable estaría guiado, según las interpretaciones idealistas, por un Espíritu Universal o Providencia, y según las materialistas por un impulso natural, biológico.

Aquí el progreso se confundiría con el evolucionismo darwinista mecánicamente aplicado a la historia.

No sólo el pensamiento burgués sino también el socialismo utópico estaba

imbuido de una idea fatalista del progreso. Claude de Saint Simon hacía del mito del progreso el equivalente simétrico al mito de la Edad de Oro, la promesa de felicidad no consistía en un retorno al pasado sino en una proyección al porvenir. *“La Edad de Oro del género humano —decía— no está detrás de nosotros, está adelante, está en la perfección del orden social; nuestros padres no lo han visto, nuestros hijos llegarán a ella algún día.”*

Contra la concepción del siglo XVIII del progreso lineal, fatalista, efectuado según un determinismo absoluto o una finalidad ineluctable se opuso Marx,

apoyándose para ello en la concepción dialéctica de Hegel, según la cual el progreso en la historia, lejos de ser armónico se efectúa a través de contradicciones, que empujan al hombre hacia adelante en busca de una mediación. No obstante no siempre los marxistas se mantuvieron fieles a esta concepción dialéctica del progreso. Engels sobre todo, y hasta en alguna ocasión el propio Marx,⁵⁵ confundieron la dialéctica con el evolucionismo, error que marcó a los discípulos desde Plejanov y Kautsky hasta Trotsky. La deformación caricaturesca del marxismo vulgar asimilado al darwinismo, sobrevivió en los catecismos de los

partidos stalinistas y de las sectas trotskistas: el desarrollo histórico de la sociedad humana no sería sino un acontecimiento más en la evolución natural de las especies, una línea ininterrumpida que partía de la materia inorgánica, seguía con la materia orgánica, los protozoarios, los animales acuáticos, los anfibios, los reptiles, los mamíferos, los monos, los antropoides, los hombres, el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y culminaría inexorablemente con el socialismo.

En realidad, ya desde sus orígenes en el siglo XVIII, la idea de progreso del Iluminismo tuvo sus detractores. Una

vez más debemos remontarnos a Herder, quien está en el origen de los ataques a la modernidad. Decía Herder en la ya citada Filosofía de la historia para la educación de la humanidad: “Todo aquel que hasta ahora se ha ocupado en descubrir el progreso de los siglos, suele desarrollar una idea predilecta: la del incremento de la virtud colectiva y de la felicidad individual. Para eso se construyeron y se inventaron ciertos hechos; se despreciaron o se silenciaron hechos adversos; se ocultaron aspectos simples, se tomaron las palabras por actos, la ilustración por felicidad, ideas numerosas y sutiles por virtud, y de esa manera se hicieron ‘novelas sobre el

mejoramiento universalmente progresivo del mundo', novelas en que nadie creyó, o por lo menos no así los auténticos discípulos de la historia y del corazón humano".⁵⁶ Los románticos alemanes del siglo XIX continuaron la lucha de Herder contra el Iluminismo. Schelling, en su Filosofía de la religión, hablaba del "*Progreso sin sentido*". Tras los románticos, Schopenhauer, padre de todos los irracionalismos modernos, en *El mundo como voluntad y representación*, 1836, no escatimaba ironías contra el progreso, "No creerá con el vulgo que el tiempo le traiga algo nuevo e importante, que por él ni en él se produzca algo que tenga realidad

absoluta ni que constituya un todo con un comienzo, un fin, un plan y un desarrollo ni que aspira a una última finalidad que seda el perfeccionamiento del género humano”. “... Esta felicidad a despecho de todos los esfuerzos humanos y de todos los azares más favorables no es más que vanidad, ilusión pasajera, una triste cosa en definitiva que ni las constituciones ni las legislaciones ni las máquinas de vapor pueden ni podrán nunca, volver mejor”.⁵⁷

Nietzsche, el discípulo de Schopenhauer, y uno de los pensadores del siglo XIX más influyente en el siglo XX, agregó sus propios ataques al progreso: “*¡No nos engañemos! El*

tiempo marcha hacia adelante. Nosotros podemos creer que todo lo que en el tiempo está marcha hacia adelante, que la evolución es una evolución progresiva... Esta es una apariencia de la que se sienten seducidos hasta los más inteligentes. Pero el siglo XIX no es un progreso respecto del siglo XVI, y el espíritu alemán de 1888 es un retroceso respecto del de 1788 en Alemania. La 'humanidad' no avanza, ni siquiera existe"⁵⁸ "La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor y más fuerte o más alto, del modo que hoy se cree. El 'progreso', no es otra cosa que una idea moderna, esto es, una idea

falsa. El europeo de hoy está muy por debajo del europeo del Renacimiento; un desarrollo sucesivo no es absolutamente, con cualquier necesidad, elevación ni incremento ni refuerzo"⁵⁹ Contra el concepto occidental del tiempo lineal irreversible, Nietzsche oponía la idea oriental del tiempo circular, del eterno retorno.

Cierto romanticismo francés, aunque no todo, seguía al alemán en su negación del progreso. Baudelaire, en *Curiosidades estéticas*, denunciaba el progreso "ese faro oscuro, invento del filosofismo actual" y aconsejaba: "*Quien quiera ver claro en la historia*

debe apagar en primer lugar ese pérfido faro”.

No sólo los poetas, sino también los pensadores franceses hacia fines del siglo XIX, atacaban la idea de progreso. Brunetier, en la *Revue des Deux Mondes*, del 1º de enero de 1895, proclamaba la “bancarrota de la ciencia”, y Charles Renouvier, luego de haber participado en el optimismo progresista, decía en los últimos años de su vida que la doctrina del progreso era “una ilusión y una tontería”, y llegó a escribir *“la verdadera bancarrota es la de la doctrina del progreso”*.

El antiprogreso en el siglo XX

En las primeras décadas del siglo XX el progreso es atacado desde las corrientes de pensamiento más diversas y aun opuestas entre sí. El neokantiano Heinrich Rickert, quien adhirió luego al nazismo, señalaba en 1904 la contradicción desde el punto de vista lógico del concepto de ley de progreso.⁶⁰ Por aquellos años se elaboran diferentes teorías negadoras

del progreso, como las filosofías cíclicas de la historia de Danilevsky, Spengler y Toynbee, el existencialismo cristiano de Nicolai Berdiaeff, Leon Chestov, Gabriel Marcel y Miguel de Unamuno.

En Inglaterra, el país que fue la meca misma del progreso en el siglo XIX, surgió después de la Primera Guerra Mundial una corriente de pensadores antiprogresistas. En 1920, W. R. Inge, deán de la catedral londinense de Saint Paul, decía en sus *Romances Lectures*:

“El progreso es una perniciosa superstición”. Austin Freeman, en *Decadencia y degeneración social*, 1921, sostenía que Occidente no

progresaba sino que estaba en una fase regresiva muy acelerada, debido sobre todo a la industrialización y a la tecnología, a los efectos destructivos de ambos en el aire, la tierra y el mar, y sobre todo en la naturaleza del hombre, Frederick J. Teggart —Teoría de la historia, 1925— confiaba en que cuando se lograra expurgar la idea de progreso y sus consecuencias del campo de las ciencias sociales y la historia, comenzaríamos a estudiar el pasado de forma verdaderamente científica. En la segunda posguerra, Toynbee, en su influyente Estudio de la historia, afirmaba que bastaba detectar la aparición de un momento de avance

tecnológico para estar seguros de que, al mismo tiempo, se estaba dando una decadencia desde el punto de vista moral.

Aun un ferviente creyente en la ciencia y progresista político como Bertrand Russell sostenía que la ciencia se limita a registrar los cambios pero no puede extraer conclusiones de carácter histórico general, por lo que el concepto de progreso será siempre arbitrario, subjetivo y tendrá una importancia meramente propagandística. En la Enciclopedia de Ciencias Sociales, editada en Estados Unidos antes de la Segunda Guerra Mundial, el redactor del artículo sobre la palabra “progreso”,

Becker, señala que el término no es científico, es impreciso y conviene no usarlo. En la misma Enciclopedia, Ogburn propone reemplazar el concepto de “desarrollo social” por el de “cambio social” pero advierte que la ciencia no puede definir la dirección de ese cambio.⁶¹ En el Tercer Congreso Internacional de Sociología de 1956, Leopold von Wiese observaba que la sociología actual adoptaba la resolución de “*abstenerse de todo juicio referente al carácter positivo o negativo del desarrollo, y a la existencia de un nexo causal entre el pasado y el presente, y más aún el futuro, limitándose a la comprobación de simples*

transformaciones o cambios".⁶² Este antiprogresismo moderado y razonable adquirió con los años tonos apocalípticos. Bernard James publicó en 1973 un libro de título sintomático, *La muerte del progreso*, donde se decía que *“la moderna cultura del progreso debe ser destruida antes de que destruya a toda la humanidad”*.

El progreso en el conocimiento científico es rechazado por algunos epistemólogos de avanzada. Gaston Bachelard habla de ruptura epistemológica; la marcha del conocimiento científico no es continua y por acumulación sino discontinua y por saltos. En *La estructura de las*

revoluciones científicas, 1962, Thomas Kuhn también sostiene la discontinuidad del conocimiento, cada tanto se produce una crisis en la ciencia y la comunidad científica adopta un nuevo paradigma que es incomparable con el anterior. Los paradigmas no pueden discutirse entre sí porque hablan lenguajes distintos sobre mundos distintos, una vez más nos encontramos con la vieja teoría spengleriana de la incomunicabilidad de las culturas, sólo que ahora con una pretendida base científica.

No obstante, los hombres de ciencia no actúan de acuerdo con estos epistemólogos, sino que comparan los conceptos de teorías distintas y se

apoyan en teorías anteriores para superarlas. En el conocimiento científico coexisten la continuidad y la discontinuidad, hay cambios graduales, y aun cuando se producen transformaciones revolucionarias algunos principios permanecen.

Con respecto al psicoanálisis, debe recordarse que Schopenhauer era el maestro reconocido de Freud. La concepción sociológica de Freud se basa en el mito del parricidio original, la horda primitiva. El hombre primitivo permanece inalterable en la mente de cada niño por recuerdos inconscientes, biológicamente heredados, que se repiten desde el fondo de los tiempos, lo

que hace imposible cualquier cambio profundo en el ser humano. Freud interpreta los fenómenos revolucionarios como el asesinato ritual del padre, que termina con la entronización del nuevo padre. En *El malestar de la cultura*, 1930, habla de la innata malignidad del hombre que hace fracasar necesariamente los intentos por lograr una sociedad basada en la razón humana. En Jung, el carácter regresivo del psicoanálisis se acentúa aun más: lo inconsciente nos remite al pasado de la humanidad, y la neurosis no es más que un alejarse del pensar y sentir primigenio. Jacques Lacan supera aun el pesimismo de su maestro, Freud, y de

Jung, cuya deuda no reconoce, y trata de sintetizarlos con el pesimismo más negro de Heidegger. Para Lacan el psicoanálisis no es más que una acsesis destinada a comprender la frustración fundamental del ser; no se trataría ya de curarse sino de “sufrir juntos”.

Lo más curioso es que también desde la perspectiva de la izquierda se rechaza el progreso. El sindicalista y socialista francés George Sorel escribía en 1908 un libro con el significativo título de Las ilusiones del progreso, donde hacía un llamado al proletariado para que rechazara las ideas del iluminismo y los últimos resabios del siglo XVIII, y aunque admitía el

progreso en la técnica, consideraba que, desde el punto de vista humano y moral, era una ilusión. Sorel es un autor representativo no sólo por la influencia que ejerció en corrientes tan opuestas como el leninismo, el gramscismo, el fascismo y la Acción Francesa, sino sobre todo porque preannuncia algunas de las tendencias que predominarán en las izquierdas cincuenta años después: el desprecio por la razón y por la democracia, la exaltación del activismo puro y la violencia, la sustitución del razonamiento por la emoción, la entronización del mito como movilizador de masas. Fue el primero en asociar insólitamente a Nietzsche con

Marx, una fórmula bizarra que conocerá gran éxito entre los jóvenes intelectuales de izquierda de la década del '60.

Nietzsche fue uno de los maestros rescatados por los posmodernistas, el otro fue Heidegger. Éste precisamente consagra su conferencia La época de la imagen del mundo, 1938,⁶³ atacar al mundo moderno, y dedica un párrafo especial contra “el punto de vista del progreso”. Habla del absurdo que es considerar el progreso en el arte y la filosofía, para rechazar al mismo tiempo el progreso en la ciencia.

La doctrina de Galileo sobre la caída de los cuerpos —afirma muy sueltamente— no es más verdadera que

la de Aristóteles, pues ambas se basan en clases diferentes de ver e interrogar los procesos naturales, es necesario pues desprenderse de la mala costumbre de poner de relieve la ciencia moderna en comparación con la antigua.

Vuelve a aparecer aquí en forma velada la teoría spengleriana de la pluralidad de las ciencias basadas en la incomunicabilidad de las culturas.

Pero será Lévi-Strauss, el pensador más influyente de la segunda mitad del siglo XX, quien sistematizará los ataques al progreso dándoles un carácter supuestamente científico. Lévi-Strauss comienza por reconocer “al fin de cuentas me es por entero indiferente el

hecho de que el espíritu humano mejore o no” (Respuesta a algunas cuestiones). Para él no tiene ningún sentido que cada generación de hombres prepare con su acción, su trabajo y su lucha las condiciones en que deberán moverse las generaciones posteriores. Por el contrario, cada nueva generación debe partir de cero. *“Una sociedad puede vivir, actuar, transformarse sin dejarse enajenar en la convicción de que las que la han precedido en algunas decenas de millares de años no han hecho otra cosa que prepararle el terreno, que todos sus contemporáneos —aunque sea en las antípodas— conspiran laboriosamente a*

reunírseles, y que aquellos que la sucederán hasta el fin de los siglos tendrán por única inquietud mantenerse en su proyección”.[64](#)

Contra la evolución, Lévi-Strauss opone el cambio por saltos discontinuos: “La historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia y por una codificación diferencial del antes y del después”.[65](#)

Las críticas de Lévi-Strauss se dirigen al evolucionismo lineal, armónico, sin saltos ni rupturas, típico del evolucionismo más esquemático del siglo XIX, pero desconoce, en cambio,

la concepción dialéctica que combina continuidad y discontinuidad, cambios cuantitativos y cualitativos, evolución y revolución.

La idea de progreso es para Lévi-Strauss algo raro, como en Spengler, deja de ser una categoría universal del desarrollo humano para reducirse a un restringido ámbito espacial y temporal, la Europa de los siglos XVIII y XIX, y resulta, por lo tanto, impropio querer aplicarlo a otras sociedades y otras épocas. “Que una sola vez en la historia humana y en un solo lugar se haya impuesto un esquema de desarrollo al que, arbitrariamente por ventura ligamos desenvolvimientos ulteriores —

certidumbre tanto menor cuanto que faltan y faltarán por siempre términos de comparación—, no autoriza para transfigurar un suceso histórico, que nada significa, sino que se produjo en tal lugar y tal momento, en prueba a favor de una evolución que, en adelante, fuera exigible en todos los lugares y todos los tiempos. Pues entonces será demasiado fácil concluir que hay lesión o carencia en otras sociedades o en los individuos dondequiera que no se haya producido la misma evolución”.[66](#)

Repite al antropólogo norteamericano Boas, quien ya en *Los métodos de la etnología*, 1920, rechazaba la interpretación

evolucionista de las sociedades humanas, y las sociedades llamadas primitivas como sobrevivencias de etapas anteriores. Lévi-Strauss reitera: “Un pueblo primitivo no es un pueblo atrasado o demorado. En tal o cual campo puede dar testimonio de invención y de realización que aventaje los logros de los civilizados”. *“En verdad, no existen pueblos niños; todos son adultos, incluso aquellos que no posean el diario de su infancia y de su adolescencia”*.⁶⁷

¿Cómo explica Lévi-Strauss que existan pueblos atrasados y otros avanzados? Puesto que no existen valores universales que establezcan

jerarquías entre los distintos grados de desarrollo, y como por otra parte no hay ni puede haber influencia profunda entre los pueblos atrasados y los avanzados, se trata de una cuestión de elección y de vocación. Algunas sociedades a las que Lévi-Strauss llama “calientes” quieren cambiar; otras, las “frías”, prefieren mantenerse como están, y no hay por qué preferir una a la otra. No puede desvalorizarse a la sociedad “fría” porque ha quedado atrasada ya que ésta lo ha querido así, voluntaria, deliberadamente, y de ese atraso extrae virtudes y es su fuente de felicidad. No podemos imponerle exteriormente el “progreso” que pertenece a sociedades

distintas ni tampoco juzgarla desde esta otra perspectiva. Para Lévi-Strauss el pensamiento de los pueblos primitivos, que él califica de pensamiento salvaje, y el pensamiento científico de las sociedades civilizadas, al que caracteriza despectivamente como “pensamiento domesticado” no representan estadios desiguales del desarrollo humano, y no serían sino “dos niveles estratégicos” de los que el pensamiento salvaje tendría, además, la ventaja de captar el mundo en su totalidad.

Aunque Lévi-Strauss no lo diga, queda implícito que pretender imponer a los pueblos primitivos las más

avanzadas conquistas de la ciencia y de la técnica, incluida la medicina moderna, es una forma de humillarlos y de oprimirlos, mostrándoles que son inferiores porque no han sido capaces de realizar estos inventos y descubrimientos. Por lo tanto, se justificaría la resistencia de algunas tribus primitivas a dejarse vacunar y su preferencia a seguir tratando sus enfermedades con el curandero de la aldea aun a costa de morir prematuramente. Al analizar el culto al primitivo, ya veremos que Lévi-Strauss equiparaba los pueblos primitivos con los civilizados y la ciencia con la magia. A los pueblos primitivos no puede

imponérseles exteriormente la idea de “progreso”, valor que pertenece a sociedades distintas, ni tampoco juzgarlos desde esta otra perspectiva.

“En otra parte hemos sugerido que la torpe distinción entre los ‘pueblos sin historia’ y los otros podía ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos por necesidad, las sociedades ‘frías’ y las sociedades ‘calientes’: unas de las cuales buscan gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y —su continuidad— en tanto que las otras interiorizan

resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo.”

“A este respecto es tan fastidioso como inútil amontonar argumentos para demostrar que toda sociedad está en la historia y que cambia: es evidente de suyo. Pero al encarnizarse en una demostración superflua se corre el riesgo de no reconocer que las sociedades humanas reaccionan de manera muy diferente a esta común condición: algunos la aceptan de mejor o de peor grado, y por la conciencia que toman, amplifican sus consecuencias (para sí mismas y para las demás sociedades) en enormes proporciones; otras (que por esta razón

llamamos primitivas) quieren ignorarla y, con una habilidad que no sabemos apreciar justamente, tratan de hacer que sean, lo más permanente posible, Estados que consideran que son los ‘primeros’ en su desarrollo”[68](#)

Estas distinciones, entre sociedades exclusivamente calientes y frías son negadas por Jacques Le Goff y la mayor parte de los historiadores.

Le Goff aduce que las sociedades frías de algún modo se calientan en la medida en que terminan entrando en la historia.[69](#)

Los ataques al progreso implican la negación de la idea misma de historia a la que Lévi-Strauss quiere sustituir con

la antropología, y el posestructuralista Michel Foucault, dando un paso más, con la arqueología. En *Las Palabras y las cosas*, Foucault transforma la historia en una serie de capas sucesivas que componen el suelo de la cultura, cada una de las cuales constituye un sistema de pensamiento, el episteme, según jerga foucaultiana, que existe durante un tiempo y desaparece sin saber por qué ni cómo para dejar paso a otro. El pasaje de una etapa a otra, constituye una discontinuidad enigmática; y tampoco se sabe cómo se ha constituido cada una. Los epistemes permanecen cerrados en sí mismos, constituyéndose en una “verda

solitaria”, sin causas ni fines, sin saber nada de su predecesor, y desinteresándose del que será su sucesor. No existe un progreso, ni siquiera una continuidad del saber, la ciencia actual no hereda nada del pasado, cada cultura parte de cero. Uno de esos cortes, de esas bruscas rupturas culturales, se produce a mediados del siglo XVIII cuando se inaugura la época clásica, otro a principios del siglo XIX cuando comienza nuestra modernidad, sin que haya entre ambos períodos ninguna continuidad, ninguna transición, ninguna influencia.

“Tenemos la impresión de un movimiento casi ininterrumpido de la

ratio europea desde el Renacimiento hasta nuestros días. (...) pero toda esta casi continuidad al nivel de las ideas y los temas es sólo, sin duda alguna, un efecto superficial; al nivel de la arqueología se ve que el sistema de positividades ha cambiado de manera total al pasar del siglo XVIII al XIX. No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas, y el orden que, al repartirlas, le ofrece el saber se han alterado profundamente.”[70](#)

No es difícil descubrir en el episteme de Foucault la filiación con la estructura de Lévi-Strauss, con el paradigma de Kuhn, y hasta,

remontándonos más atrás, con la cultura de Spengler.

¿Se puede seguir hablando de progreso?

Por muy desvalorizado que esté hoy el término ‘progreso’, sus adversarios tienen todavía muchas dificultades para probar su falta de sentido. Ante todo, es imposible negar la existencia del progreso técnico que ha transformado a la misma naturaleza, suavizando las inclemencias climáticas, aumentando la

fertilidad del suelo, iluminando la noche, acelerando el movimiento, aniquilando las distancias que separaban a los hombres, facilitando las relaciones con los medios de comunicación, permitiendo conocer las profundidades del océano, remontarse en el aire, penetrar en los lugares más inaccesibles de la Tierra, explorar otros planetas.

El progreso técnico, o para usar la terminología de Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas, comenzó su vertiginosa carrera en los comienzos mismos de la humanidad, respondiendo a las necesidades más elementales. Con el descubrimiento del fuego, la construcción de herramientas, la

sustitución del hacha de madera o piedra por la de bronce o hierro, el cultivo de la tierra, la invención de la rueda, el hombre primitivo comprendió que reducía los esfuerzos físicos y obtenía mayores posibilidades de sobrevivencia.

La liberación del hombre no depende pura y exclusivamente de una organización social y política más justa; siempre hubo movimientos sociales que se lo propusieron y fracasaron indefectiblemente.

Mientras existan trabajos desagradables pero ineludibles, que algunos están obligados a hacer, habrá desigualdad y también opresión, porque

este trabajo no se hará sino mediante la coerción. Sólo el desarrollo industrial permitió la desaparición de la esclavitud, sólo la invención de la máquina permitió que el trabajo se realizara sin grandes esfuerzos físicos. Es decir que el desarrollo de la técnica es una condición indispensable para la liberación del hombre, aunque no suficiente, esto significaría caer en el error opuesto, el de los tecnócratas.

Además hace falta, por cierto, una transformación social que exige una nueva organización política. La liberación del hombre del trabajo penoso es posible sólo recién hacia fines del siglo XX, mediante la

revolución científico-técnica. La máquina liberaba del esfuerzo físico, pero sometía a un trabajo rutinario y alienante; sólo la automatización y la robotización llevadas hasta sus últimas consecuencias permiten la desaparición del proletariado. Las condiciones técnicas están ahora dadas; si no se ha logrado es sólo por razones políticas y sociales.

La verificación histórica del progreso gradual está dada por los fracasos sucesivos de las rebeliones de esclavos de la antigüedad, las rebeliones de los siervos en la Edad Media, las revoluciones campesinas en los siglos XV y XVI, las revoluciones

proletarias de los siglos XIX y XX. La igualdad que todas ellas se proponían era utópica en las situaciones históricas en que se dieron. Sólo el avance tecnológico de la segunda mitad del siglo XX permite que sea una posibilidad real. Si la ausencia de una tecnología adecuada ha hecho fracasar muchas revoluciones de la historia, el atraso de la conciencia política con respecto a las condiciones técnicas ha impedido, hasta ahora, la primera revolución con posibilidades de éxito para terminar con la explotación del hombre por el hombre.

En realidad, los antiprogresistas no niegan el progreso material; cuestionan

el valor del mismo. Los neorrománticos antitecnológicos identifican el progreso con el deterioro de la calidad de vida: polución, contaminación de las aguas, disminución de la capa de ozono, deforestación, etcétera. Aparte de que, como ya veremos más adelante, muchas de estas degradaciones se dan precisamente en las sociedades menos tecnificadas, los antitecnológicos olvidan que era mucho menos saludable aún vivir en la era anterior a las vacunas y los antibióticos, cuando las pestes diezmaban a poblaciones enteras y el promedio de vida no pasaba de los treinta años. La técnica ha logrado controlar las pestes, las plagas, y

virtualmente el hambre, que sólo subsiste en algunas regiones del planeta por una organización política y social irracional e injusta. Los males, que trajo la tecnología sólo podrán solucionarse con más y mejor tecnología, y sobre todo, con una tecnología usada más racionalmente y puesta al servicio del hombre y no del lucro, pero nunca con una vuelta a la era pretecnológica. Hasta los aparatos domésticos, tan menoscabados por los críticos románticos de la “sociedad de consumo” han sido un elemento esencial en la liberación de la mujer. La automatización y la robotización constituyen como ya dijimos, un medio

indispensable para liberar al hombre del trabajo físico. La informática, por su parte, es un medio fundamental para la organización racional de la sociedad.

Pero el punto más fuerte de los antiprogresistas no reside tanto en la crítica al progreso material sino en la idea de que éste no trae consigo el progreso moral, el progreso espiritual, sino más bien lo contrario. Ante esta objeción es preciso responder que la oposición o tan sólo separación entre progreso material y progreso espiritual implica una actitud reaccionaria, un retorno al dualismo de las religiones entre cuerpo y alma, o a la oposición spengleriana entre “civilización” y

“cultura”. El progreso material es condición del progreso espiritual; ambos no se oponen sino que interactúan, se interrelacionan, son tan inseparables como el cuerpo y el alma.

Se considera habitualmente al progreso técnico como perteneciente al campo exclusivamente material, olvidando que éste no surge del esfuerzo físico sino de la evolución del aparato simbólico del hombre, y pertenece, por tanto, al reino del espíritu. Por otra parte, el mejoramiento material de la vida del hombre, el aumento del promedio de vida, el mejoramiento de la salud, la mitigación del dolor, la disminución del esfuerzo físico en el

trabajo, la elevación relativa del nivel social de las masas constituyen condiciones indispensables para el enriquecimiento moral. Si para las sociedades primitivas el progreso material significaba, como vimos, la supervivencia, en las sociedades avanzadas ya no se trata sólo de vivir sino de vivir mejor. La lucha por la existencia ha sido sustituida por necesidades más complejas, por el deseo de goces, por el embellecimiento de la vida o el aumento de los conocimientos.

Con una argumentación que se remonta al Antiguo Testamento, los antiprogresistas alegarán que hay

conocimientos que nos llevan a la perdición, y el ejemplo más contundente es el de la bomba atómica que sería el símbolo mismo del colapso del progreso. Pero precisamente la bomba atómica que otorga al hombre el poder—antes reservado a Dios o a la naturaleza— de destruir al mundo y a sí mismo, revela al mismo tiempo el aumento de la libertad humana y también de su responsabilidad, y su cordura, ya que hace casi medio siglo que los hombres, a pesar de sus antagonismos y sus odios, han evitado el apocalipsis tan predicho durante todo este tiempo por los profetas del pesimismo antiprogresista.

Se habla de la crueldad del siglo XX, con las dos guerras mundiales, los genocidios, las tiranías, los campos de concentración, el racismo, la práctica de la tortura, pero se olvida que en las guerras del mundo antiguo el ejército vencedor mataba a todos los habitantes de la población invadida, incluyendo ancianos, mujeres y niños; también se omiten, los sacrificios humanos en las religiones de las civilizaciones precolombinas, las hogueras de la Inquisición Católica hasta el siglo XVII, el tráfico de esclavos hasta el siglo XIX.

Aun los mejores espíritus de la Antigüedad (Aristóteles o Platón) consideraban a la esclavitud como algo

normal. Desde mediados del siglo XIX se la ve como una de las mayores aberraciones.

Después de la derrota del nazismo son pocos los que se atreven a seguir justificando públicamente el racismo. La exaltación de las virtudes guerreras, que era propia de todos los pueblos, está hoy muy desvalorizada. Antes del siglo XVIII no se tenía ni noción de lo que se llamaría derechos humanos. Se dirá que, de todos modos, siguen haciéndose guerras y violando los derechos humanos, pero al menos se tiene hoy conciencia del mal, lo cual ya es un adelanto. El circo romano o la Inquisición se hacían a la luz del día y

con la presencia de multitudes, porque se pensaba que se estaba obrando bien. Los campos de concentración del siglo XX fueron ocultados, pues sus organizadores sabían que estaban transgrediendo las normas.

No sólo los esclavos de la Antigüedad y los siervos medievales desconocieron las libertades de que hoy gozan las masas populares, por lo menos en las sociedades democráticas más avanzadas, sino que, aun las clases altas de otros tiempos, pensemos en las mujeres, estaban oprimidas por convenciones y prejuicios.

Se habla de las condiciones de trabajo inhumano de los obreros

urbanos, olvidando que en la era preindustrial los campesinos trabajaban de sol a sol sin horarios fijos ni sindicatos ni obras sociales ni jubilación ni derecho de huelga ni vacaciones pagas ni subsidio a la desocupación ni licencia por enfermedad, y llevaban, en fin, una vida que parecería insoportable al más explotado de los obreros actuales.

Cuando Marx y Engels hablaban del carácter históricamente necesario y progresivo de las etapas de la esclavitud, la servidumbre y el proletariado, no estaban justificando el sacrificio de los hombres en el altar del progreso, o el sufrimiento de las

generaciones presentes para felicidad de las futuras como les reprochan habitualmente sus adversarios. Por el contrario, Marx atacaba cierta idea de progreso que se parecía demasiado a “esos horribles ídolos paganos que sólo aceptan beber el nectar en el cráneo de los vencidos”. Marx y Engels justificaban esos modos de explotación no sólo porque constituían un mayor desarrollo de las fuerzas productivas sino porque, además, resultaban menos opresivos a las clases dominadas que los anteriores.

La transición de la sociedad primitiva sin clases al modo esclavista no fue de ninguna manera, como ya

vimos, la caída de un paraíso social del que los hombres habrían sido arrojados al infierno de una sociedad de clases. En Orígenes, de la familia, la propiedad y el Estado, 1884, Engels señalaba que la constitución de la sociedad primitiva sin clases se limitaba al marco del linaje, pero entre un linaje y otro había guerras permanentes de una crueldad tal que terminaban frecuentemente, no con la sumisión del linaje vencido sino con su aniquilamiento. De ahí que la esclavitud constituyera un progreso moral en cuanto a que los prisioneros de guerra por lo menos salvaban su vida. La alternativa, entonces, no era esclavitud o libertad sino esclavitud o muerte.

Del mismo modo, las transiciones de la esclavitud a la servidumbre y de la servidumbre al proletariado no provocaron sólo beneficios a la clase dominante sino también relativamente, a la dominada.

La servidumbre era una liberación, aunque parcial y limitada, con respecto a la esclavitud, y lo mismo podemos decir de la condición proletaria con respecto a la servidumbre. Aunque en los primeros tiempos la transformación del siervo en trabajador libre fue vivido por éste como un verdadero desastre, a largo plazo significó un avance.

Los ataques a la sociedad industrial, a la educación masiva, a la

urbanización, constituyen una forma de ese anticapitalismo romántico que Marx llamara “socialismo feudal”; añoranza por una supuesta armonía perdida que, en rigor, nunca existió.

Es una condición ineludible del progreso el ir avanzando, no en forma global y de una sola vez, sino por etapas sucesivas y escalonadas, obteniendo en cada una de ellas sólo logros parciales porque la realidad es inagotable para el conocimiento y la acción humana; y sólo puede ser captada y realizada en cada época de su desenvolvimiento, un aspecto relativo. Las trabas son demasiado grandes y variadas como para ser vencidas inmediatamente, y las

condiciones objetivas y subjetivas, en cada momento, limitan las aspiraciones desmesuradas. Entre los principales obstáculos con que deben enfrentarse los cambios están los creados por quienes viven aún en el nivel anterior y al ver un peligro en el surgimiento de lo nuevo se oponen a los avances. De acuerdo con la capacidad de reacción de unos y de cambio de otros, el progreso se detiene, se retarda., se pospone o se acelera. Lo que es progreso para una clase social en ascenso, es decadencia para una clase social en descenso. En todos los períodos de transición de una clase a otra surgen inevitablemente visiones apocalípticas o jeremiadas sobre el fin

del mundo o la decadencia de la humanidad. Siempre es posible ver un progreso desde el punto de vista de un retroceso: la dificultad en la actualidad de disponer de una servidumbre numerosa es síntoma de decadencia para los antiguos amos, aunque los sirvientes pensarán sin duda lo contrario. Como todo cambio significa a la vez alguna pérdida, la desaparición, la muerte de algo, la historia de la humanidad puede interpretarse como una permanente caída. Para Menéndez y Pelayo la novela es *“la última degeneración de la epopeya”*, Orígenes de la novela, 1905. Collingwood⁷¹ ironiza, describiendo el siglo XVI como el de la

decadencia del manuscrito, el siglo XVII como el de la decadencia de la música polifónica, el siglo XVIII como el de la decadencia de la monarquía absoluta, el siglo XIX como el de la decadencia de la navegación de vela.

Esta caricatura tiene, no obstante, su parte de realidad. Tanto Hegel como Marx admitieron el carácter contradictorio del progreso; cada nuevo avance debe pagarse al precio de una renuncia. Lejos del optimismo iluminista admitían que cada nueva etapa provocaba grandes sufrimientos para muchos seres humanos.

Progreso en el arte

Frecuentemente se usa al arte para mostrar la inexistencia del progreso. Incluso se habla de la decadencia del arte provocada por los medios de comunicación, y la manipulación de masas a través de ellos, olvidando que en la era preindustrial no podían ni siquiera ser manipuladas por la simple razón de que la cultura —aunque vulgarizada— a la que hoy tienen acceso grandes masas a través del disco, la reproducción y el libro de bolsillo,

estaba antes restringida a una elite muy reducida. Para aquéllas la alternativa de la cultura vulgarizada no era la gran cultura sino nada.

Pero el verdadero problema no reside tanto en la difusión sino en la existencia de un progreso inmanente del arte. El carácter peculiar e incomparable de la obra de arte no implica, no obstante, que pueda prescindirse del concepto de desarrollo y de progreso. El arte también progresa, porque la conquista de nuevas técnicas, el descubrimiento de nuevos materiales, la invención de nuevos instrumentos, encierra la posibilidad de una mayor expresión artística, la ampliación de la

sensibilidad artística. Quienes alegan que el progreso se refiere exclusivamente a la técnica, establecen una oposición entre lo técnico y lo artístico que retorna al viejo dualismo entre cuerpo y alma.

La utilización de la perspectiva, del escorzo, del movimiento, de la expresión facial en la pintura renacentista, del tratamiento de la luz en la pintura impresionista significa un progreso irreversible. No importa que el arte moderno rechace la perspectiva ya que es libre de hacerlo o no, en tanto que los pintores prerrenacentistas estaban restringidos, no la rechazaban sino que simplemente la ignoraban.

Los pintores posrenacentistas pueden dejar de ser realistas si quieren; los pintores prerrenacentistas no podían ni sabían. En la medida en que el arte es también una forma de conocimiento no puede negarse que el arte progresa, aunque sea por la negativa.

El progreso de la técnica y de los instrumentos musicales condicionó, del mismo modo, la expresión musical. Es indudable que la polifonía modal de la escuela franco-flamenca del siglo XV constituyó un progreso con respecto a la monodía, del mismo modo que la polifonía tonal del tiempo de Bach fue un progreso con respecto de la polifonía modal. Las sinfonías de Haydn fueron un

progreso con respecto a las rudimentarias sinfonías de Stamitz. La invención del piano fue la condición para el surgimiento de nuevas formas musicales como la sonata o la música de cámara. La música de Beethoven es, antes que nada, expresión del genio individual, único e irrepetible del mismo, pero éste, a su vez, no hubiera hecho lo que hizo, de haber nacido en otra época y en otra sociedad. Por otra parte, cada etapa musical absorbe y supera las experiencias de la anterior, Beethoven se nutre de Mozart; Schönberg, de Wagner. Por cierto que constantemente en la historia de la música se producen retornos a estilos

anteriores, el neoclasicismo, el neorromanticismo, el neobarroquismo, pero siempre se dan en un nivel distinto y más alto. El propio Schonberg, después de haber pretendido la utopía del estilo absoluto con su sistema dodecafónico, reconocía en sus últimos años, en un escrito significativamente llamado *On revient toujours*⁷², que era posible un retorno a la tonalidad pero siempre que fuese un retorno creador que pudiese dar a las funciones tonales ampliadas un sentido nuevo. Si consideramos un valor el permanente crecimiento de la complejidad debe admitirse el desarrollo progresivo en la historia de la música occidental.

Otro tanto ocurre con la literatura, hay una mayor perfección técnica en las novelas a partir del siglo XIX que en las anteriores, que a su vez, sirvieron de antecedentes a éstas. El avance de las ciencias humanas, de la psicología y de la sociología, hace que hoy un novelista conozca más sobre el ser humano. La extrema sutileza de los análisis psicológicos de Proust superan indudablemente a los de madame de Lafayette, que era, no obstante, lo mejor de su época.

La negación del realismo en la literatura de vanguardia parte del conocimiento de aquél, en tanto que la literatura anterior era simplemente

ingenua. En la literatura y en el arte no hay adquisiciones absolutas y definitivas sino parciales, relativas, siempre superables.

En la historia de la literatura y del arte también se da una acumulación progresiva. La obra de arte no es tan sólo producto de un golpe de genio. Los pintores se inspiran en pintores anteriores; los escritores, en otros escritores. Todo gran artista comienza con un atento estudio de viejas escuelas y maestros antiguos a los que intenta corregir y superar. El más original, el más innovador parte de lo que ya se conoce, tratando de ir más allá. La negación más radical de lo establecido

depende, por cierto, de lo que se niega.

Por todo esto, la idea de progreso es totalmente ajena a la concepción “vanguardista” del arte del siglo XX. Esta vanguardia, por lo menos en sus expresiones más irracionales y vitalistas —dadaísmo, surrealismo, futurismo, informalismo, happening, pop—, absolutiza la discontinuidad sobre la continuidad, pretende partir de cero, hipostasia el presente absoluto, el instante puro, la existencia momentánea. Repudia el pasado, así como también el porvenir, ya que sus obras —los ready made de Marcel Duchamps, los happenings— están hechas voluntariamente para no durar, para

evitar terminar en un museo, aunque no siempre se logra. La vanguardia en su expresión más radicalizada es, por lo tanto, deliberadamente antiprogresista, no sólo porque no le interesa el porvenir, sino también porque rechaza el pasado, y no hay idea de progreso sin integración del pasado.

El progreso deriva no tanto de la visión anticipada del futuro sino de la mirada retrospectiva hacia el pasado, que permite establecer comparaciones. No es casual que, con frecuencia, las corrientes filosóficas y artísticas que niegan el progreso sean las mismas que repudian el pasado, tal el caso de las vanguardias literarias y artísticas o del

nihilismo juvenilista de los '60.

Dialéctica del progreso

El antiprogresista se considera a sí mismo un realista y acusa al progresista de utópico porque habla de un futuro que desconoce.

Pero a la vez el antiprogresista ¿cómo sabe desde el presente que un futuro mejor es irrealizable? Cae en lo mismo que acusa al utopista, imagina un futuro, sólo que en su caso se trata de un utopismo reaccionario, donde el futuro

debe ser inevitablemente tan malo como el presente. El antiprogresista debe suponer que la situación presente es eterna y definitiva, lo cual es negado por la historia que muestra, por el contrario, el constante cambio de todas las cosas.

Se podrá alegar que sólo existe el cambio pero que éste no tiene por qué poseer un carácter progresivo. Entonces el cambio sería piétiner sur place, un eterno recomenzar a partir de cero. Proclamar que lo que hace el hombre actual es más y mejor que lo de los siglos pasados, premisa del progresismo, puede resultar escandaloso para una ontología tradicional que define al hombre como una sustancia,

una esencia dada de una vez por todas y para siempre. Pero el hombre no es una cosa, sino un proceso, la creación de sí mismo a través de un largo trayecto de ensayos, tentativas, rodeos, fracasos, autocorrecciones. Por lo tanto su ser dependerá de la amplitud de experiencias acumuladas, y éstas, a su vez, del mayor tiempo transcurrido. El tiempo es el factor esencial tanto del ser como del conocer. A lo largo del tiempo histórico, la pluralidad de posibilidades, de oportunidades, de perspectivas, se ensancha constantemente, las formas socialmente aceptadas de ser se abren en un espectro cada vez más amplio, el individuo tiene

mayor libertad de opción y sus exigencias y necesidades se hacen cada vez más elevadas y complejas.

Cada generación histórica parte de una situación heredada de generaciones precedentes, y a su vez crea las condiciones en que deberá actuar la generación siguiente. Cada nuevo grado de civilización, cada fase del desarrollo humano se beneficia con la transmisión de conocimientos adquiridos, con la acumulación de logros de los antecesores, con la asimilación y conservación de la herencia del pasado a la que, a su vez, acrecienta y enriquece. Lo que nos acontece en el presente no podrá ocurrir de ese modo

si en el pasado no hubieran ocurrido determinados sucesos, de la misma manera que lo que hacemos nosotros en el presente no podrá dejar de influir en lo que ocurrirá en el futuro, aunque sea para rechazarlo. El paso del tiempo trae consigo un enriquecimiento, es una marcha hacia adelante, porque el momento siguiente trae nuevos descubrimientos, nuevas experiencias que se suman a las ya adquiridas. El que viene después, aunque valga menos por sí mismo, lleva de ventaja lo recorrido por el que lo precedió. El hombre del siglo XX ha progresado sobre el del siglo XIX no sólo porque es distinto sino porque lo continúa, lo incluye en sí

mismo, se apoya en él, acumula sus experiencias, sus descubrimientos, sus innovaciones. No sólo conocemos más cosas sino que a las mismas las conocemos con más intensidad.

Se podrá alegar que a pesar de todo el hombre siempre vuelve a equivocarse. Sin duda en el pensamiento y en la acción humana está siempre la posibilidad del error, de la desviación, por eso lo que consideramos la verdad en un momento, debe ser constantemente corregida y rectificadada, pero la dosis de error no permanece siempre igual en las distintas etapas históricas, cometemos otros errores pero no los mismos. Hay una aproximación gradual a una verdad

cada vez más objetiva, más exacta, aunque sólo sea por la negativa, a disminuir la parte del error.

Esta noción del progreso es la del pensamiento dialéctico; está contenida en el término hegeliano de aufheben, que en alemán tiene un doble significado: negar y conservar parte de lo que se niega; suprimir y a la vez integrar y asimilar lo suprimido, aunque en distinta forma y en un distinto nivel. El concepto de superación hegeliana asegura que existe, al mismo tiempo, una continuidad y una necesidad de renovar lo que se quiere mantener.

Este concepto de progreso era también el de Marx y Engels, los

discípulos de Hegel, cuando en Ideología alemana, 1845 - 1846, decían:

“Cada generación aprovecha los materiales, los capitales, las fuerzas de producción, que le han transmitido las anteriores”. Para Marx y Engels la historia anterior es el presupuesto de la historia futura, sobre todo en cuanto las generaciones anteriores han acumulado importantes materiales de conocimiento que han sido recibidos por sus sucesores y a su vez acrecentados, sólo que ese patrimonio fue creado y usufructuado por sus propios elaboradores y no como una contribución a la supuesta gran obra de la “Historia”. Los hombres actuales

*“manejan prácticamente a las condiciones creadas por la producción y el comercio anterior en forma inorgánica, sin pensar que ha sido el plan o propósito de las generaciones anteriores, entregarles todo ese material y sin creer que esas condiciones fueron inorgánicas para los individuos que las creaban”.*⁷³ Esta idea de desarrollo progresivo, de historia continua y acumulativa a través de la continuidad de generaciones, es la que permite hablar a Marx de una “historia de la humanidad” tal como lo afirma en carta a Annekov de 1846: *“Por consiguiente, las fuerzas productivas son el resultado de la*

energía humana práctica; pero esta energía está a su vez condicionada por las circunstancias en que se hallan los hombres, por las fuerzas productivas ya conquistadas, por la forma social preexistente, que ellos no crean, que es el producto de la generación anterior. Debido a este simple hecho de que cada nueva generación se encuentra en posesión de las fuerzas productivas conquistadas por la generación anterior, que le sirven de materia prima para una nueva producción, surge una conexión en la historia humana, toma forma una historia de la humanidad que se ha hecho tanto más historia de la humanidad cuanto más se

han extendido las fuerzas productivas del hombre y en consecuencia sus relaciones sociales”.[74](#)

La nueva izquierda de la segunda mitad del siglo XX rechaza las concepciones progresistas de Marx a las que identifican con el modelo del avance ilimitado de las fuerzas productivas propuesto por la burguesía. Ya vimos cómo algunas deformaciones del marxismo, alentadas por el propio Engels, dieron pie a estas críticas. Pero lo contrario de un error puede seguir siendo un error, una concepción no dialéctica del progreso, automática y demasiado optimista, llevó a las izquierdas a unirse a las derechas en su

ataque al concepto mismo de progreso, y ése fue el salto que muchos dieron hacia el irracionalismo antitecnológico, el anticapitalismo romántico, el comunismo primitivo.

Aunque este tema será desarrollado en el último capítulo debemos aclarar desde ya, que el concepto de progreso no tiene por qué estar necesariamente ligado al determinismo, la teleología, el plan a priori de la historia, la intervención de alguna entidad suprahumana ni la negación, por tanto, de la contingencia y la libertad del hombre.

No se trata de que los objetivos de una generación deban ser cumplidos

como un mandato, por las siguientes. Cada generación crea sus propios objetivos. Lo que se deja a los sucesores son condiciones de la que éstos parten y a la vez superan; posibilidades entre las que podrá optar. Una generación no es un medio y la siguiente un fin; no hay ninguna garantía de que la tarea que emprendemos hoy habrá de culminar en la próxima época, ni siquiera tenemos la certeza de que será continuada. De ahí la inutilidad de sacrificar una generación en beneficio de la siguiente. La sociedad ideal del futuro conseguida con el sacrificio de las generaciones presentes se parece demasiado al Cielo de los cristianos que

compensa por todas las desdichas sufridas en esta tierra. Este tipo de compensación, sólo puede satisfacer a algunos pocos con vocación de santos, de héroes o de mártires. El resto de los mortales sólo puede sentirse recompensado en su propia vida y no en la de otros, en el presente y no en el futuro incierto. El renunciamiento y aun el riesgo de muerte que implica cualquier acción comprometida, sólo puede pedirse a los hombres cuando ellos mismos participan y cuando los objetivos son tan concretos que pueden presenciarse los resultados positivos del sacrificio. Aun cuando la acción que emprendemos pueda fracasar, éste será

nuestro propio fracaso, que podemos reivindicar porque significa la defensa de principios en los que creímos, y que merecen, por lo tanto, ser puestos a prueba. En cambio, si ubicamos el fin en un futuro demasiado lejano, nos arriesgamos a que los hombres de ese futuro decidan que nuestras verdades eran errores y aun crímenes. El sacrificio habrá sido en vano, y habremos perdido la vida por nada. El porvenir no debe estar separado del presente por un lapso demasiado extenso, porque los vínculos pueden perderse, debe estar contenido como un germen en el propio presente, relacionado con éste por estrechos

lazos. No es el futuro el que determina el presente —lo cual sería sacrificar la libertad a una supuesta necesidad— sino el presente, la libre actividad de los hombres hoy y aquí, lo que determina, aunque sólo en parte, el futuro.

Pero la alternativa al sacrificio en el altar del futuro no es vivir en el presente puro, afirmarse en tanto existencia momentánea sin pasado ni futuro, lo que sería caer en una ética hedonista y nihilista. El éxtasis de la existencia momentánea, la exaltación del instante, no pueden mantenerse mucho tiempo, el placer se vuelve pronto tedio, el momento absoluto se escabulle de entre los dedos. Al actuar, el hombre

sobrepasa el instante presente, se desborda inexorablemente hacia un porvenir. El presente puro es tan mítico como el porvenir escatológico. Todo lo que podemos emprender en el presente está marcado por el pasado individual y por el pasado de la humanidad, y además se proyecta inevitablemente hacia el porvenir.

Tanto el sacrificio del presente al pasado de los conservadores y tradicionalistas, como el sacrificio del presente al futuro de los milenaristas utópicos, como el sacrificio del pasado y el futuro al presente de los nihilistas, están destinados al fracaso. La realidad humana tiene tres dimensiones

indisolublemente unidas, el pasado, el presente y el futuro, y es imposible anular cualquiera de los tres términos para absolutizar uno solo.

El error del progresismo escatológico está en creer en la existencia de leyes inexorables del progreso que el hombre debe cumplir conscientemente o no, y en aislar el futuro del presente mostrándolo como una meta lejana y como un punto de llegada. Aunque crea estar actuando para el porvenir el hombre no hace más que justificar con sus actos su propia existencia en el presente, pero a la vez no hay otra forma de justificarla que obrando para el porvenir.

La mayoría de los hombres actúa para un porvenir inmediato, sin metas lejanas, sin tener la certidumbre de que existe o no algo llamado progreso al que sin embargo contribuyen sin saberlo y sin quererlo. Otros se proponen conscientemente fines políticos o sociales que trascienden el presente inmediato, pero de todos modos no es la realización lejana de esos fines —que tal vez no se cumplan o produzcan resultados distintos y aun opuestos a los previstos— lo que justificará sus vidas sino tan sólo la acción del presente que debe encontrar su sentido en sí misma, en la satisfacción de expresar su libertad.

El porvenir no está inscripto en un lejano cielo platónico, no hay leyes objetivas del progreso que el hombre deba obedecer inexorablemente.

No hay un porvenir promisorio, ni catastrófico en sí, el porvenir es incierto, y la única actitud que cabe frente a él no es el optimismo ni el pesimismo sino la incertidumbre. Pero si uno elige como actitud moral el optimismo, es decir si tiene fe en el progreso, contribuirá en alguna medida al mismo. Se cumple aquí lo que en sociología se llama la hipótesis autopredictiva, la predicción ayuda a la realización de la misma como cuando se lanzan rumores sobre el alza o baja de la

bolsa y se la provoca efectivamente. Las convicciones también son fuerzas que mueven la historia. El Iluminismo del siglo XVIII no fue al fin tan ingenuo y tonto como piensan sus adversarios; con su prédica contribuyó en aquellas sociedades donde logró influir, al triunfo de la democracia política, al desarrollo de la ciencia y la técnica, al respeto de los derechos individuales y la libertad de expresión. El irracionalismo de los pensadores alemanes, desde los románticos a los existencialistas, con sus visiones apocalípticas, por el contrario, contribuyó al advenimiento del nazismo.

El progreso es pues una decisión

ética, pero no es una elección indiferente como quien prefiere un color o una flor, gusto sobre lo que nada está escrito. Es preferible que el mundo sea un cosmos y no un caos, es preferible que se avance de lo peor a lo mejor.

Además, la actitud positiva es la más coherente; la mayoría de los individuos quiere mejorar su vida individual, hacen planes para ello, estudian, trabajan, crean; esto sería contradictorio si, al mismo tiempo, no creyesen que viven en un mundo que también puede mejorar.

La actitud del antiprogresista debería ser la pasividad absoluta, la no acción, el dejarse estar, la indiferencia,

la no participación.

El progreso es, por tanto, un juicio de valor, pero no solamente esto; tiene también una fundamentación ontológica. Los hombres actúan siempre, van hacia adelante para escapar a una situación presente que los oprime. El progreso se define por lo negativo más que por lo positivo, lo que impulsa al hombre a la superación es el estado de cosas dado. La carencia, el sufrimiento, la opresión, el error, la ausencia, la insatisfacción, constituyen el estímulo de la actividad tendiente al mejoramiento. Si el hombre viviera en el paraíso terrenal, la palabra progreso no podría entenderse, ni siquiera se hubiera inventado. No es

casual que los grandes pensadores de la posmodernidad —Nietzsche, Heidegger o Lacan— son a la vez antiprogresistas consecuentes y denigran como inauténtica toda búsqueda del bienestar. El dolor, precisamente la prueba flagrante para los antiprogresistas de la inexistencia del progreso, es su justificación y razón de ser.

El optimismo absoluto, por el contrario, es la negación del progreso porque considera que vivimos en el mejor de los mundos, que no es necesario cambiar nada, todo lo que pasa está bien. La idea de progreso es una combinación de pesimismo —las cosas están mal— y de optimismo, las

cosas pueden mejorar, pesimista con respecto al presente, a la realidad dada; optimista sólo referido al porvenir, a las posibilidades.

El hombre busca la perfección porque es un ser imperfecto, persigue la utopía de la felicidad porque es desdichado, tiende a la plenitud del ser porque lleva la nada en sí mismo. La realidad humana es trascendencia, proyección, traspasamiento perpetuo de sí misma, y es por eso que la idea de progreso es una característica ontológica. Porque el trascender del hombre no puede ser abolido, el progreso no puede ser superado por ningún estado de cosas dado, ningún

reposo, ningún retorno a cualquier pasado o a los orígenes.

La utopía del Reino de los Cielos en la tierra, la Ciudad de los Fines, el Fin de la Historia, la Redención, la Reconciliación Total, la Armonía, no serán jamás alcanzadas porque el hombre siempre quedará insatisfecho con lo logrado, siempre encontrará una carencia, un vacío que deberá colmar, siempre aspirará a algo nuevo y mejor. Cada llegada será un nuevo punto de partida. El desarrollo progresivo de la humanidad se propone una meta inalcanzable; por eso el impulso del progreso jamás se detendrá, y en esa lucha incesante y tenaz, destinada a no

ver su triunfo definitivo, reside su grandeza.

III

Primitivismo

Retorno a los orígenes

Desde el surgimiento del mundo moderno, sobre todo a partir del Iluminismo, el pasado se convierte en una etapa superada en la marcha hacia el futuro. Pero en las sociedades tradicionalistas premodernas, en el medioevo, y sobre todo, en las creencias mágicas de los primitivos, el valor estaba puesto en el pasado y no en el porvenir, y es una constante imaginar la

edad venturosa —la Edad de Oro— localizándola en el comienzo de los tiempos, en la hora más arcaica. En el poema de Hesíodo *Los trabajos y los días* se dividía al mundo en cinco edades, la primera era la Edad de Oro, en la que los hombres vivían como los dioses, sin conocer las preocupaciones ni las enfermedades ni las fatigas de la vejez, todos eran ricos y poderosos.

Si Hesíodo fue el primer poeta de la Edad de Oro, Ferécrates fue el primero en ridiculizarla en la comedia *Los salvajes*.

Aristóteles observaba, refiriéndose al pensamiento mítico de los griegos: *“Se cree que lo más sagrado es lo*

inmemorial, lo antiquísimo" (Metafísica, 983, B, 33). En esta actitud nostálgica, que idealizaba un pasado que nunca existió, tal como se lo ve retrospectivamente, se ocultaba el temor al cambio, a lo nuevo. Parece ser que el mito de la Edad de Oro surgió en la época de la transición de la caza a la agricultura, y suele resurgir en los períodos de crisis de una sociedad.

Un ejemplo clásico de la vinculación de este mito con las etapas de transición social lo da Platón, Le tocó vivir un período de guerras sociales cuando la antigua sociedad tribal se descomponía ante los avances de la democracia ateniense. Esto lo

llevó a idealizar a las antiguas sociedades aristocráticas, patriarcales, tribales de Creta y Esparta, y considerar que todo cambio, toda transformación histórica sólo era decadencia y caída desde aquella Edad de oro. Lejos de ser un comunista utópico, como cree Karl Popper, era un reaccionario utópico. La sociedad democrática griega no era para él más que una forma degenerada de la ideal sociedad tribal primitiva.

Lo que en las religiones paganas helénicas fue la Edad de Oro, en las religiones judeocristianas fue el Paraíso Terrenal. Esta creencia estaba tan arraigada que, todavía en el siglo XV, Cristóbal Colón al descubrir América

creyó haber llegado al lugar mítico donde se situaba el Paraíso Terrenal.

Todas las religiones colocan en el origen de las cosas a Dios formando al mundo y a los hombres a su imagen y semejanza, por lo tanto en su comienzo éstos son perfectos y buenos. Es por el contrario, el desarrollo histórico que al alejar al hombre del origen divino engendra la imperfección y el mal. Sólo volviendo, por lo tanto, a los orígenes se recupera la armonía perdida. El culto del origen divino se complementa con el culto de los antepasados quienes, por estar más cerca de los dioses creadores, son fuente de toda sabiduría y bondad. La creencia en el progreso supone, por

lo tanto, una idea no religiosa del mundo.

Séneca en el Bajo Imperio fue el primer filósofo occidental que precedió a Rousseau en darle categoría filosófica al mito de la Edad de Oro, hasta entonces relegado a las religiones.

En su Epístola XV Séneca describía el estado idílico de la naturaleza que había precedido a la edad corrompida de la civilización; los hombres eran entonces felices e inocentes, hacían una vida sencilla sin los lujos ni superfluidades que provocaban la corrupción y la decadencia de la sociedad romana.

El mito de la Edad de Oro llega al

siglo XVI español, donde lo recoge Cervantes, lector de Séneca, en su discurso a los cabreros, capítulo XI de la primera parte de Don Quijote de la Mancha: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron el nombre de dorados (...) entonces los que en ella vivían, ignoraban estas dos palabras ‘tuyo’ y ‘mío’. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano, y alcanzarle de las robustas encinas (...). Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia (...) La justicia se estaba en sus propios términos, sin

que la osa sen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora menoscaban, turban y persiguen”.[75](#)

El mito del retorno a los orígenes está ligado al retorno a la naturaleza, a una época que supuestamente el hombre y la naturaleza formaban un todo armonioso. Los deseos humanos tenían una inmediata satisfacción encontrándose en estado de calma sin que ninguna inquietud los impulsara a salir del eterno presente, sin temores ni tampoco esperanzas que lo proyectaran hacia un porvenir desconocido.

En las sociedades primitivas la vida transcurría dentro de un círculo encantado de normas y costumbres

regidos por la naturaleza, por la salida y la puesta del Sol, por el cielo de las estaciones y otras uniformidades. Desde que el hombre comenzó a tener dominio sobre lo natural por medio de la técnica y de la industria se quebró ese naturalismo mágico al que espíritus nostálgicos pretenden volver. El tiempo de la naturaleza es cíclico, las cosas se repiten, el día sucede al día, la noche a la noche, en una larga y monótona marcha circular; la regularidad de los cambios también está señalando la identidad, y la variación misma está sujeta a periodicidad. El mito del retorno a los orígenes está entrelazado con la concepción del tiempo cíclico,

con la noción de la historia como eterno retorno, como repetición del momento inicial de los orígenes sagrados. Esta cosmovisión se remonta a las antiguas religiones asiáticas, a las primitivas cosmogonías griegas, a Empédocles, a los estoicos, y también a la cultura americana precolombina —Chilam Balam y Poppel Vuhl o Libro del Común.

Los rituales que reactualizan el momento primordial de la Creación o la etapa beatífica de los orígenes se sigue dando entre los dayaks ngadju y algunas tribus australianas. Para los dayaks ngadju el fin de año es el fin de una era y de un mundo. Las ceremonias se

relacionan con el retorno al tiempo precósmico, el tiempo de la totalidad sagrada. Durante ese período sagrado, toda la población de la aldea vuelve a la edad primigenia, a la espera de la nueva creación, vive identificada con la misma deidad, inmersos en la totalidad primordial que existió antes de la creación.

Los aranda, una tribu del centro de Australia, celebraba periódicamente a sus antepasados míticos que vivían en una edad paradisiaca donde los animales se dejaban capturar y abundaba el agua y los frutos.

La nostalgia de los orígenes se siguió dando en Occidente durante la

Edad Media y hasta comienzos de la Edad Moderna. En los siglos XIV y XV, los adamitas, secta religiosa de Bohemia, trataban de recuperar el estado de inocencia de Adán, su antepasado mítico, Por eso andaban desnudos y vivían en promiscuidad sexual.

En los primeros decenios del siglo XIV Lazarus, monje de Monte Athos, fundó una secta que proclamaba el nudismo como un medio para recobrar el estado anterior a la caída. Hubo otras sectas, hasta los “inocentistas” rusos del siglo XIX, que practicaban el nudismo como una forma de volver a los tiempos paradisiacos antes de la caída.

El concepto arcaico del tiempo circular y del eterno retorno influye en el pensamiento moderno a partir de Nietzsche y luego con Spengler y Toynbee⁷⁶. El tiempo mítico está atravesado de hierofanías fulgurantes, que lo restituyen a cada momento al más remoto y lejano de los pasados. En las sociedades míticas el hombre no tiene historia profana que transcurre en un tiempo lineal, continuo, irreversible, sino una historia sagrada que permanece en un tiempo eterno. Cualquier acontecimiento histórico por novedoso que parezca no es sino una ceremonia de transfiguración, en la que bajo formas rituales y simbólicas se revive un

acontecimiento arquetípico ocurrido en los albores de la humanidad. La sacralidad misma de los seres míticos está dada por la sacralidad del origen como dice Ernest Cassirer⁷⁷, el carácter auténtico del ser mítico aparece como ser del origen.

La consecuencia inevitable de la idealización de los orígenes o la otra cara de la Edad de Oro es que el desarrollo de la humanidad, el progreso de la civilización, en tanto significan un alejamiento paulatino y gradual pero irreversible de los comienzos, deben ser vistos como decadencia, como degradación, como corrupción.

Contra la luminosidad del avance

hacia lo nuevo se opone la regresión
hacia la oscuridad de lo arcaico, lo
auténtico no puede ser sino la repetición
de lo que ya fue.

El retomo a los orígenes en el pensamiento moderno

El mito del retorno a los orígenes y del tiempo cíclico que pareció ser patrimonio de los pueblos primitivos volvió a darse sin embargo, aunque bajo formas más sutiles en los tiempos modernos, como una manera simbólica de evadirse del presente inseguro y un

porvenir amenazador y lleno de peligros.

El siglo XII fue una era de grandes leyendas de viajes fantásticos al Paraíso Terrenal, Hugo de Saint Victor, Prester John y Henry Saltrey entre otros. Del Océano Atlántico se creía que era un mar lleno de islas maravillosas, y esta idea no se desvaneció hasta terminada la época de las exploraciones. En El libro de Marco Polo, 1271 - 1295, su autor relataba la crónica de su viaje real a China con imágenes sacadas de relatos paradisiacos.

Cristóbal Colón, se presentaba a sí mismo como mensajero del Milenio inspirándose en el tono apocalíptico de

Joachin di Fiore, a quien citaba en su Libro de Profecías, escrito antes de su último viaje a América.

El pensamiento utópico del Renacimiento fue el primero en retomar el mito de la Edad de Oro. La utopía de Campanella —La ciudad del sol— soñaba el retorno a la naturaleza, aspiraba a llegar de nuevo a la sencillez de una fase económica primitiva basada en la agricultura y adversa a todo desarrollo industrial y comercial. Pero fueron sobre todo los viajes de exploración y conquista, los que alentaron la utopía de la Edad de Oro y el mito del Buen Salvaje.

Ni aun el Iluminismo se vio libre del

mito del retorno a los orígenes.

Diderot en Suplemento al viaje de Bouganville escribía: *“Cuando veo árboles plantados alrededor de nuestros palacios (...) creo reconocer un retorno secreto al bosque, y una llamada a la libertad originaria de nuestra antigua morada”*.

La propia idea de Revolución implicaba un retorno a los orígenes.

No es un azar que etimológicamente revolución significa la vuelta de los astros sobre sí mismos. Ya Marx había observado en El 18 brumario⁷⁸ que los revolucionarios, precisamente porque se disponen a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, conjuran

temerosamente en su auxilio a los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, su lenguaje, sus ropajes venerables. Los comunismos campesinos utópicos, los husitas checos, los wikliffitas ingleses, los partidarios de Thomas Münzer en las rebeliones campesinas alemanas del siglo XVI, pretendían retornar a los orígenes del cristianismo, al primitivo comunismo cristiano. En la Revolución Francesa, la Fiesta de la Diosa Razón de los jacobinos significaba la destrucción de la corrompida civilización del siglo XVIII y el retorno al paraíso perdido que predicaba Rousseau. El propio Engels no pudo resistir a la tentación de

rehabilitar el comunismo primitivo, descubierto por Morgan, aunque el retorno en este caso no era circular sino espiralado.

Todavía en el siglo XIX ciertos socialismos utópicos como el de William Morris, identificaban la idea de socialismo con la vida simple, con la vuelta al trabajo manual y al artesanado, en oposición al socialismo de Marx, que implicaba, por el contrario, el avance hacia una complejidad mayor.

En cambio, los románticos alemanes del siglo XIX restauraron el mito del retorno a los orígenes en su aspecto típicamente reaccionario. En contraposición al progresismo de los

iluministas, para los románticos sólo el pasado más profundo y remoto tenía valor, sólo era auténtico y legítimo lo que podía remitirse a su origen. Holderlin, el poeta romántico recuperado por Heidegger y por los nazis, hablaba del “retorno natal”. Con Nietzsche y después con Heidegger, el retorno a los orígenes adopta la posición de contraponer a la Grecia clásica, apolínea, de Pericles y de Sócrates, la de la medida, la claridad y la racionalidad, la Grecia primitiva, presocrática, arcaica, salvaje, la de la embriaguez extática de los cultos dionisiacos, la de los ritos unanimistas, la de los sacrificios sangrientos, la de

las guerras tribales.

Entre los románticos alemanes y el nazismo hay una línea de continuidad histórica. El retorno de lo arcaico constituye uno de los fundamentos de la filosofía nazi tal como lo presenta uno de sus teóricos, Alfred Rosenberg: *“El valor que a un dios o a un héroe se le infunde es lo eterno, tanto para bien como para mal. Puede morir una forma de Odín, pero Odín, es decir el arquetipo eterno de las anímicas fuerzas primigenias del hombre nórdico, vive hoy lo mismo que hace cinco mil años (...) El último saber posible de una raza se contiene ya en suprimir mito”*⁷⁹. El retorno a los

orígenes fue la huida de una sociedad como la alemana que tenía serios problemas para integrarse al nivel histórico contemporáneo.

La falta de un consenso entre los grupos antagónicos que impidieron la estabilización de la democracia en la República de Weimar, llevó a la búsqueda, en el nazismo, de la solidaridad emocional e irracional de los grupos primitivos, las tribus o las familias numerosas de los tiempos arcaicos. La “sopa del pueblo” tomada de una misma fuente por los nazis, es la reconstrucción de la antigua costumbre espartana. Aun los cultos dionisiacos intentaron ser revividos por las orgías

de Rohem y los efebos de la S. A.

En un pensador vinculado al nazismo, el psicoanalista Carl Jung, volvemos a encontrar el retorno a los orígenes. Ya en el psicoanálisis ortodoxo se daba una variante del mito de los orígenes. Para Freud existe una época “primordial” donde todo se decide, es la primera infancia, es decir el comienzo, y la historia de esa infancia es ejemplar para el resto de la vida; a ella se vuelve constantemente por el inconsciente, y también hay que volver conscientemente, por intermedio de la sesión analítica para poder vivir en salud. Precisamente uno de los recursos primordiales de la técnica

psicoanalítica, la interpretación de los sueños, revelaría que éstos constituyen un retorno a las raíces mismas del ser, lo que por otra parte, ya había sido predicho por los románticos del siglo XIX.[80](#)

Además el retorno a los orígenes, que se produce en el individuo, no es sino un reflejo del retorno a los orígenes de la humanidad, ya que el complejo de Edipo aparece según Freud en los tiempos primordiales, en el hombre prehistórico, en la sociedad tribal, como consecuencia del asesinato ritual del padre o jefe de la tribu. La Edad de Oro feliz se transforma en Freud en una Edad de Oro trágica.

En Jung el mito del retorno a los orígenes tiene un papel aun más decisivo. El inconsciente colectivo, impersonal, primigenio, es una nueva versión del “alma” de los románticos alemanes, una región oscura donde se guardan los arquetipos, símbolos eternos, predisposiciones innatas que el hombre ha heredado filogenéticamente, que se remontan muy atrás, a los restos arcaicos de los recuerdos de la humanidad, y más atrás aún, a los protorecuerdos y protofantasías de la época de nuestros ascendientes animales, capas casi geológicas de quinientos mil años, ante lo que no tiene nada que hacer el par de milenios de

vida civilizada o los pocos años de vida individual. Por eso, para Jung, la neurosis del hombre moderno, demasiado civilizado, demasiado racionalista, procede de que se ha alejado excesivamente del “pensar y sentir primigenios”, perdiendo las raíces, el contacto con el abismo maternal y terrenal del ser, al que siempre debe volverse. Jung habla, en un lenguaje que nos recuerda mucho a los románticos alemanes, de “la sagrada noche primigenia tenebrosa”.

Esta corriente psicológica se corresponde con el clima de los expresionistas neorrománticos de las primeras décadas del siglo, las novelas

de David Lawrence y de Hermann Hesse, la filosofía de Klages y Keyserling, y también de Heidegger. El culto de los orígenes contrapuesto a lo evolucionado, del inconsciente primigenio, a la conciencia civilizada, del pasado al presente, forma parte de la atmósfera prenatal de Alemania y Austria, concuerda con los ataques a la razón, al progreso, a la técnica, a la ciencia, a la ciudad, al mundo moderno. A Jung nada le costó, después de 1933, colaborar con los nazis para establecer en sus revistas las diferencias entre la psicología aria y la judía.

Heidegger, también adherente al nazismo, y todavía más comprometido

que Jung, elevó a categorías ontológicas el mito del retorno a los orígenes, “lo más antiguo de lo antiguo” (Sobre la experiencia del pensar). “El comienzo es lo más grande”, decía en su discurso inaugural de la Universidad de Friburgo en 1933, y proclamaba el “retorno a las raíces”. Los orígenes, para Heidegger, tenían un doble significado: temporal y espacial, constituían una vuelta al pasado pero también una vuelta al lugar de nacimiento, al hogar, a la patria, die heimat, “según nuestra experiencia y nuestra historia humana, hasta donde estoy enterado, de que todo lo esencial y grande, pudo nacer sólo por el hecho de que el hombre tenía su heimaty se

hallaba enraizado en una tradición”⁸¹

El retorno a los orígenes y al suelo natal implicaba una actitud tradicionalista que ligaba a Heidegger con el nazismo y que ya estaba expuesta claramente en *El Ser y el tiempo*: “...sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose ‘tradición’ de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar ‘estado de yerto’ y ser, en el modo de la mirada, para ‘su tiempo’”. “El ‘estado de resuelto’ que retrocede hacia sí y se hace ‘tradición’ de sí se convierte entonces en la ‘reiteración’ de una posibilidad de existencia transmitida. La ‘reiteración’ es la

‘tradición’ expresa, es decir el retroceso a posibilidades ‘ser ahí’ ‘sido ahí’. “El hacer ‘tradición’ de sí, corriendo al encuentro, al ‘ahí’ de la mirada, ‘tradición’ implícita en el ‘estado de resuelto’, es lo que llamamos ‘destino individual’. En esta ‘tradición’ se funda simultáneamente el ‘destino colectivo’ por el cual comprendemos el gestarse histórico del ‘ser ahí’, en el ‘ser con’ otros. El ‘destino colectivo’ en forma de ‘destino individual’ puede abrirse expresamente en la reiteración como destino adherido a la herencia transmitida. La reiteración es lo que hace patente al ‘ser ahí’ su historia peculiar”. [82](#)

El filósofo argentino Carlos Astrada, quien fuera heideggeriano y también pasara por el nazismo antes de hacerse marxista, no olvidó nunca del todo su pasado y en *El mito gaucho*, 1948, reeditado con leves modificaciones en su etapa izquierdista, insistía en la ontología de los orígenes: “El destino argentino, para nosotros viene ya asignado desde el fondo del mito de nuestros orígenes”.

“...venimos desde muy lejos y un imperativo de fidelidad a la propia estirpe, al eslabón invisible del destino, nos vincula a los orígenes Por siempre memorables.[83](#)”

Los poetas vanguardistas franceses,

no menos que los románticos alemanes, cultivaron el mito de los orígenes y el complementario de la decadencia. Si para Heidegger, la decadencia de la filosofía occidental comenzó con Sócrates, para Mallarmé, la decadencia de la poesía occidental comenzó con Homero.

En la segunda posguerra, ya derrotado el nazismo, el mito del retorno a los orígenes, vuelve a aparecer en pensadores que, aunque parezca insólito, pasaron por avanzados. George Bataille, quien transitó por el surrealismo, elaboró después una filosofía del erotismo sagrado remontándose a los orígenes arcaicos para reencontrarse

con las huellas de lo dionisiaco, los estados de éxtasis generados por los rituales sacros de los actos de sacrificio de las religiones orientales o de los pueblos primitivos.

Lévi-Strauss, el otro gran profeta con ropaje científico, coincidía también con Heidegger, aunque por distintas razones, en el mito del retorno a los orígenes: “Sabido que desde hace milenios, el hombre no ha llegado más que a repetirse, accederemos a esa nobleza del pensamiento, que consiste más allá de todas las repeticiones inútiles a dar por punto de partida de nuestras reflexiones la grandeza indefinible de los comienzos”.[84](#) A

medida que la sociedad se desarrolla y progresa, es decir a medida que se aleja del comienzo sagrado, según Lévi-Strauss, el hombre está fatalmente destinado a la inautenticidad. El retorno a los orígenes, cuando baja de los cielos de la teogonía al nivel de lo terrenal se convierte en respeto y sumisión por la tradición del pasado, vulgar tradicionalismo, *“Sin embargo, la fidelidad obstinada a un pasado concebido intemporal, más que como a una etapa del devenir, no pone de manifiesto ninguna carencia moral o intelectual, expresa un partido adoptado inconscientemente y cuyo carácter sistemático, en el mundo*

entero, está atestiguado por esa justificación, incansablemente repetida de cada técnica, de cada regla, y de cada costumbre, por medio de un argumento único: los antepasados lo enseñaron”.[85](#)

El mito del retorno a los orígenes en el mundo moderno implica un rechazo a la revolución científica y técnica y al desarrollo de las fuerzas productivas operadas por el capitalismo, una exaltación de la simplicidad y pobreza precapitalista. Los ascetas monacales de cierta intelectualidad pequeñoburguesa, no tan pobres como para detestar la verdadera pobreza, ni tan ricos como para aceptar la riqueza, añoran la

sencillez de los tiempos anteriores a la acumulación del capital. En contraposición, Marx se encargó de rehabilitar la riqueza como elemento del poderío humano y de la belleza de la vida.

Además, el mito del retorno a los orígenes tiene otras implicaciones reaccionarias: el rechazo a lo nuevo, a lo que se aleja del origen en el tiempo; y el rechazo a lo extranjero, a lo que se aleja del origen en el espacio. En el mito de los orígenes, el que posee primero la tierra es mejor que el recién llegado, una conclusión inevitable es que el poblador con varias generaciones detrás tiene más derechos que el más

reciente; cualquier nacido en el lugar, que el extranjero inmigrante. Adorno, refiriéndose a Heidegger, habla de “superstición de las cosas primeras”.⁸⁶ Lo que viene primero debe poseer por ello la máxima dignidad, la mayor verdad, tiene un sentido ontológicamente excelso, sublime. Lo primitivo es lo mejor porque los hombres poseyeron originariamente una verdad que perdieron o por culpa propia o por el destino. Esta preferencia por lo primero es la característica de todo integrismo o fundamentalismo, ya sea católico, protestante o islámico, la doctrina ha sido degradada, corrompida, desvirtuada, y la salvación está en

volver a los orígenes.

La idea de fundamento, es decir de base, nos remite inevitablemente al suelo, a la tierra. La atracción que ofrece el fundamentalismo consiste en arraigar en suelo firme, eliminando el temor de diluirse en el aire; encontrarse en lugar conocido sin miedo a perderse.

La vuelta al origen es una utopía reaccionaria, el pensamiento arcaico puede ser todo lo auténtico que se quiera, pero el retorno a lo arcaico es inauténtico porque no podemos olvidar lo que ya sabemos, la ignorancia no se aprende. Es una impostura pretender que los hombres civilizados del siglo XX puedan volver a comportarse como

inocentes primitivos; del mismo modo que el adulto no puede volver a ser niño. Además, los auténticos hombres primitivos nunca se consideraron como tales. El pensamiento arcaico no es susceptible de repetición, precisamente porque es lo anterior, no puede venir después.

La filosofía de la modernidad que se inicia con los iluministas, con Kant, Hegel y Marx, abandona la creencia en el paraíso perdido, en la caída, y en el tiempo sagrado. El hombre es su pasado pero también su presente y su porvenir y la característica de su pasado es, precisamente, la de haber pasado, la de ser irreversible, la de no poder retornar.

La mítica Edad de Oro no constituye sino la falsificación total de lo que efectivamente fueron los tiempos primitivos, tiempos de caos, de carencia, de brutalidad animal, de desamparo ante las inclemencias de la naturaleza, de pestes y plagas, de lucha salvaje de todos contra todos por la supervivencia. Lo mejor no puede estar nunca al comienzo sino al final, como consecuencia de un largo proceso evolutivo en el que el hombre logra dominar a la naturaleza —que no es la madre bondadosa de los mitos naturalistas— y crear organizaciones sociales que permitan la convivencia. Aunque tampoco deba esperarse la

perfección de la Edad de Oro al final,
sino tan sólo un perfeccionarse sin fin.

El hombre primitivo

El mito del retorno a los orígenes nos remite a la Edad de Oro cuando la felicidad se presentaba con la forma de la simplicidad y el primitivismo; por lo tanto está vinculada a su vez con el mito del buen salvaje. El descubrimiento de América y los viajes de exploración y conquista a tierras lejanas de Asia, Africa y Oceanía, a partir de los siglos XVI y XVII, revitalizaron el mito del buen salvaje. El primero en relacionarlo con las tierras recién descubiertas fue el

propio Cristóbal Colón, quien en su primer viaje y con un desconocimiento total de los indios, escribía: “Son la mejor gente del mundo y la más mansa”. (Diario, 16 de diciembre de 1492.) “En el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman a su prójimo como a sí mismos y tienen un habla, la más dulce del mundo y mansa, siempre con risa” (Diario, 25 de diciembre de 1492). “Son sin codicia de lo ajeno.” (Diario, 26 de diciembre de 1492). “Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen que lo creerá fino el que lo viese” (Carta a Santangel, febrero-marzo de 1493). Con el tiempo Colón modificó su visión beatífica de los indios, pero el

mito del indio americano como buen salvaje ya estaba lanzado. Pietro Mártire —*Décadas de Orbe Novo*, 1511 - 1530—, vinculaba el estado de los salvajes con el reino beatífico cantado por Virgilio.

Los jesuitas comparaban a los salvajes con los griegos antiguos, Fray Bartolomé de las Casas decía que los indígenas: “Vivían verdaderamente aquella vida que vivieron las gentes de la edad dorada, que tanto por los poetas e historiadores fue alabada”. Y agregaba: “*Parecíame ver en él a nuestro padre Adán cuando estuvo y gozó del estado de inocencia*”. Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán y

miembro de la Segunda Audiencia de México, influido por las lecturas de las Saturnalias de Luciano sostenía que los españoles pertenecían a una etapa decadente de la historia en tanto que los indios se parecían a los personajes de Luciano:

“Parecía que había en todo y por todo la misma igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiesta, juegos, placeres, deberes, holgares, ocios, desnudez; pobre y menospreciado ajuar, vestir y calzar, y que las fertilidades de la tierra se lo daban y ofrecían y producían de gracia y casi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya”. (Informe en Derecho.)

Las ilusiones de los que viajaban a América eran compartidas por los que se quedaban en Europa: Montaigne, que leía los relatos de los cronistas de Indias, y tenía un criado que había vivido durante diez años en Brasil, dedicó el capítulo XXX —De los caníbales— del Libro Primero de Ensayos, 1595, a exaltar al buen salvaje americano y al supuesto comunismo primitivo: “Tampoco hay ricos ni pobres, ni contratos ni sucesiones ni participaciones ni más profesiones que las ociosas ni más relaciones de parentesco que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan los

cereales. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detracción, el perdón, les son desconocidas. ¡Cuán distante hallaría Platán la República que imaginó de la perfección de estos pueblos!”[87](#)

En el siglo XVIII, la doctrina de la bondad del hombre natural corrompido por la civilización acuñada por Shastebury y popularizada por Rousseau influyó a tal punto en los viajeros que les hacía ver en los salvajes la encarnación misma del hombre natural. A su vez los relatos de los viajeros les servían a los filósofos enciclopedistas para reforzar sus teorías. Uno de los

viajeros que más influyó al respecto fue Louis Armand d'Arce, barón de Lahontan, oficial francés que entre 1683 y 1693 sirvió en el Canadá en el ejército del rey del cual desertó para pasarse al lado de los pieles rojas y publicó a su vuelta en 1704 *Dialogues de Monsieur Le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique. Contenant une description exacte des moeurs et des costumes des Peuples Sauvages* y luego *Nouveaux voyages de M. Le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrional*. Estas narraciones de viajes tuvieron gran éxito, doce ediciones en francés, traducciones al inglés, holandés, alemán e italiano, e influyeron en las Cartas

persas de Montesquieu, el Discurso sobre la desigualdad de Rousseau, el Cándido de Voltairin, en la cuarta parte de los Viajes de Gulliver de Swift, y en el Suplemento al viaje de Bouganville de Diderot.

Los salvajes de Lahontan eran hermosos, fuertes, sufridos, felices porque habían permanecido fieles a las costumbres y religión natural sin conocer la propiedad y desdeñosos de las ciencias y las artes. Alababa la simplicidad natural de los salvajes frente a la artificiosidad de los civilizados. Los salvajes “viven felices”, “son un ejemplo para nosotros”, “no tienen sentido de lo tuyo

y de lo mío”. “Viven en una especie de igualdad, en armonía con la naturaleza”. “Ser salvaje indica honestidad y ser civilizado, corrupción”. “No hay ninguna duda de que las naciones que no han sido corrompidas por el contacto con los europeos no tienen ni tuyo ni mío, ni leyes ni jueces ni curas”. Lahontan envidiaba la suerte del salvaje cuya felicidad consistía en llevar “El cuerpo desnudo y el alma tranquila” y expresaba su deseo de pasar “*el resto de mi vida en su cabaña a fin de no estar expuesto a doblar la rodilla ante gente que sacrificaría el bien público a su interés particular y que ha nacido para hacer rabiar a las gentes*”

honestas".

Otro viajero francés del siglo XVIII fue Louis Antoine Bougainville, autor de *Voyage autour du monde*. Estuvo ocho días en Tahití.

“Me creía transportado al jardín del Edén (...) en todo lugar veíamos reinar la hospitalidad, el reposo, una dulce alegría y todas las apariencias de la felicidad”. Bougainville denominó a la isla Nueva Citeres, en recuerdo de la isla de Afrodita de las leyendas clásicas. El Paraíso en el siglo XVIII francés se mezclaba con la Antigüedad clásica.

El capitán inglés James Cook contribuyó con los relatos de sus

expediciones por Oceanía, en 1770, al mito del buen salvaje; trataba de mostrar que los primitivos eran más felices que los civilizados y los ricos: “Lo que se ha dicho de los naturales de Nueva Holanda podrá hacer creer que ese pueblo es lo más miserable que existe; pero en realidad son mucho más felices que nosotros europeos, siendo totalmente ignorantes no sólo de lo superfluo sino también de las comodidades necesarias tan buscadas en Europa. Viven en una tranquilidad que no turba la desigualdad de las condiciones. No ansían casas magníficas provistas de numerosos servidores. Viven en un clima cálido y bello”. El

capitán Cook pagó cara su ingenuidad sobre la bondad innata de los salvajes, ya que murió asesinado por ellos en las Islas Sandwich; fue el suyo un amor no correspondido.

Lord Monboddo decía en 1774 que después del viaje del capitán Cook “puede decirse que todavía existe la Edad de Oro (...) en los mares del Sur, donde sus habitantes viven sin fatigas ni trabajo gracias a la generosidad de la naturaleza en esos excelentes climas”. Los iluministas franceses no perdieron la oportunidad de usar estas narraciones fantásticas para avalar sus teorías sobre la bondad natural de los hombres, Diderot en Suplemento al viaje de

Bouganville decía sobre los tahitianos. “un pueblo lo suficientemente sabio para haberse parado por sí mismo en la medianía, suficientemente feliz para habitar un clima cuya fertilidad le aseguraba una plácida vida, suficientemente activo para haberse puesto al abrigo de las necesidades absolutas de la vida, suficientemente indolente como para que su inocencia, su reposo y su felicidad no tuvieran que temer nada de un progreso de sus luces, demasiado rápido. Nada era malo debido a la opinión y a la ley, excepto lo que era malo por naturaleza. Los trabajos y las cosechas se hacían en común. La acepción de la palabra

propiedad era muy restringida, la pasión del amor reducida a un simple apetito físico, no producía ninguno de nuestros desórdenes. La isla entera ofrecía la imagen de una única familia numerosa de la que cada cabaña representa las diferentes estancias de nuestras grandes casas”. Rousseau, a la vez que inspiraba con su doctrina la visión de los viajeros, extraía de ellos ejemplos para reforzarla. En su Segundo Discurso decía: “Cuanto mejor se mira, más claro resulta que aquel estadio era el menos propicio a las revoluciones y el mejor para el hombre y que sólo debió salir de él por causa de algún funesto azar que, para bien de todos, jamás debiera haber

sobrevivido. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie”. (...)

“si estos pobres salvajes son tan desgraciados como se pretende ¿por qué inconcebible perversión del juicio se niegan constantemente a civilizarse a imitación nuestra o a aprender a vivir dichosos entre nosotros, mientras que, en cambio, leernos tantas

referencias de franceses y otros europeos que se han refugiado, voluntariamente, entre esos pueblos y han pasado con ellos la vida entera, sin poder ya abandonar una forma tan extraña de vivir, y vemos incluso a misioneros insensatos añorar enternecidos los días apacibles e inocentes que pasaron entre esas razas tan despreciadas.”

Los iluministas del siglo XVIII encontraron en el mito del buen salvaje un arma para criticar a la civilización artificiosa y a la frívola vida de la nobleza. Es significativo que hayan sido los propios criticados —la refinada corte y salones franceses— los primeros

en adoptar el culto de la naturaleza y alabar la vida sencilla del hombre primitivo. Resulta ejemplar la actitud de aquella marquesa del siglo XVIII, quien se interpuso a cortesanos que se ofrecían a educar a unos indígenas haitianos semidesnudos —llevados por el viajero Bougainville a la corte de Versalles—, profiriendo: “¡pero van a hacerles perder su encanto natural!” (Chroniques de l’oeil de boeuf). Ni la propia María Antonieta pudo sustraerse a la moda y se disfrazaba de pastora con ropas de fina seda para ordeñar con baldes de plata. Los prados silvestres eran artificialmente recreados en el Trianon por donde pacían corderitos con moños.

Flores, frutas, pájaros y hasta legumbres se convirtieron en los motivos preferidos de la decoración de interiores y los dibujos de tapicería. Las pelucas femeninas fueron sustituidas por peinados más simples adornados con espigas de trigo, reunidos en haz o dispersos por la cabellera. Estaféte champêtre, que reflejaban los cuadros de Watteau, fue llamada por Lewis Mumford⁸⁸ la utopía del pic nic. Inglaterra no se quedaba atrás, ya en el siglo XVII había revivido la poesía pastoril, y alrededor de 1720, los prerrománticos inventaban los jardines ingleses donde la naturaleza parecía manifestarse en forma salvaje y libre en

contraposición a los jardines italianos y franceses, clásicos, racionales, simétricos y artificiosos.

Al publicar en 1735 su investigación sobre la vida y obra de Homero, decía Blackwell: *“El placer que produce la contemplación de costumbres más sencillas y naturales es irresistible y fascinador”*⁸⁹

El idilio pastoril y la fiesta al aire libre de la nobleza se transformaban con Rousseau, en un programa de reforma social y una crítica a la filosofía de las Luces. La Ilustración exaltaba la razón moderna como superación de la barbarie de los tiempos primitivos; el prerromántico o semirromántico

Rousseau invertía los términos, el ideal era el hombre primitivo más cerca de la buena naturaleza y no corrompido por la civilización. En realidad, el pensamiento de Rousseau era más matizado que el mito del buen salvaje y él mismo advirtió en Discursos sobre el origen de la desigualdad de los hombres sobre ciertas exageraciones de sus ideas: “¿Hay que destruir la sociedad, aniquilar lo tuyo y lo mío, y volver a vivir en los bosques como los osos?

Consecuencia lógica de mis adversarios, que prefiero prevenir a dejarks la vergüenza de que lo deduzcan”. Estas advertencias no fueron sin embargo, escuchadas y Rousseau

estaba destinado a pasar a la historia como el mayor apologista del buen salvaje.

Un rousseauniano, Bernardin de Saint Pierre, inició un género literario, el idilio eglógico novelado con Pablo y Virginia, 1787, donde el amor puro y casto se daba a través del contacto con la naturaleza en una isla paradisíaca incontaminada por la civilización.

Chateaubriand, quien había viajado a América del Norte, ubicó en estas tierras su epopeya primitiva, Los Natchez, y sus novelas acerca del hombre de la naturaleza, Atala o los amores de dos salvajes en el desierto, 1801, y René, 1802. El joven René era

el hombre demasiado civilizado que padecía el “mal del siglo”, y huía a América en busca de la paz y la vitalidad primitiva que encontró “haciéndose salvaje” entre los indios natchez.

Para los escritores norteamericanos la vida primitiva no había que ir a buscarla demasiado lejos, estaba en la propia tierra, en sus bosques, en sus desiertos, en el Far West; el hombre natural no contaminado por la civilización, era el cazador, el explorador, el trampero, el cowboy. Hay toda una tradición literaria norteamericana de escritores que desprecian las ciudades y prefieren la

vida en la naturaleza. Henry David Thoreau, *Walden o mi vida entre bosques y lagunas*, 1854, llegó a realizar con su propia vida el ideal del hombre de la naturaleza, recluyéndose en una cabaña en el bosque a orillas de un lago solitario. Otro norteamericano, Hermann Melville, partió entre 1841 y 1844 a los Mares del Sur, a Tahití y convivió con los caníbales de las Islas Marquesas. Antes de caer en el pesimismo metafísico de sus obras de madurez, mostró en sus primeros libros *Typee* y *Omoo* —que significa vagabundo en dialecto polinesio—, las islas del Pacífico Sur, totalmente desconocidas hasta entonces para el lector

norteamericano, como verdaderos paraísos terrenales donde la fragancia y el color del paisaje tropical, y la belleza de los morenos caníbales excitaban los sentidos. Melville concluía con una crítica a la civilización occidental que degradaba la vida natural de los indígenas.

Lo significativo es que él no pudo realmente convivir con los salvajes; se enfermó en las islas y terminó huyendo a nado hiriendo a uno de sus perseguidores. Sólo una vez reintegrado a la civilización comenzó a añorar la vida primitiva. Los paraísos son siempre paraísos perdidos o no alcanzados, nunca paraísos vividos, se

dan sólo en el recuerdo o en el deseo.

Todavía en el siglo XIX los medios de comunicación eran muy precarios y los viajes de los escritores y artistas en busca de lo primitivo no llegaban demasiado lejos. Franceses como Théophile Gautier y Prosper Mérimée aún creían encontrar al buen salvaje en la vecina, pero a la vez lejana, España de 1830. Sólo algunos pocos, como el pintor Delacroix, se aventuraban a ir más lejos, a África del Norte. Hacia fines de siglo el decadentismo con su anhelo de lejanía y su gusto por lo exótico fomentó el interés por las culturas primitivas.

Robert Louis Stevenson se fue a la

lejana Samoa en los Mares del Sur e impuso el relato de aventuras en tierras exóticas. Rimbaud partió para Etiopía. “Envidio la felicidad de las bestias, soy una bestia, un negro. Gritos, tambores, danza, danza, danza..” Gauguin se fue a Tahití, se casó con una indígena y proclamó: “La barbarie es para mí un medio de rejuvenecimiento.” No obstante, un agudo crítico como Meier—Graefe señaló que cada fibra de Gauguin “pertenece a la maldecida Europa” y lo probaba con su último cuadro, una aldea cubierta de nieve, pintada en pleno trópico, como expresión de su nostalgia irreprimible. Una vez más se comprueba que los

paraísos no son lugares para vivir.

Entre 1900 y 1910 se produjo un avance de la arqueología, Europa fue arrollada por objetos traídos de las islas oceánicas del Asia más remota, del África más negra, de América Central. Para las elites refinadas y sofisticadas, hastiadas de arte europeo, los rudimentarios objetos artesanales de los pueblos sin historia tenían el atractivo de lo novedoso y nunca visto, no importaba cuál fuera su valor intrínseco. Los artistas y críticos de vanguardia enseñaban, por entonces, que lo nuevo por el solo hecho de serlo, era valioso. Los marchands proclamaban, y los coleccionistas repetían, que las artes

primitivas desplazaban al arte clásico occidental a un segundo plano.

Picasso, Matisse y Vlaminck descubrían el arte primitivo africano en una tienda de curiosidades de París en 1900. Por la misma fecha los pintores Ernest Ludwig Kirchner y Oscar Kokoschka rastreaban el arte primitivo en el Museo Etnográfico de Dresde. El grupo expresionista Der Brücke (El Puente) buscaba la fuga del deshumanizado mundo actual; la salvación estaba en otra parte, fuera de la vida cotidiana, y fuera también de los museos y galerías de arte donde se reunían obras que no expresaban los deseos del hombre contemporáneo.

Sólo un museo servía a estos artistas, y era el Museo Etnográfico, donde descubrían documentos de una vida distinta de hombres distintos sobrevivientes de una edad inocente y feliz. Un miembro del otro grupo expresionista Der Blaue Reiter (El Jinete Azul), Augusto Macke, se extrañaba de que las obras de los pueblos llamados primitivos, estuvieran relegadas en Europa al nivel etnológico o de artes decorativas. Macke encontraba una relación entre arte y energía vital en las danzas negras, los tambores de los faquires hindúes y las máscaras del demonio de Ceilán. Cuando estos artistas añoraban la

sencillez de la vida primitiva no hacían sino manifestar su total desconocimiento de la auténtica forma de vida de estos pueblos que era, como vimos, mucho más ceremoniosa y reducida a formulismos aún que la civilización de la que querían huir. Por otra parte también se se empeñaban en desconocer que desde que el hombre prehistórico inventó la más elemental de las técnicas, ya no pudo hablarse más del hombre natural sino de un civilizado rudimentario.

Con el avance de los medios de comunicación aumenta el número de escritores viajeros. La profesión de marino mercante predisponía a algunos

escritores a la literatura de viaje, tal Pierre Loti, Claude Farrere, Joseph Conrad. Ernst Jünger, entre viajero y aventurero eligió el camino marginal de la Legión Extranjera descubriendo el desierto en Juegos africanos, 1936. En tanto la aristócrata dinamarquesa Karen Blixen dejó como recuerdo de su estadía en 1913 en el continente negro, Lejos de Africa, una especie de autobiografía que es, al mismo tiempo, una elegía pastoral sobre el mundo primitivo que ella había conocido y estaba destinado a desaparecer.

Aunque lo que más le apasionaban de los viajes a Paul Morand, eran los grandes hoteles internacionales, los

transatlánticos, los trenes de lujo y los lugares de diversión nocturna, no desdeñó al hombre primitivo: los negros —Paris Tombuctu, Magia Negra, Invierno en el Caribe— o los indígenas —Aire indio.

La literatura de quiosco tampoco fue ajena al mito del buen salvaje como lo prueba el enorme éxito alcanzado por las novelas de aventuras entre indios americanos de Karl May, de quien luego hablaremos, o por la serie de Tarzán de Edgard Rice Bourrouglis, donde el hijo de aristócratas ingleses, perdido en medio de la selva, es criado por los monos.

En la primera posguerra europea

aparece una nueva figura, el escritor antropólogo, Michel Leiris, surgido de las filas del surrealismo, partía entre 1931 y 1933 hacia el Africa, viaje relatado en *Africa fantasma*, 1934. En los mismos, años Lévi-Strauss se internaba en las selvas brasileñas que luego evocara en *Tristes trópicos*, 1955. Los antropólogos del siglo XX tienen una veta romántica, frecuentemente eligen esta carrera aquellos que sienten atracción por lo lejano y exótico y ésta es una manera característica de quienes se sienten disconformes con su propia sociedad. En muchos casos se buscan tierras lejanas para huir del lugar de origen, se remonta al pasado para huir

del presente, se reivindican costumbres extrañas por disentir con las propias.

Las escuelas antropológicas del período de entreguerras contrastan con la antropología evolucionista del siglo XIX que establecía una división entre sociedades civilizadas y salvajes, avanzadas y atrasadas. Por el contrario, la escuela de Boas, el funcionalismo de Malinowsky y el estructuralismo de Lévi-Strauss, consideran que las sociedades primitivas están tan integradas y ordenadas en sus aspectos sociales que pueden equipararse con las sociedades más avanzadas. Los antropólogos de la escuela boasiana, por ejemplo Melville Herkovits, pensaba

que la palabra “primitivo” era denigrante y peyorativa y debía borrarse de los libros de antropología.

Alfred Kroeber —The eighteen professions, 1915—, también destacado antropólogo de la escuela boasiana, proclamaba ya en 1915: *“Los hombres salvajes no representan una transición entre los animales Y los hombres científicamente educados (...) Todos los hombres están totalmente civilizados (...) Para el historiador no existen civilizaciones superiores ni inferiores (...) Un estadio de la civilización no es más que una concepción apriorística que resulta plausible por la selección arbitraria de ciertos hechos”*.

La antropología encontró en el estructuralismo el método y la doctrina más adecuados para la apología de los pueblos primitivos.

En Lévi-Strauss la vocación de antropólogo nació, según su propia confesión, como consecuencia de la tristeza que le produjo la inevitable extinción de los pueblos primitivos que conoció en su viaje a Brasil. La antropología le sirvió como fundamento científico para la idealización nostálgica de la vida simple del noble primitivo en el seno de la naturaleza. Reconocía en Rousseau su mentor: *“Rousseau, el más etnógrafo de los filósofos (...) Rousseau, nuestro maestro, nuestro*

hermano".

(...) Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimientos desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos"[90](#)

Deslizándose por esa peligrosa pendiente termina justificando hasta el analfabetismo que conservaría, según él, cierta pureza virginal irremisiblemente perdida con la alfabetización: "No queremos hacer una paradoja, y definir en forma negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escritura. Pero es indispensable darse cuenta de que ella ha quitado a la humanidad algo de esencial, al mismo

tiempo que ha aportado tantos beneficios”.⁹¹ En el neolítico, según Lévi-Strauss, la humanidad habría hecho un avance gigantesco sin necesidad de la escritura, mientras que con ella las civilizaciones históricas de Occidente se detuvieron durante mucho tiempo. Por otra parte, agrega, la escritura habría servido para favorecer la explotación de los hombres antes que su ilustración. Lévi-Strauss repite con otras palabras el divulgado tema de la “sabiduría popular” según la cual el hombre sencillo es más feliz que el hombre instruido, el pobre más feliz que el rico, porque tienen menos problemas: “Sabemos hoy que determinados

pueblos considerados primitivos, no están atenaceados por la angustia de morir de hambre o por la inquietud de vivir. Su pequeño efectivo demográfico, su prodigioso conocimiento de los recursos naturales, les permiten gozar de lo que nosotros vacilaríamos en llamar abundancia. Sea donde fuere, tres o cuatro horas de trabajo diarios, bastan para asegurar la subsistencia de cada familia. Sería falso entonces creerlos esclavos del medio natural, por el contrario su libertad e independencia les permite hacer un amplio lugar a lo imaginario, interponer entre ellos y el mundo externo toda clase de amortiguadores hechos de creencias y

suenos”.[92](#)

Desde otra perspectiva filosófica, la fenomenológica, el antropólogo Carlos Castaneda, discípulo del fenomenólogo Harold Garfinkel, llegó a afirmar en su tesis doctoral para la Universidad de California, que no hay realidad social en sí, sino que ésta se compone tan sólo de significados convencionales asignados a sus actividades cotidianas por el consenso de una comunidad determinada. En su libro *Las enseñanzas de don Juan*, que fue una de las biblias de los hippies californianos y del mundo entero, recogía la sabiduría del brujo de una comunidad primitiva, los indios yaquis, y llegaba a la conclusión de que

las ilusiones y fantasías de los hechiceros y chamanes se transforman en realidad sólo por ser compartidas por toda la comunidad. Tanto Castaneda como Lévi-Strauss coinciden en que no hay ninguna diferencia entre el brujo de aldea y el científico occidental; cada uno se atiene a sus propias convenciones.

La relatividad de las culturas y la incompatibilidad de los distintos sistemas puede llevar a admitir la reivindicación “del derecho a la barbarie por el pueblo primitivo, la preferencia de su atraso a un desarrollo económico que los equipararía a las sociedades occidentales haciéndoles

perder su originalidad. Los antropólogos estructuralistas repiten la actitud de aquella marquesa del siglo XVIII.

Esta idealización de los pueblos primitivos realizada por los antropólogos funcionalistas, culturalistas y estructuralistas, que durante varias décadas pasaron por ser los más avanzados, comenzó a ser cuestionada por otros antropólogos, quienes en un nivel más elevado, y críticamente, rescataron algunos aspectos de la denigrada antropología evolucionista.⁹³ En 1982 se desató una polémica, después de la muerte de Margaret Mead, en la cual se desmintió la visión idílica que ésta había dado de las costumbres

de los habitantes de las islas oceánicas, en sus dos obras consideradas clásicas, *Adolescencia y cultura en Samoa*, 1928, y *Sexo y temperamento*, 1935. Se mostró que Margaret Mead había omitido deliberadamente rasgos neuróticos, depresiones, crueldad represiva y rapacidad en los indígenas para que no desentonaran con su teoría de la armonía de las sociedades primitivas. La doctora Mead aseguraba con mucha convicción que las muchachas samoanas “No se ven atormentadas por conflictos ni turbadas por inquietudes filosóficas ni poseídas por ambiciones remotas”.⁹⁴ El antropólogo Marvin Harris señala oportunamente que siempre resulta

difícil saber lo que pasa en el interior de un individuo, pero más difícil aún cuando la observación parte de una joven inexperta como la Mead, quien tan sólo tenía 23 años en su viaje a Samoa, que además conocía imperfectamente a lengua de los primitivos; la señorita Mead decía basarse para sus interpretaciones en maneras de comportamiento exterior, ignorando si a correspondencia entre éstos y el resto de la personalidad eran equivalentes a los que estaba acostumbrada en las sociedades civilizadas. Por ejemplo se ha comprobado que en algunas sociedades primitivas de Nueva Guinea existían formas de gobierno rígidamente

jerarquizadas que pasaron inadvertidas para los europeos debido a una incomprensión de los sutiles elementos rituales que los configuraban, y que aparentaban ser una especie de rousseauniana anarquía primitiva.

Leyendo a Margaret Mead, no se puede dejar de recordar a Borges cuando decía que los libros de antropología más que un documento lejano de la credulidad de los primitivos, es un documento inmediato de la credulidad de los antropólogos.[95](#)

Cuando Margaret Mead se ocupa de varios casos de muchachas samoanas conflictuadas las considera como casos anómalos, excepciones que confirman la

regla según la cual la sociedad es básicamente sana. Pero el estudio que se ha hecho de otras sociedades oceánicas ha probado que Mead deformó la realidad de Samoa.

Los estudios de Glad:win en Sarasón y de Spiro en Truk y en Ifaluk, señalan la existencia de frustraciones y ansiedades en estas sociedades primitivas similares a Samoa.

En otras ocasiones los antropólogos fijan rasgos culturales de ciertos pueblos y se olvidan de los cambios producidos durante la historia de los mismos. Por ejemplo Ruth Benedict alaba el carácter pacífico, plácido y no competitivo de los indios puebla, y pasa

por alto el hecho de que en los siglos XVI y XVII llevaron a cabo guerras sangrientas en el transcurso de las cuales mataban a los misioneros españoles e incendiaban sus iglesias.

También en la mayor parte de estas sociedades existen individuos estigmatizados; los solteros, por ejemplo, no pueden sobrevivir.

Lévi-Strauss recuerda que entre los bororós del Brasil Central vio a un hombre mal vestido, mal alimentado, desolado y solitario, a quien creyó un enfermo pero se le respondió que era un “soltero”.

En sociedades donde la cocina, el cultivo del suelo, la fabricación de

artesanías, y hasta el despioje y otros cuidados dependen de la mujer, el hombre soltero está en el desamparo. Las parejas sin hijos y los huérfanos son estigmatizados; en algunas lenguas primitivas, las palabras “soltero” y “huérfano” son los más graves insultos.

También la enfermedad tiene el carácter de un estigma, el enfermo o el herido se vuelve tabú, inspira temor, dejan de cuidarlo, es abandonado.

Todo nos permite suponer que la vida de los pueblos primitivos no es feliz. A pesar de la despreocupación que se les atribuye, viven atemorizados por males reales o imaginarios contra los cuales no tienen otro recurso que las

prácticas religiosas o mágicas basadas en la misma credulidad que engendra su miedo. Todo lo extraño y poco familiar está para ellos cargado de peligro, viven en un estado de alarma y terror por la muerte, las enfermedades, el hambre, las plagas, las tormentas, los espíritus de los muertos, y aun los espíritus de los animales que han matado. Un viejo hechicero esquimal le dijo al explorador Knud Rasmussen: “Nosotros no creemos; tememos”.⁹⁶ En las sociedades salvajes no existe la contaminación del aire ni la enajenación de lo mecánico ni las aglomeraciones que tanto abominan los cultores del primitivismo, pero en cambio hay enfermedades endémicas,

altas tasas de mortalidad prematura, hambrunas, luchas sangrientas entre tribus.

El hombre primitivo, tal como puede comprobarse por los que aún quedan, los hotentotes están entre los más auténticos salvajes, distan mucho de la belleza, que les atribuye el mito, tienen la nariz achatada, el cuerpo recubierto de una untura de grasa y hollín, y la cabellera apesta a aceite rancio.

En cuanto a la contraposición entre la simplicidad de la vida primitiva y la complejidad alienante de la civilizada, es otra falsedad.

Hasta las civilizaciones resultan más simples que las sociedades primitivas.

En éstas la vida está organizada dentro de un sistema muy complicado y rígido de fórmulas, costumbres, relaciones, prescripciones, interdicciones, rituales; nada puede hacerse si no está ordenado por la ley tribal. La libertad de la vida primitiva con la que sueñan los poetas románticos o los surrealistas hastiados de la sociedad occidental es un engaño. Nadie menos libre que un salvaje; es esclavo del pasado, de los antepasados, de las tradiciones, de los tabúes, de los dioses, de los jefes, de las relaciones familiares, del linaje, de las tribus, de la discriminación sexual, de infinidad de leyes no escritas, pero no por eso menos

opresivas.

No es la defensa activa de las sociedades primitivas sino tan sólo el lamento elegiaco lo que les queda a sus apologistas, ya que estas sociedades desaparecen irremisiblemente en el mundo actual, sólo podían sobrevivir en compartimientos estancos. Comenzaron a ser corroídas ya hacia fines del siglo XIX con los ferrocarriles, los barcos, el avance del urbanismo, el desplazamiento de las poblaciones, la difusión de la enseñanza, y culminaron en el siglo actual con la expansión de los medios masivos de comunicación y con la internacionalización política y económica. No existe sociedad

primitiva que no esté contaminada por alguna influencia del mundo evolucionado y esto las lleva a su autodestrucción, ya que toda sociedad basada en la tradición y la inmovilidad sólo puede sobrevivir en el aislamiento más absoluto. El más mínimo contacto con otros pueblos las hace entrar en descomposición por variados motivos: la falta de defensa para los virus que portan los extranjeros, el temor y la desconfianza hacia lo desconocido, la incapacidad para asimilar los cambios, el cuestionamiento de los usos y costumbres que parecían los únicos posibles cuando no se conocían otros distintos. La situación traumática que se

produce lleva a los primitivos a la desmoralización y al debilitamiento de la voluntad de vivir.

IV

El culto al campesino o la arcadia pastoral

El culto al hombre primitivo adquiere a veces la forma del campesino arraigado a la tierra, o del montañés, o del habitante de los bosques en íntimo contacto con la naturaleza. El mundo campesino tiene gran similitud con el

arcaico. Un pensador antimoderno como Mircea Eliade⁹⁷ cree encontrar una misma cosmología en los campesinos y en los pueblos arcaicos: el papel que tienen en ellos la simbología y la iconografía, el respeto religioso por la tierra y la creencia de que lo sagrado se revela directamente a través del misterio de la fecundidad, de la renovación cósmica y no por medio de los acontecimientos históricos.

El otro rasgo antimoderno de las concepciones campesinistas es la contraposición de la naturaleza a la artificiosidad deshumanizada de la ciudad.

La oposición entre campo y ciudad

se remonta a las religiones antiguas. Edwin Rodhe, amigo e inspirador de Nietzsche, sostiene en *Psyche* que los dioses subterráneos, las viejas divinidades ctónicas, emparentadas con las divinidades asiáticas eran las divinidades locales y populares que protegían el cultivo y velaban por la cosecha, dioses, por lo tanto, de los campesinos y aldeanos y que habían sido desplazados por las costumbres y religiones, de las ciudades aristocráticas. También en la filosofía griega se da la contraposición campociudad: los presocráticos representaban al campo, y Sócrates, quien decía no poder aprender nada de

los árboles, a la ciudad. No es casual que Heidegger, exaltador del campesino, rehabilite a los presocráticos contra Sócrates y la filosofía griega clásica.

En oriente la vida al aire libre, el contacto con la naturaleza se daba en los sabios taoístas de la China clásica que se retiraban a meditar a los bosques de bambú. Rabindranath Tagore, el poeta hindú también apologista del campesino, decía en Sadhma que la metafísica hindú era una metafísica de “los bosques”, una relación inmediata con la naturaleza.

En el mundo moderno la vida en el campo como acto voluntario del hombre de la ciudad surgió en el Renacimiento italiano influenciado por los autores

latinos. La villa en los alrededores de Florencia y de Roma creó la cultura de la casa de campo como vivienda alternativa.⁹⁸ En el campo se revivían las antiguas costumbres de tiempos primitivos, la caza, la cabalgata, pero lo que para el hombre rural era trabajo serio, para los ricos ociosos se transformaba en juego y diversión. Todas esas manifestaciones del ocio ostensible sólo podían existir, por supuesto, gracias al trabajo del proletariado rural que no tenía tiempo para disfrutar de las virtudes de la vida al aire libre ni participar del idilio campestre.

En la actualidad, en los países

avanzados de Europa, se invierten los términos: en tanto que los campesinos de las zonas más pobres son atraídos por la ciudad en busca de mejores condiciones de vida, las granjas abandonadas se transforman en casas de campo de fin de semana para los habitantes de la ciudad —esto se da mucho entre los parisienses—, quienes creen recuperar de ese modo el contacto con la tierra.

La rehabilitación del campo durante el Renacimiento italiano se vio reflejada también en la pintura: el artista veneciano Palma el Viejo pintaba cuadros en los que aparecían todavía personajes de la historia sagrada pero bajo árboles en hermosas campiñas. Su

discípulo Bonifazio, abandonó, poco a poco, los grupos sagrados para pintar gente de la ciudad en escenas de la vida campestre elegante, conciertos en terrazas de una “villa”, partidas de caza. El discípulo de Bonifazio, Jacobo Bassano, dio un paso más adelante, pintó directamente a los aldeanos y a los rústicos campesinos dedicados al cultivo de la tierra y la cría del ganado. Algunos de sus cuadros se anticipaban a Courbet, a veces aparecían personajes mitológicos como Orfeo, convertidos en granjeros que tocaban el violín para sus aves de corral.⁹⁹

En la literatura renacentista hubo un revival de la poesía bucólica latina, las

Églogas de Teócrito y las Geórgicas de Virgilio. Boccaccio lo inicia con sus obras *Ninfale Fiesolano* y *Ninfale d'Ameto* o *Comedia de las ninfas florentinas*, Jacobo Sannazzaro, napolitano del siglo XVI, impuso con su obra *Arcadia*, la poesía pastoral, ensalzaba la vida sencilla y los sanos placeres campestres contra la sociedad urbana artificial y corrompida, renunciando el rousseaunismo del siglo XVIII. La poesía pastoril influye a su vez en la novela pastoril española, la *Diana*, 1559, de Jorge Montemayor. Tanto en la poesía como en la novela pastoril, la pintura de la naturaleza se caracteriza por ser lo menos natural

posible, es una artificiosa escenografía teatral. Además de un género literario propio, el idilio pastoril, la idealización del campo y del campesino tiene una tradición tan larga y variada que se corre el riesgo de caer en la enumeración caótica: la historia de Tácito, las odas de Horacio, las amonestaciones de Catón el Viejo, Rousseau, los románticos ingleses y alemanes, Ruskin, Morris, los prerrafaelistas, Thoreau, Edward Carpenter, Tolstói, Hudson, Hamsut, Munthe, Tagore, Kipling, Barres, David Lawrence, Spengler, Ford, Jünger, Heidegger, Martínez Estrada, Pilniak, Carlo Levi, los sureños

norteamericanos, los nazis y hasta los ecologistas radicales y los urbanistas posmodernos.

La literatura y la filosofía campesinista constituyen una constante de las clases terratenientes en las sociedades agrarias que se resisten a las transformaciones industriales y urbanas. Esto se dio especialmente en la Rusia precapitalista. El etnógrafo y novelista ruso Gleb Ivanovich Uspenski mostraba en su novela, *El poder de la tierra*, 1882, la historia de un campesino que era feliz en tanto se mantenía fiel a las tradiciones pero cuando, empujado por sus ambiciones, se empleó en la construcción del ferrocarril que traía la

modernización al campo, fue abandonado por el “poder de la tierra” y cayó en la tristeza y aun en la corrupción.

El conde León Tolstoi, disfrazado con la ropa del mujik, aunque de fina seda y perfumada, fue el paradigma del aristócrata que se vuelca al campesino. Ya el héroe de una de sus primeras obras, Los cosacos, buscaba una vida simple en contacto con la existencia elemental de los cosacos en medio de una naturaleza primitiva. A su propia condición de señor rural y a la influencia de Thoreau y de Rousseau, a quienes consideraba sus maestros, debe Tolstoi su fe en la virtud y los gustos

sencillos del campesino y la “vida moral sana del campo”. En sus principales novelas se lo contrapone a la artificiosidad inhumana y a la corrupción de la ciudad. Frecuentemente cuando se sienten sofocados en una intriga mundana, los personajes recurren a una imagen rural que actúa sobre ellos como una bocanada de aire fresco. En La guerra y la paz el joven aristócrata Pierre descubre en el rudo campesino Platon Kataiev “el arquetipo de la sencillez y de la verdad”[100](#) También en Anna Karenina hay contrastes entre la ciudad y la vida campesina, y descripciones sensuales de los olores y los ruidos del campo.[101](#) Parece ser que

el cristianismo primitivo tolstoiano se inspiró en Sutayef, uno de los innumerables campesinos rusos que predicaban el evangelio fraternal y comunista.

El tolstoísmo influyó en todas partes, el novelista danés Henrik Pontoppidam, alrededor de 1880, se fue a vivir al campo como un labrador y se casó con una sencilla campesina. El matrimonio, por supuesto, fue un fracaso y se disolvió al año siguiente. Tras la desilusión de su experiencia campesina, Pontoppidam dedicó su literatura a criticar el culto neorromántico, *La tierra prometida*, 1895.

También el tolstoísmo influyó en

España, ese país con tantos rasgos en común con Rusia. La personalidad de Sutayef y las ideas de Tolstoi inspiraron al personaje de Nazarin, 1895, de Pérez Galdós, quien conoció a ambos a través de *Le roman russe*, 1886, de Eugene Vogué o más probablemente a través de la difusión que de este libro hizo su colega y amiga Emilia Pardo Bazán en *La revolución de la novela en Rusia*, 1887¹⁰². El Nazarín revivido luego en el cine por Luis Buñuel es uno de los tantos ejemplos del campesinismo rebelde, ideología que no podía dejar de prender en España. Encontramos en Nazarín la hostilidad hacia la cultura, el rechazo de la técnica y del progreso y el

repudio de las ciudades. En Halma, 1895, continuación de Nazarín, uno de los personajes descubría el sentido de la vida en el cultivo de la tierra, lejos de la corrompida Madrid.

El campesinismo de izquierda de Pérez Galdós se complementaba con el campesinismo de derecha, de su coetáneo y amigo, el regionalista conservador y católico José María del Pereda, *El sabor de la tierruca*, 1882. Con la generación del 98 —Azorín en *La voluntad*, 1902— se vuelve a encontrar la crítica a la gran ciudad, a la vida moderna, y el descubrimiento de los campos yermos de Castilla, de los campesinos callados y sobrios.

En la Argentina agropecuaria de comienzos de siglo, la literatura campesinista fue expresión de hijo de terratenientes o de hidalgos pobres de provincia que veían en los avances del capitalismo tanto en la economía industrial como en la modernización agraria, las causas de la decadencia familiar. El campesinismo se manifestó en la crónica regionalista: Mis montañas, de Joaquín V. González; El país de la selva, de Ricardo Rojas; El viento blanco, de Juan Carlos Dávalos;

Tierra mía, de Arturo Capdevila, Entre Ríos, mi país, de Alberto Gerchunoff;

De nuestra tierra, de Carlos

Ibarguren, también se dio en la poesía —Romances de Río Seco de Lugones—, y en la novela y el teatro: el protagonista de Sin rumbo, de Eugenio Cambaceres, sentía “una brusca nostalgia de la Pampa” y recordaba con fervor la estancia, el campo, “*fuera del ambiente corrompido de la ciudad*”. En la pieza teatral de Nicolás Granados ¡Al campo!, la familia terrateniente huía de la ciudad viciosa e invadida por los inmigrantes para encontrar la salud en el campo. Del mismo modo, en Raucho, de Ricardo Güiraldes, el protagonista que vivió frustradas experiencias en París vuelve a la estancia cuando siente que “*su chiripá, sólo desprendido de la faja, se*

habrá envilecido en el polvo de los caminos extranjeros” En *Rosaura*, un idilio de estación, 1918, vuelve a enfrentar la vida sencilla del campo con la inautenticidad de la vida urbana. *Don Segundo Sombra*, 1926, es una idealización de la vida campesina, donde el trabajo más rudo es visto como fiesta o deporte, oportunidad para demostrar la destreza y el coraje, virtudes supuestamente viriles. Se trata de un mundo de relaciones entre varones y sin mujeres, y donde parece no existir la producción ni la propiedad ni las clases sociales ni la política. El terrateniente no tiene nada más que un título en un papel, reflexionaba el

protagonista, en tanto que: “¿Quién es más dueño de la Pampa que un resero?”

En Zogoibi, 1926, de Enrique Larreta, el estanciero está desgarrado entre el amor de la bella extranjera — símbolo de lo moderno, la ciudad y el capital foráneo— y la campesina que representa el apego a la tierra y a la tradición. Enrique Amorín, El paisano Aguilar, El caballo y su sombra, pone en cambio el énfasis en la unión panteísta y aún erótica con la tierra revelando ciertas afinidades, conscientes o no, con David Lawrence. Una variante del repudio a la ciudad, del mundo moderno y el retorno a la tierra, es la fuga de Horacio Quiroga hacia la selva virgen.

Eduardo Mallea es quien con mayor ingenuidad muestra el aspecto aristocratizante del campesinismo, el pueblo argentino tiene según Mallea “Un toque de dignidad señorial que le vienen del hidalgo y del labriego” —El sayal y la púrpura—. Cuando habla del campesino Mallea no piensa, por supuesto, en el peón con sindicato sino en el labriego legendario del idilio pastoril: “El pueblo, creen muchos, que es las masas, la turba, la multitud. No, el pueblo es esencialmente aristocrático. Un paisano, un labriego, son señores”.[103](#)

El nacionalismo populista —Arturo Jauretche en Los profetas del odio, 1957

— opone al intelectual urbano, extranjerizante, la inteligencia práctica del “paisano”. Juan José Hernández Arregui en *La formación de la conciencia nacional*, 1960, y en *¿Qué es el ser nacional?* —que tanto influyó en la juventud peronista y montonera— afirmaba que el criollo de la pampa, de la serranía, del monte, a pesar de su ignorancia, sabía más con sus proverbios “en relación a la vida como destino último del hombre que el intelectual y sus libros”[104](#)

El campesinismo fascista

El culto del campesino tiene su origen en Alemania en el romanticismo del siglo XIX y más lejos aún en los prerrománticos del siglo XVIII. Justus Möser oponía al hombre abstracto, genérico, el hombre concreto históricamente determinado, peculiar. El campesino atado a la tierra sería su representante frente al desvaído y filosofante vecino de la ciudad. El

pensamiento historicista de Mösser se inspiraba, como luego lo haría Heidegger, en el labriego viejo sajón en su solar sombreado por las encinas. Herder, por su parte, tuvo una experiencia fundamental en la noche de San Juan de 1765, en la casa de campo de un amigo, a orillas del lago Jagel, en la fiesta letona del solsticio con cantos y danzas; de ahí se originó, según él, su entusiasmo por el primitivismo rural. En nuestro siglo, el culto al campesino fue retornado por Spengler, quien reclamaba a los hombres que admirasen “*la profunda sabiduría de las viejas familias campesinas*”.

Spengler atacaba la ciudad como

forma de decadencia de una cultura, hablaba de “la debilidad psíquica del hombre tardío de las culturas superiores, extrañado en sus ciudades del cultivo de la tierra maternal y con ello de la vivencia natural del destino, del tiempo y la muerte”. Decía de la gran urbe: “*En este mundo pétreo y petrificado se aglomeran en proporción siempre creciente un pueblo desarraigado y sustraído al agro campesino*”. Hay, según Spengler, una inteligencia desolada que crece como la mala hierba en el empedrado ciudadano: “*La cual no es ya la profunda sabiduría ahorrativa de las viejas estirpes campesinas que se mantienen*

verdaderas en tanto que duran las estirpes de las que forman parte”.[105](#)

A comienzos del siglo XX surgía en Alemania un género literario, la novela campesina, una de las más populares es Jörn Uhl, de Gustav Frenssen, que alcanzó una venta de doscientos mil ejemplares entre 1901 y 1905, lo cual revela que el campesinismo estaba en el aire de los tiempos.

Los personajes de campesinos alemanes encarnaban el ideal racial germánico y eran fieles guardianes de las tradiciones nacionales y populares, tal era el mensaje de estas novelas rurales.

Cabe mencionar también a Karl

May, el autor de novelas de aventuras más popular en Alemania y en otros países, y que adquiere singular importancia por tratarse de una de las lecturas favoritas de los adolescentes alemanes y también Hitler, quien releía sus libros aun de adulto. Karl May detestaba las ciudades y reivindicaba la vida al aire libre y en contacto con la naturaleza, la camaradería varonil, alrededor de la hoguera en los campamentos. En una de sus novelas más famosas, La venganza de Winnetou, proclamaba: “Yo siempre he amado los anchos horizontes sin límites, la naturaleza, el sol, el aire, los dilatados paisajes. (...) Considero que el hombre

adquiere toda su dimensión y valía en estos escenarios naturales”. El propio Karl May era un impostor que se jactaba de sus aventuras en el Far West norteamericano y en el Extremo Oriente, que nunca conoció, ya que vivió una vida sedentaria en pequeñas ciudades alemanas.

No sólo los escritores populares sino también la literatura culta alemana se dedicó a la exaltación del campesino. El poeta, novelista y ensayista Gottfried Benn es un caso representativo, ya que adhirió al nazismo y a la vez buscó su justificación en el retorno a la tierra.

Cuando Klaus Mann le escribió una carta abierta en una revista de escritores

emigrados de 1933, en la que le reprochaba su adhesión al nazismo, Benn le contestó: *“...como he sido educado en el campo, entre el ganaclo, sé aún lo que es la patria. Gran ciudad, industrialismo, intelectualismo, todas las sombras que el tiempo ha proyectado sobre mi pensamiento, todas las potencias del siglo al llamado del cual he respondido en mi producción, toda esa vida atormentada, desaparece por un momento y no quedan más que las palabras simples... el pueblo”*.[106](#)

El influyente Hermann Hesse, en su tan leída novela Narciso y Golmundo, 1930, trasladó a la Edad Media los

ideales de los movimientos campesinistas de la Alemania prenazí de los que el autor estaba impregnado: *“¡Oh peregrinar, oh libertad, oh campos bañados por la luna y rastros de animales cuidadosamente examinados en la hierba mañanera gris y húmeda! ¡Aquí en la ciudad, entre los hombres sedentarios, todo era tan fácil y costaba tan poco, hasta el amor! Estaba ya harto de estas cosas, le daban asco. Esta vida había perdido su sentido, era un hueso sin médula.”*[107](#)

La idílica vuelta a la naturaleza no quedaba limitada solamente al plano literario. En 1896 surgió el movimiento juvenil Wandervogel (pájaros errantes),

formado por jóvenes berlineses que se iban hacia los bosques para protestar contra la vida tediosa de la ciudad, de la familia y el colegio, con muchos rasgos similares a los hippies, y que constituyeron el semillero de donde saldrían las juventudes hitlerianas.

Los Wancclervogel se oponían al materialismo desalmado de la sociedad industrial y comercial, como después lo harían los nazis de izquierda, el grupo de Roehm. Carecían de toda propuesta alternativa, de todo programa concreto, fuera del escape a las complejidades de la vida hacia la sencillez de la naturaleza. Era un movimiento elitista de jóvenes burgueses y pequeñoburgueses

que despreciaban al Partido Socialista como después lo harán nazis y stalinistas, y provocaban la hostilidad de los trabajadores.

En una revista de los movimientos juveniles, Freidentsche Jugend, publicada en 1913, aparecía un dibujo art nouveau de Fidus sobre los wandervogel, que permite sacar sugestivas conclusiones. Los rostros y las actitudes de los jóvenes son agresivos y en contradicción con supuesto pacifismo, lo único que cubre sus cuerpos desnudos es un cinto de donde cuelga una espada. También, de acuerdo con la simbología del dibujo puede dudarse de su pregonada igualdad

entre los sexos. Los varones, altivamente de pie y tomados de la mano, ocupan el centro del cuadro, en tanto en los ángulos, arrinconadas, sólo aparecen dos mujeres tiradas en el suelo, en una actitud pasiva, componiendo todos un cuadro vivo donde está latente, por un lado, la confraternidad homoerótica pagana muy a lo SA, y por otro lado la subordinación de la mujer al varón.[108](#)

David Lawrence cuenta en un escrito póstumo, que los wandervogel, andando un verano por Florencia, no eran vistos por los italianos igual a otros tantos jóvenes excursionistas extranjeros sino como algo distinto e inquietante. Al

mismo Lawrence, tan sensible para los fenómenos irracionales, le despertaban “sensaciones de tierras remotas y distantes y de propósitos misteriosos e insondables (...) un sentimiento tan intenso de alguna otra parte, de un país desconocido, de una tierra nórdica, poderosa, incógnita aún”.[109](#) Lawrence veía en ellos a “los precursores de otro mundo de hombres”, que él no lograba definir claramente como podemos hacerlo hoy.

Una variante de los campos y bosques era la montaña: antes de la Primera Guerra Mundial, grupos de estudiantes de Munich salían de la ciudad todos los fines de semana para

escalar los Alpes bávaros.

No se trataba de comunes deportistas sino que cumplían la ascensión como un rito heroico. Desde lo alto de las montañas se sentían superhombres y contemplaban con desdén a las masas grises de la ciudad que jamás serían capaces de llegar a esas alturas. Esta costumbre dio más tarde base a un género del cine alemán prehitleriano, los filmes de montaña, muy difundidos en los años '20: La montaña sagrada, El gran salto, El infierno blanco de Piz Palú, realizados por Arnold Frank, él mismo geólogo, apasionado por el escalamiento de montaña. Entre sus colaboradores estaba

Leni Riefensthal, quien luego se convertiría en la gran realizadora de cine de propaganda nazi.[110](#)

En Ernst Jünger, también la montaña juega un papel primordial, en sus cimas se mueven personajes que ejercen poder y hay monasterios donde moran sabios.[111](#) En realidad el simbolismo de la Montaña Sagrada o Montaña Cósmica viene desde muy antiguo; en la cima de la montaña se unen el cielo y la tierra, por eso es allí donde se retiran los grandes iniciados.

La tendencia campesinista desembocó finalmente en 1924 en la creación de una Liga Campesina encabezada por August George Kenstler

en el interior del Movimiento de Juventudes, semillero de jóvenes nazis. El movimiento campesino se manifestó en algunas publicaciones de 1929 como Das Landwolk (La tierra del pueblo) o Blut und Boden (Sangre y suelo), o en algunos escritos como el Manifiesto Nacional Revolucionario del Campesinado alemán, escrito por el propio Kenstler, donde aparecen los temas obsesivos, la guerra a la civilización y a las grandes ciudades: “Las ruinas de la Gran Ciudad serán entonces un signo de nuestro renacimiento volchische y de la inmersión de la civilización”. La particularidad de la Liga Campesina o

Bund era la de haber predicado tempranamente la vuelta a la tierra y organizado diez años antes de que lo hiciera el régimen nazi el servicio de trabajo voluntario, aunque a escala reducida y con escaso éxito.¹¹² El escritor protofascista Ernest von Salomon, en su novela Die Stadt (La ciudad), 1932, donde relata un movimiento campesino de 1928 en Schleswig-Holstein contra la política económica de la República de Weimar, exponía el ideario del campesinismo fascista.

Uno de los personajes proclamaba que la conservación de la clase campesina no era imaginable sin la

transformación radical de la situación alemana, sin la creación de un estado revolucionario. Desde el momento en que se trata de una Revolución Nacional el impulso estaría dado por los campesinos, de ahora en adelante sería el campesino y no ya el proletariado urbano el que ocuparía en Alemania la posición clave de la revolución.

Para los nazis, el campesino alemán representaba el volk en el que había que buscar las fuerzas creadoras de toda la historia alemana.

La demagogia nazi hacía creer a las masas campesinas que su objetivo era construir un Reich agrario.

El filósofo del partido nazi, Alfred

Rosenberg, en *El mito del siglo XX*, compara al campesino alemán con el vikingo nórdico, el caballero germánico, el oficial prusiano, el hanseata báltico y el soldado alemán, como manifestación telúrica del concepto de honor.

El verdadero ideólogo del campesinismo nazi será el ministro de Agricultura del régimen, Walter Darré, quien en un discurso de 1934, conmemorando un levantamiento campesino medieval expuso la teoría del habitante rural como creador de la historia alemana.[113](#)

En su obra, *El campesino como fuente primigenia de la raza nórdica*, opone al técnico, al pequeño

propietario, “el campesino alemán que vive en una relación muy particular con Dios y con el mundo y que alimenta con su sangre a todas las otras clases”. La propaganda contra los proyectos agrarios del entonces ministro de Economía, Hugenberg, que sancionaba la absorción de las pequeñas explotaciones campesinas por las empresas de los grandes propietarios agrarios motorizados e industrializados, no tenía otra finalidad que ganar a las masas de pequeños campesinos, perjudicados por esta política económica.

En un artículo de Darré, “El hombre y la máquina”, se reprochaba al

programa agrario de Hugenberg el olvidarse del hombre alemán y se predicaba el retorno al campesinado medieval, con sus jerarquías familiares, el estricto derecho al mayorazgo, la descongestión de las grandes ciudades por la colonización o por las pequeñas aldeas o villas cuyos habitantes se convertirán en burgueses agrícolas como en la Edad Media “extrayendo su subsistencia tanto de su trabajo en el pueblo como en su tierra”. Así “*se pone en movimiento a la nación alemana*”, conducida por Hitler, de quien se recordaba que era hijo de campesinos bávaros. Por supuesto que el nazismo en el poder estuvo muy lejos de intentar

siquiera realizar esta utopía campesina, su éxito residió en la habilidad con que supo enlazar la eficiencia técnica del desarrollo capitalista con una ideología campesinista, antitécnica, anticapitalista, antiurbana y antimoderna, adversa a la racionalización industrial y agrícola.

Heinrich Himmler fue también un exaltador del campesino, al que calificó de “espinas dorsales del poder del carácter alemán”. Himmler procedía de los “atramanos”, rama del movimiento juvenil que quería renovar a los campesinos alemanes e instaurar una autoeducación para su conversión en campesinos-soldados en una fusión de sangre, suelo y espadas.[114](#)

El mismo Himmler decía ser “por ascendencia, sangre y mentalidad, un campesino” y su héroe preferido, el rey de Sajonia que fue vencedor de los suavos, Enrique I (876 - 936) era según él “un noble campesino de su pueblo”. Como célula primaria del nuevo estado campesino, Himmler creó una escuela agraria.

Hitler, por su parte, solía exponer sus propias ideas sobre la oposición campo-ciudad en conversaciones privadas.[115](#) Sostenía que el campesino había sido siempre el elemento más sano de la nación por la práctica del más azaroso de los oficios. El trabajo de la tierra era, según él, una escuela de

energía y decisión, en tanto que la ciudad creaba individuos —los obreros y los empleados— que precisaban estar a cubierto de todo y que no pensaban más que en evitar cualquier riesgo fortuito.

Durante el régimen nazi se resucitaron antiguas tradiciones aldeanas, se erigieron museos folclóricos, escritores y periodistas fueron instados a alabar la vida rural. La pintura más representativa del “nuevo arte alemán” estaba constituida por paisajes de campos sembrados y retratos de labradores. La paradójica conclusión de este reinado del “pueblo campesino” y del “campesinado germánico” fue que,

hacia 1943, casi todos los campesinos alemanes habían debido abandonar la tierra para luchar en el frente, y habían sido sustituidos en la “batalla de la producción” por dos millones y medio de trabajadores del Este y cientos de miles de prisioneros de guerra franceses, italianos, eslovacos y húngaros.

La propaganda del retorno a la tierra y de la idealización del campesino no estuvo tan sólo a cargo de intelectuales frustrados como Rosemberg o Darré, o de jerarcas como Himmler, ni siquiera de escritores de relieve, pero que permanecieron al margen del régimen como Spengler o von Salomon, sino que

contó entre sus difusores nada menos que al más notorio pensador de su tiempo, y además afiliado al partido nazi y activo militante de la causa en sus primeros años: Martin Heidegger. El campesino, el hombre del bosque, el aldeano, encarnaban para Heidegger una sabiduría ancestral superior al racionalismo moderno de las ciudades y que preservaba los valores misteriosos de la sangre y de la tierra. Había militado en los movimientos juveniles universitarios y compartía con éstos el culto al campesino. Se consideraba un hombre de campo, de bosque, de aldea, enemigo de las ciudades. Había nacido en una aldea, vivía en ciudades de

provincia, no viajaba, conocía pocas grandes ciudades, sólo fue a París en su vejez. En cambio, estaba orgulloso de haber descubierto unos caminos que le permitían pasar por cinco aldeas a las que nunca había llegado la luz eléctrica. Alababa los antiguos métodos agrarios y las artesanías, y se burlaba de la apariencia ridícula de los mercados y la bolsa de valores. En una velada regional de su ciudad natal, Messkirsch, Heidegger dijo: *“Los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales están en mejores condiciones para asumir ‘la tarea decisiva’ de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y*

de esta manera despertar las fuerzas de lo hogareño en un mundo que cada vez se vuelve más extraño y menos hogar”.

La meditación filosófica consistía para Heidegger en sentarse en una choza con campesinos sin necesidad siquiera de hablar, ya que la verdad heideggeriana es inefable. La filosofía se reducía para este erudito profesor, a las supersticiones, los apotegmas, los proverbios, cuya única validez estaba en haber sido elaborados en tiempos inmemoriales y repetidos como tesoros del conocimiento por las viejas campesinas en los rincones de las cocinas, en torno del fuego, en las tardes invernales. Esta creencia en la sabiduría

campesina es expuesta en su escrito “¿Por qué permanecemos en provincias?”. “Y el trabajo filosófico no transcurre como ocupación retirada de un solitario, está inmerso en los trabajos de los campesinos, cuando el joven labrador arrastra la pesada carreta, cargada de troncos de haya en un viaje peligroso, la conduce a la granja, cuando el pastor con paso lento y meditabundo conduce por la cuesta su ganado; cuando el campesino en su alquería dispone adecuadamente las tejas innumerables para su tejado, entonces compruebo que mi trabajo es de la misma especie. Ahí arraiga la pertinencia inmediata del campesino. El

ciudadano cree estar entre el pueblo cuando condesciende a una larga conversación con un labrador. Cuando en una pausa del trabajo, al atardecer, me siento en el banco del hogar o en el rincón de la mesa, apenas hablamos. Fumamos nuestras pipas en silencio. Quizá de cuando en cuando cae una frase: Que la tala en el bosque toca a su fin, que la noche anterior irrumpió la marta en el gallinero, que probablemente mañana tendrá un ternero la vaca, que cayó un rayo, que va a cambiar pronto el tiempo. La pertinencia interna del trabajo propio de la Selva Negra y sus hombres tienen un autoctonismo suavoalemán de siglos no sustituible por

nada. Por otra parte, tiene el pensamiento campesino fidelidad sencilla, segura y aplicada. Hace poco murió una anciana campesina. Charlaba conmigo a menudo y con gusto y sacaba a colación las viejas historias de la aldea. Conservaba en su lenguaje fuerte y figurativo muchas palabras antiguas, y expresiones ya incomprensibles para la juventud actual, perdidas ya para el lenguaje vivo. Tal pensamiento vale incomparablemente más que el más hábil reportaje de una gran publicación sobre mi supuesta filosofía. Hace poco recibí un segundo llamamiento de la Universidad de Berlín. En tales ocasiones me retiro de la ciudad a la

aldea. Oigo lo que dicen los montes, los bosques y las granjas de labradores. Me acerco a un viejo amigo, un labrador de 75 años. Se ha enterado por el periódico de la propuesta de Berlín. ¿Qué dirá? Lentamente pone la mirada segura de sus ojos claros en los míos, mantiene la boca rígidamente cerrada, coloca sobre mis hombros sus manos fieles y prudentes, y mueve la cabeza apenas perceptiblemente, lo que quiere decir: no, inexorablemente”.[116](#)

Heidegger, el contemplativo, y Hitler, el hombre de acción, tenían, no obstante, costumbres similares; a ambos les gustaban los paseos solitarios por las altas montañas, por los bosques,

contemplando el cielo, como románticos wanderer.

El fascismo coincide con cierta izquierda autoritaria en la prédica del retorno al campo: George Sorel — sindicalista revolucionario y a la vez mentor de Mussolini— sostenía en 1911 que la salvación del mundo moderno estaba en el retorno a “las tradiciones seculares de castidad, la existencia modesta, hogareña y seria de las antiguas familias a campesinas”.[117](#)

Las similitudes entre el fascismo y la extrema izquierda en el culto al campesino, se muestran en Teoría del partisano, 1962,[118](#) de Carl Schmitt, donde el ex jurista nazi hace la

exaltación de la guerrilla campesina de Mao Tsé-tung, de Ho Chi Minh y de Fidel Castro.

Schmitt destaca el carácter telúrico de la guerrilla campesina, su vinculación con la tierra, con la población autóctona y con la particular naturaleza de la región.

Campesinismo de izquierda

El campesinismo no es patrimonio de la derecha sino que lo comparte contradictoriamente con la izquierda, aunque para ésta la historia de las rebeliones campesinas no sea un aliciente. Las rebeliones de los campesinos romanos contra la ciudad en la crisis del siglo III sirvieron para que el ejército y los emperadores impusieran el despotismo cesarista en los siglos IV

y V, fundado sobre el ejército y una poderosa burocracia apoyada por la misma masa de campesinos.

Con excepción de las guerras campesinas alemanas de los siglos XVI y XVII que se proponían un comunismo agrario imposible de realizar en las condiciones de la época, y destinadas por tanto a ser derrotadas, como muestra Engels en *Las guerras de campesinos en Alemania, 1850*, los movimientos campesinos posteriores se ubican inequívocamente en la línea de la reacción y permiten alentar pocas ilusiones sobre el carácter revolucionario de los campesinos.

En la rebelión de Pugachov, en la

Rusia del siglo XVIII, los campesinos degollaban a todos los que tenían que ver con la Rusia europeizada de Pedro El Grande, y destruían en las fincas de la nobleza los detalles más modernos, los cristales, las chimeneas de pared, porque eran símbolos de la nueva civilización occidental, extranjera y pagana, así como también producían algunos actos de ludismo.[119](#) El ejemplo clásico es el levantamiento de La Vendée durante la Revolución Francesa cuando los campesinos bretones dirigidos por los curas y los nobles del lugar se sublevaron contra los revolucionarios de París que pretendían liberarlos a la fuerza, y a quienes, en una

confusión característica de los oprimidos, identificaban como opresores. Los campesinos de la Italia meridional lucharon en 1799 contra los jacobinos napolitanos y franceses en nombre de la Iglesia Católica y de los reyes borbones. Lo mismo puede decirse de las guerrillas campesinas de calabreses y pulleses durante la ocupación francesa y luego contra la unidad italiana. En las guerras de independencia española para combatir el régimen de José Napoleón, quien intentaba la modernización de España, fueron los campesinos españoles, los aragoneses encabezados por los curas, quienes se levantaron contra la Francia

“atea” y a favor de la Monarquía y de la Iglesia, con la Virgen del Pilar como divisa y al grito de “¡Vivan las cadenas!” Luego, en las guerras carlistas del País Vasco, Navarra, Castilla, León, Aragón, las guerrillas campesinas defendían la fracción más reaccionaria de la nobleza.

Así como el campesinado tuvo una activa participación en algunos países europeos a favor de la Monarquía y la Iglesia y en contra de los intentos de modernización, fue notoria su ausencia en los movimientos revolucionarios de 1848, protagonizados exclusivamente por la burguesía, la clase media y el proletariado de las ciudades.

Otro caso paradigmático es el uso que dieron los campesinos franceses al sufragio universal, otorgando su voto a Napoleón III, ese precursor del fascismo, comportamiento que mereció en Marx calificaciones de “estúpido” e “infantil”.

A comienzos del siglo XX hubo algunos levantamientos campesinos también de carácter reaccionario, la rebelión de los campesinos rumanos de 1907, que se hizo contra los comerciantes y prestamistas judíos quienes eran, en realidad, tan oprimidos como los propios campesinos pues carecían de todo derecho civil.

En cuanto a la Revolución Mexicana

de 1910, el movimiento campesino de Emiliano Zapata estaba destinado a fracasar porque desbordaba los objetivos de democracia burguesa del presidente Francisco Madero. Era tan utópico como el de los cavadores y los niveladores en la Revolución Inglesa de Cromwell, o como los hebertistas y los enrayées (rabiosos) en la Revolución Francesa. El anticapitalismo rural de Zapata no era más que la defensa de las comunas campesinas —ejidos— dedicadas a una agricultura pobre, de subsistencia, en las zonas más atrasadas, y que ya habían empezado a expropiarse cuarenta años antes con el régimen modernizador del indio Juárez. Los

campesinos se enfrentaron con los obreros urbanos, mucho más adelantados, en tanto representaban el México capitalista, produciéndose el antagonismo campo-ciudad; incluso, algunos sindicatos de izquierda organizaron a los obreros en “batallones rojos” para luchar contra Zapata y Villa. Como pensaba Marx en contraposición al neomarxismo populista de la segunda mitad del siglo XX, la desesperación de los sectores más miserables y caóticos de la sociedad, puede provocar grandes estallidos sociales pero sólo las fracciones más organizadas y avanzadas pueden llevar adelante una revolución, y la mexicana es un ejemplo más.

Los campesinistas de izquierda, ante la falta de antecedentes históricos para la exaltación del campesino, recurren entonces a la leyenda, a la historia mítica del bandolerismo rural como forma primitiva de la rebelión social, a la tradición de los rebeldes sociales que robaban a los ricos para dar a los pobres. El anarquista ruso Mijail Bakunin fue el primero en teorizar sobre la mezcla explosiva de bandidismo y campesinismo: “Cuando la rebelión del bandido y del campesino se funden, nace la revolución popular. Tales fueron las revueltas de Stenka Razín y la de Pugashev”. Los personajes reales se confundían con los imaginarios: el

Robin Hood de los bosques ingleses, el Janosick de Polonia y Eslovaquia, Diego Corrientes de Andalucía, el Lampeao del Brasil, Danilo Dolci y Salvatore Giuliano de Sicilia.[120](#) En Estados Unidos, en la época de la depresión, surgió una serie de pistoleros rurales que asaltaban bancos de aldea, como la legendaria pareja de Bonnie y Clyde, que lograron gran popularidad entre los campesinos, quienes veían en ellos una revancha contra los banqueros expoliadores de los agricultores pobres.

Roberto Carri, sociólogo montonero, intentó hacer un héroe nacional de Isidoro Velázquez, un bandolero del Chaco argentino de los años '60, aunque

sus actos delictivos carecieran de todo contenido político.¹²¹ El mito de los rebeldes primitivos oculta que, frecuentemente, estos bandidos rurales suelen convertirse en protegidos del caudillo político local, quien utiliza el carisma de aquéllos en su propio interés.

Pero además de los movimientos reaccionarios y de los bandolerismos, existen también los levantamientos campesinos de características quiliásticas o milenaristas. El primero de estos movimientos fue tal vez el de Francisco de Asís y sus fratecelli en el siglo XIII, quienes encarnaban la rebelión de las masas campesinas contra

el señor feudal y el clero burocratizado, y predicaban el retorno a los orígenes populares del cristianismo. La Iglesia hábilmente los asimiló e institucionalizó despojándolos de toda peligrosidad. Estos movimientos no tienen otra alternativa sino la asimilación que les quita sus aspectos subversivos o, en caso contrario, la fidelidad a sus principios los lleva a la destrucción violenta. En el siglo XIX se produjo el levantamiento de los lazaretistas de Toscana hacia 1875, y el de los fasci —campesinos sicilianos de 1863—, estos movimientos milenaristas italianos atacaban a los ricos del lugar, pero estaban a favor de la Iglesia y del rey, a

quienes consideraban benefactores que ignoraban sus sufrimientos. Esta creencia campesina es un paradigma que se reitera a través de los tiempos y que ya en el siglo XVI inspirara la epopeya rural de Lope de Vega en Fuenteovejuna.

En la Argentina hubo un curioso movimiento milenarista en Tandil en 1872: una secta de campesinos — gauchos— seguidores de un santón, Gerónimo Solané, llamado Tata Dios, quien decía ser el Salvador de la Humanidad y acusaba a los “gringos masones” de los males sufridos por los campesinos, provocó una masacre de colonos extranjeros, italianos, ingleses, franceses y españoles, sobre todo

vascos que abundaban en el lugar. Este odio prendió fácilmente porque el prejuicio contra los extranjeros había sido inculcado en los gauchos de la provincia de Buenos Aires por el rosismo.

Veinte años después de la caída de Rosas, los seguidores de Tata Dios seguían usando la divisa punzó. Lo más significativo del caso fue que Tata Dios estaba protegido por el juez de paz y por un estanciero. La causa de esta extraña asociación es que tanto los gauchos como los terratenientes más tradicionales rechazaban el avance del capitalismo al que identificaban con los inmigrantes y con la agricultura. Los

gauchos se resistían a la transformación de pastores nómadas en peones disciplinados, en tanto los terratenientes veían en los colonos agricultores la usurpación de la tierra.¹²² También en el siglo XIX hubo algunos levantamientos campesinos mesiánicos en Brasil. En 1889, un santón, Antonio Conselheiro, anunciaba a los campesinos del nordeste de Brasil el próximo advenimiento del Reino de Cristo en la región de Canudos, a la vez que predicaba la Guerra Santa contra la república atea que acababa de surgir; miles de peregrinos acudían a Canudos. El padre Cícero, cura de una aldea en Ceará, era un taumaturgo que atraía a enfermos y

penitentes. El fenómeno de los cangaceiros como el de los milenaritas, según Josue de Castro y Roger Bastide, fueron causados por las grandes sequías que impulsaban a los campesinos hambrientos a partir en busca de la tierra prometida, o el Reino de los Cielos sobre la Tierra.

El más grande de estos levantamientos mesiánicos fue el de los “cristeros” en México entre 1926 y 1929. Llegaron a arrastrar a veinte mil campesinos, rancheros, peones, salitreros, algunos indígenas despojados de sus ejidos. Estaban encabezados por curas rurales y su bandera decía “Religión y Fueros”, la misma consigna

de los carlistas en España y que luego sería retomada por los requetés en la Guerra Civil Española.¹²³ Las rebeliones de campesinos mexicanos contra la modernización social siguen produciendo estallidos medio siglo después de la Revolución de 1910; todavía en la década del '60 los campesinos de una aldea del estado de Guerrero asesinaron, en nombre de la religión, a unos estudiantes que cumplían con una campaña de alfabetización.

Nos hemos referido hasta ahora a los movimientos campesinos más o menos espontáneos, surgidos de la propia masa rural, pero existen otros alentados por

intelectuales de la ciudad de origen burgués, pequeño burgués y hasta aristocrático. La Rusia agraria del siglo XIX fue el terreno propicio para este tipo de mentalidad, existió un ala aristocrática del populismo ruso representada, como ya vimos, por el príncipe Tolstoi. Existía el ala plebeya del tolstoianismo que es el narodnichevo.

El campesino revolucionario en la concepción de izquierda surge de la Rusia del siglo XIX con Bakunin y los anarquistas por un lado, con los populistas por otro y, sobre todo, con el movimiento juvenil llamado “Ir hacia el pueblo”. Este acto de “rusianismo

colectivo” como lo llamó Franco Venturi,¹²⁴ consistió en una partida masiva de jóvenes estudiantes, en los veranos de 1873 y 1874, desde los centros universitarios de Moscú y Petesburgo hacia el campo para educar al campesino y redimirlo de su opresión. Como suele ocurrir en los movimientos juvenilistas estas motivaciones políticas estaban entremezcladas con sentimientos inconscientes, ansias de romper con el mundo de los padres, con la rigidez de la universidad a la que contraponían la vida simple. Los diez mil participantes de este movimiento se dirigieron, en su mayoría, hacia el sur, escenario, un siglo atrás, de las revueltas campesinas de

Pugachev y de Stenka Razin. Ninguna organización los controló, la gran mayoría se puso en camino individualmente o en grupos de amigos, vestidos de mujics, vagando de un lado para otro, trabajando en modestos oficios, tratando de vincularse a los campesinos, los leñadores, los barqueros. Algunos se cansaron pronto de esta vida y volvieron a las ciudades, otros la vivieron deportivamente y muchos pasaron de esta aventura a la cárcel o a la deportación.

La experiencia más profunda de este movimiento fue comprobar que los campesinos eran muy distintos de lo que suponían antes de conocerlos de cerca.

En ninguna parte lograron suscitar una revuelta, los campesinos los escuchaban con sorpresa, casi siempre con desconfianza, a veces con hostilidad, no creían en nada que viniera de la ciudad, no entendían los argumentos demasiado intelectuales, y los planteos revolucionarios chocaban con sus arraigados sentimientos religiosos. Con frecuencia los entregaban a las autoridades.

Por otra parte, el colectivismo patriarcal y el igualitarismo de la aldea primitiva que los jóvenes populistas trataban de rescatar ya estaban socavados por la difusión de la propiedad privada. Tampoco los

jóvenes tenían medios prácticos para realizar sus ideas, pues repartían folletos a campesinos que no sabían leer, planteaban problemas de economía agraria que eran incomprensibles. Iván Turgenev, tal vez el más lúcido de los narradores rusos de su época, ironizó el movimiento “Ir hacia el Pueblo” en su novela Tierras vírgenes, 1876.

El anarquismo fue el otro movimiento revolucionario que actuó sobre los campesinos. Bakunin, amigo de Herzen e influido por él, se movía en las sociedades primitivas, en las zonas rurales. Como se había exiliado de Rusia eligió el sur de Italia y de España, donde su prédica se dirigía antes que a

los obreros urbanos, a los campesinos.

Los anarquistas andaluces y de otras regiones rurales de España, donde la última década del siglo pasado hasta la Guerra Civil de 1936, son tal vez el único movimiento milenarista campesino de carácter revolucionario. La influencia del catolicismo —con su milenarismo y también su dogmatismo y fanatismo— en el campesino español, aun en el que se pasaba a la izquierda, conformaba un tipo de mentalidad muy especial. Jorge Semprún, en Autobiografía de Federico Sánchez, observa cómo en el poeta comunista Miguel Hernández, de origen campesino y católico, los temas religiosos se

fusionaron fácilmente con los stalinistas.

Otro fenómeno característico es el del campesino trasplantado a la ciudad, proletarizado, que aporta su milenarismo a los movimientos sindicales y políticos urbanos. Este fenómeno tiene antiguos y prestigiosos antecedentes que se remontan a la Alta Edad Media, donde los movimientos quiliásticos y milenaristas, tan frecuentes entonces, tenían como base social a los campesinos que abandonaban el campo para instalarse en las ciudades que iban surgiendo al noroeste de Europa, y en donde no poseían una trabazón de relaciones sociales que les sirvieran de apoyo, y

frecuentemente carecían de ocupación, se convertían en mendigos y vagaban en pandillas por las calles.[125](#)

En la actualidad, el campesino trasplantado a la ciudad es el más proclive a seguir movimientos extremos, tanto de tipo fascista como izquierdista. Un ejemplo del primero sería el peronismo de los tempranos años, que encontró su apoyo en un nuevo proletariado de inmigrantes internos, los llamados “cabecita negra”. Un ejemplo del segundo tipo sería el de los obreros italianos provenientes del Mezzogiorno captados por los movimientos anarquizantes tipo Autonomía Obrera. Como dice Ludovico Paramio[126](#) el

terrorista Toni Negri fue el último campesino anómico y proletarizado en un mundo urbano cuya lógica no entendía. Es coherente la vinculación entre los campesinos y el anarquismo, en cambio resulta insólito relacionarlos con ciertos movimientos autodenominados marxistas —el maoísmo, por ejemplo— si se tiene en cuenta que Marx y Engels fueron explícitos en negarles toda capacidad revolucionaria. Para Marx y Engels el socialismo significaba la realización de un sistema social más avanzado que el capitalismo, por lo tanto no podía suponerse que surgiera de clases o grupos sociales sobrevivientes de la

sociedad precapitalista como los campesinos de los países atrasados.

En el Manifiesto comunista Marx y Engels exaltaban la cultura urbana contraponiéndola a la rural: *“La burguesía somete el campo al imperio de la ciudad. Crea ciudades enormes, intensifica la población urbana en una fuerte proporción respecto de los campesinos y arranca a una parte considerable de la gente del campo de la estupidez de la vida rural”*.[127](#)

Atacando a un escritor romántico, decían: *“Ante la tragedia de la historia que marcha sobre él amenazante, se refugia en el seno de la pretendida naturaleza, es decir del estúpido idilio*

campesino".[128](#) Las frases despectivas de Marx y Engels con respecto al campesino se suceden a lo largo de los textos: *“Jeroglífico indescifrable para todo espíritu civilizado, el campesino es el representante permanente de la barbarie en el seno de la civilización”*, decía Marx en *Lucha de clases en Francia, 1850*. En *Revolución y contrarrevolución en Alemania, 1851*, libro firmado por Marx pero escrito por Engels, éste, refiriéndose a los esclavos, decía que pretendían sustituir *“la ciudad por el campo y el comercio, la industria y la inteligencia por la primitiva agricultura de los siervos esclavos”*.[129](#) En *Cartas a Bernstein*, del

9 de agosto de 1882, Engels señalaba: “De Irlanda a Rusia, de Asia Menor a Egipto, el campesino está ahí para ser explotado. Así es desde los reinos asirios y persas”. Los socialdemócratas de fines del siglo XIX y comienzos del XX tampoco se hicieron demasiadas ilusiones sobre el campesinado. Karl Kautsky predecía en *La cuestión agraria* que el desarrollo económico y también el socialismo pasarían por encima del campesinado aunque éste se resistiera.

Las utopías de la revolución campesina aparecen en aquellas sociedades atrasadas, con una burguesía y un proletariado urbano débiles, tal el caso de Rusia. Alejandro Herzen, que

fue el teórico del populismo, pensaba el socialismo en Rusia como resultado de una revolución campesina basada en la economía arcaica, el mir, o comuna rural.

Danielson, economista populista, traductor al ruso de El capital, sostenía la teoría según la cual el desarrollo del capitalismo en Rusia no tenía posibilidad de establecerse, y que la mayor expectativa estaba en una revolución eminentemente campesina que reconstruyera al mir, evitando, de ese modo, los males que acarreaban la industrialización y el capitalismo. Esta tesis consiguió interesar muy fugazmente a Marx y a Engels. Marx se refirió a ella

en algunas ocasiones: en un artículo en respuesta a Mihalovsky, 1877, en carta a Vera Zazulich de 1881; y junto a Engels en el Prefacio de la traducción al ruso —1882— del Manifiesto comunista; y Engels en una controversia con el populista Tkachov en 1874, y en cartas a Danielson de 1893.

Estas escasas frasecitas en escritos muy secundarios —prólogos y cartas— sobre la posibilidad de llegar al socialismo en Rusia sin pasar por el capitalismo fueron tomadas con pinzas y exhibidas triunfalmente por los partidarios en el siglo XX de la teoría, en realidad antimarxista, de la posibilidad y aun de la inevitabilidad de

la revolución socialista en países atrasados. Marx nunca volvió a referirse al mir. Tal vez se trató de una cortesía hacia sus interlocutores rusos a quienes, por otra parte, no tomaba demasiado en serio. Estas distraídas referencias nunca fueron desarrolladas y quedaron descolgadas del contexto de su obra donde es esencial la idea del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo como condición previa para la transición al socialismo. Engels en cambio fue algo más preciso; en la carta del 24 de febrero de 1893, a Danielson, se avino a considerar como hipotética la tesis de éste sobre la comuna rural, pero la condicionaba a la revolución

socialista en occidente y, al mismo tiempo, advertía que como ésta no sería inmediata, entre tanto la comuna rusa iría desapareciendo. En la carta del 17 de octubre del mismo año le negó categóricamente toda posibilidad al mir. Luego de mostrar que ni en Rusia ni en ninguna otra parte era posible desarrollar una forma social superior a partir del comunismo agrario primitivo, concluía: “Creo que esta institución está condenada.

Pero por otra parte el capitalismo abre nuevas perspectivas y nuevas esperanzas. Mire lo que ha hecho y lo que está haciendo en Occidente”.[130](#)

Los marxistas rusos, por su parte,

desde Pedro Struve y los llamados “marxistas legales” hasta Plejanov, nunca tomaron en cuenta al mir para analizar las posibilidades revolucionarias en su propio país, y criticaron acerbamente la teoría de Danielson. Finalmente Lenin en El desarrollo del capitalismo en Rusia, 1899, mostró con sólidos argumentos que Rusia era ya un país capitalista relativamente avanzado, y ni siquiera mencionaba a la comuna rural. En 1906, bajo el gobierno del primer ministro Stoypin, se introdujeron reformas importantes en el régimen agrario, en virtud de las cuales los miembros del mir podían retirarse de éste y recibir en

propiedad privada un lote único. Las comunidades que jamás habían podido proteger a sus miembros de la extrema pobreza aceptaron rápidamente y se multiplicaron los minifundios privados. En 1917 era poco y nada lo que quedaba del mir y, por lo tanto, éste no jugó ningún papel ni en la revolución de febrero ni en la de octubre. Sólo la izquierda populista y tercermundista de fines del siglo XX resucitó la figura arqueológica del mir.

Cuando ocurrió la Revolución, Rusia era ya un país en pleno desarrollo capitalista, y como tal lo reconoció Lenin. Como lo ha mostrado Karl Korsch^{[131](#)} fueron Stalin con su teoría del

socialismo en un solo país y Trotsky con su teoría de la revolución permanente, quienes retornaron a la teoría típicamente narodniche, de la imposibilidad del desarrollo del capitalismo normal en Rusia y la oportunidad de un socialismo autóctono que prescindiera del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Trotsky y Stalin tenían más puntos en común de lo que ambos admitieron. Lenin, en cambio, nunca se apartó de la teoría esencialmente marxista del socialismo sólo posible en sociedades capitalistas avanzadas. Cuando decidió la toma del poder en abril del 17 lo hizo pensando en el triunfo de la revolución

alemana donde la situación objetiva estaba dada para el socialismo. Al advertir que ésta no llegaría, abandonó toda idea de construir el socialismo en Rusia, y consideró que las condiciones no estaban dadas allí más que para un capitalismo de Estado.

En la segunda posguerra, con las revoluciones anticolonialistas de Asia y África se acrecienta en las izquierdas la expectativa de una revolución socialista en las sociedades campesinas. Franz Fanon proclamaba: *“Ya es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario”*.[132](#)

La revolución china y luego la revolución cubana y la vietnamita

parecieron dar la razón a esta creencia, y alentaron a la guerrilla campesina en el tercer mundo.

Cabe hacer algunas aclaraciones con respecto a la idea de la guerrilla campesina que detrota al invasor extranjero. Esta idea está ya en La guerra y la paz de Tolstoi, y el stalinismo reavivó el mito durante la Segunda Guerra Mundial. En realidad, la guerrilla campesina nunca jugó un papel fundamental en una guerra. La lucha de los campesinos españoles en contra de Napoleón no hubiera triunfado sin la ayuda de los ejércitos ingleses. Como dice Carl Schmitt:

“También Wellington forma parte de

la guerrilla española”.[133](#) Napoleón acusaba a Inglaterra de ser el instigador del levantamiento popular español, y a la larga su verdadero beneficiario.

Del mismo modo, la guerrilla campesina durante la guerra civil española o las guerrillas campesinas rusas y yugoslavas durante la Segunda Guerra Mundial, lejos de ser organizaciones espontáneas y autónomas, dependían exclusivamente del abastecimiento de armas, municiones, maquinarias, medicamentos y otras ayudas materiales que les proporcionaba el Estado central o países aliados técnicamente avanzados.

En el caso de guerrillas campesinas

tipo revolucionario, como la china o la vietnamita, también dependen de alguna organización política exterior o de algún país extranjero que le otorgue un reconocimiento político e impide que se la confunda con un mero bandidaje. La revolución cubana triunfó más que por la lucha en las sierras, por la campaña de relaciones públicas desarrollada en Nueva York y en Washington. El Che Guevara decía: “La presencia de un periodista extranjero, de preferencia norteamericano, era para nosotros más importante que una victoria militar”. Los guerrilleros cubanos contaban con el apoyo de Costa Rica, Venezuela y México, y la propaganda de diarios

norteamericanos, como el New York Times, el Chicago Tribune, el Times de Londres, las revistas Life y Paris Match y numerosas instituciones cubanas. Frente a esos ejercicios de relaciones públicas poco importaban los escasos contingentes de guerrilleros y las poco frecuentes batallas frontales. En las regiones andinas y sobre todo en el Perú hubo muchas revueltas campesinas que terminaban siempre sofocadas por una gran represión. Las organizaciones de las zonas llamadas “libres”, la constitución de grupos de resistencia, la prolongación de la lucha por años sólo fue posible gracias a la dirección de militantes flegados de las ciudades.

Análogamente, la idea romántica que se ha querido dar de la guerra de Vietnam en la que el débil David —el Vietcong— logró derrotar al gigante Goliat del Pentágono, es falsa. Atrás del desharrapado Vietcong estaba el poderío bélico de la Unión Soviética, de China y de Vietnam del Norte.

El mito romántico del guerrillero campesino, como el hombre primitivo que logra derrotar a los ejércitos organizados de las civilizaciones más avanzadas, el campesino inculto y simple que es más sagaz que todos los grandes tácticos y estrategias militares es cada día más difícil de sostener. En los tiempos actuales el guerrillero

campesino sólo logra triunfar en la medida en que participa de los avances de la técnica y la industria moderna de guerra. El guerrillero campesino de hoy no lucha con horcones ni hoces sino con fusiles, ametralladoras, bombas de mano, bombas de plástico, se mueve en camiones y jeeps, está vinculado con la ciudad, con el resto del mundo por una red de informaciones equipadas con transmisores y radares, y recibe alimentos y armas desde helicópteros y aviones; nada ha quedado ya de la lucha silvestre primitiva. A medida que la guerra se vuelve más técnica, la guerrilla campesina tiende a desaparecer.

Maoísmo y campesinismo

La revolución china fue la primera revolución social y una de las primeras triunfantes con una base de masas campesinas, surgida del campo y casi sin colaboración alguna de la ciudad, adonde sólo llegó el día mismo de la toma del poder. El propio Mao Tsé-tung era un campesino que vivió muy poco en ciudades, que sólo visitó un país extranjero —la URSS— casi en la vejez

y después de haber tomado el poder. No conocía ninguna lengua extranjera, por lo que su conocimiento del marxismo no podía dejar de ser elemental, basado en las escasas y pobres traducciones al chino que existían en su juventud. Ignoró el concepto marxiano de modo de producción asiático que es fundamental para analizar la realidad china.

En compensación a su ignorancia del marxismo conocía muy bien las filosofías y la literatura china, en especial la poesía, y durante la Larga Marcha consultaba el I Ching. Ya en el poder, su funcionario cultural más importante hasta la década del '60, Kuo Mo-jo, se consagró al estudio del I

Ching. La formación de Mao le debía más al pensamiento, al arte y a los cultos tradicionales de la China clásica que al pensamiento Occidental moderno, incluido el marxismo. El maoísmo no debe ubicarse en la historia del socialismo occidental, en cambio está muy enraizado en la historia de la China clásica. A su vez la sabiduría china clásica según ha señalado Marcel Granet, *La civilización china*, 1929, proviene de un trasfondo campesino, de las observaciones campesinas sobre los hábitos de la naturaleza.

Sin caer en una teoría cíclica de la historia y reconociendo que la revolución maoísta se da en un nivel

económico, social y político distinto debemos admitir, no obstante, que el ascenso de Mao tiene similitudes con la formación de las dinastías que estaban fundadas con frecuencia por un líder carismático de origen campesino, elevado al poder por una revolución social de campesinos hambrientos.

Para hacer aun más evidente la analogía, los nuevos emperadores, una vez erigidos en el poder, realizaban sangrientas purgas contra quienes los habían ayudado en sus ascensos.

En la segunda mitad del siglo XII a.C., los últimos gobernantes de la dinastía Shang habían caído en la corrupción y la explotación de los

campesinos y fueron derrotados por los Chow, quienes eran entonces nómadas atrasados. La caída de la dinastía Ching, 200 a.C., se produjo con el estallido de grandes revueltas campesinas a las que se unieron los esclavos.

A comienzos del siglo I, Wang Mang, perteneciente a una familia de altos funcionarios militares pero que según decía era pobre y se sentía afectado por los sufrimientos del pueblo, surgió con un programa de reformas en el año 9, derrotó al emperador y expropió a los grandes terratenientes declarando a la tierra propiedad estatal. Planificó la economía, persiguió al comercio y trató de imponer la moral confuciana hasta en

los menores resquicios de la vida privada, con lo cual se constituyó en un precursor del totalitarismo moderno. A su vez, Wang Mang fue derrocado, a raíz de una gran hambruna, por otro levantamiento campesino encabezado por un llamado “Ejército del Bosque Verde”. Subió Liu Siu, fundador de la dinastía Jan, quien acentuó el estatismo característico del modo de producción asiático, realizó obras de regadío por cuenta del Estado y creó manufacturas estatales de herramientas agrícolas. La dinastía Jan cayó a su vez por un levantamiento campesino llamado de los “Turbantes amarillos”. En el año 611 cayó la dinastía Sui por el levantamiento

de campesinos de varias regiones que se rebelaron contra los tributos excesivos y la crueldad de los funcionarios corruptos.

Durante los últimos años de la dinastía Tang, entre el 870 y el 900, numerosos terratenientes formaron ejércitos con sus propios campesinos, y provocaron levantamientos contra el poder central.

En el año 875 un comerciante próspero se puso al frente de una revuelta rural iniciando una guerra campesina que duró diez años y que abarcó, a gran parte del país. Derrocó en muchas partes a los nobles, confiscó propiedades y proclamó el imperio Gran

Chi que coexistió con los últimos años de la dinastía Tang. A la caída de la dinastía Sung en el siglo XIII surgió un líder campesino, Honan, que se proclamó rey. Según una crónica de la época decía en secreto a sus seguidores: “La ley que divide a los plebeyos de los nobles, que separa a los ricos de los pobres no es una buena ley. La ley que yo implantaré conferirá igual rango a plebeyos y nobles e igual grado de riqueza y pobreza”.[134](#) Con estas palabras sublevó a los campesinos, quienes lo llamaban el Padre Reverendo. La dinastía Ming, entre los siglos XIII, XIV y XV, también fue fundada por un campesino llevado al

poder por una revolución campesina. En el transcurso de la dinastía Ming se produjo una guerra civil campesina que duró veinte años, durante la cual trece jefes rebeldes se ganaban el apoyo de los campesinos en las regiones que tomaban al repartir las propiedades de los terratenientes entre los pobres, como muchos siglos después haría Mao Tsé-tung.

En el siglo XIX, el antecedente más directo del maoísmo lo encontramos en la revolución de los Taiping, movimiento milenarista y mesiánico, su líder fue Jung Liú-chuan, un letrado de origen campesino como Mao, quien en 1843 fundó la sociedad de la Adoración

de Dios, donde se combinaban los elementos comunistas del cristianismo primitivo con el igualitarismo de las revoluciones campesinas chinas. Jung predicaba que los hombres pueden trasladar el reino de los cielos a la tierra y organizó un Estado de hombres iguales, que él llamaba Taiping Tienkuo, región celestial de la Gran Paz. De movimiento religioso se transformó gradualmente en político, organizando un ejército campesino que llegó a ocupar ciudades importantes como Nankin. El ejército campesino de Jung actuaba igual que un siglo después lo haría el de Mao: en las regiones que tomaba confiscaba las riquezas de los

poderosos y las repartía entre los pobres, y de ese modo conquistaba el apoyo de los campesinos, muchos de los cuales se sumaban a sus filas. En 1853, en las zonas que lograron dominar los Taiping, proclamaron la ley agraria que decía: “Donde haya tierra la trabajaremos juntos, donde haya arroz lo comeremos juntos, donde haya ropa la vestiremos juntos, donde haya dinero lo gastaremos juntos, ningún lugar sin igualdad, nadie con frío o hambre”. Los Taiping fracasaron porque nunca pudieron llegar a Pekín donde la dinastía tenía concentradas grandes tropas y porque las luchas internas terminaron disolviéndolos.

Este esbozo de la historia china clásica nos muestra en forma flagrante los antecedentes y filiaciones del maoísmo. La revolución maoísta es la última de las rebeliones campesinas. No obstante, no se trata de un ciclo eternamente igual ya que del maoísmo se originará una nueva sociedad predominantemente industrial y urbana que, a partir de entonces, torna improbable toda nueva rebelión campesina.

En la ideología maoísta enraíza, en contradicción con su supuesto marxismo, el culto tradicional chino al campesino como detentador de todas las virtudes, en oposición al corrompido hombre de

ciudad y, al mismo tiempo, el culto al trabajo físico como superior al trabajo intelectual. En tanto que para Marx el trabajo físico era un mal necesario del que el hombre debía liberarse, para Mao, era un bien en sí mismo, tenía un valor educativo insustituible.

Por eso en el régimen maoísta, estudiantes, intelectuales, artistas y escritores, estaban obligados a trabajar una parte del año en aldeas rurales. El maoísmo llegó a considerar al trabajo intelectual como susceptible de llevar a una degeneración moral. El desprecio de Mao por los intelectuales no sólo era característico del campesino sino también del semiintelectual, había

escrito libros de poesía influido por el taoísmo y rudimentarios textos de filosofía. En una conferencia dada en Chegtu, en marzo de 1958, afirmó que, a lo largo de la historia, las personas jóvenes con escasos conocimientos — Confucio, Jesús, Buda, Marx y Sun Yat Sen— habían hecho mejores cosas que los hombres cultos.

En otra ocasión sostuvo que: *“Los campesinos analfabetos comprenden mejor las cuestiones económicas que los intelectuales”*. En una conferencia de 1964 recordó que los emperadores de la dinastía Ming eran analfabetos y que cuando los intelectuales habían tomado las riendas del país lo habían

llevado “al desastre y a la ruina”. Recomendaba en la misma ocasión: “Es evidente que leer demasiados libros es perjudicial. No debemos leer demasiados libros. Debemos leer libros marxistas, pero tampoco demasiados. Basta con leer una docena o algo así. Si leemos demasiado, podemos convertirnos en nuestros opuestos, podemos convertirnos en dogmáticos y revisionistas, dueños de un saber libresco. El emperador Wu, de la dinastía Liang, hizo las cosas bien en los primeros años pero después leyó muchos libros y ya no hizo las cosas bien”. Esta prédica antiintelectualista llevó, durante la Revolución Cultural, a

clausurar por cuatro años las escuelas, los colegios y las universidades, hechos sin precedentes en cualquier sociedad alfabetizada.

Muchos intelectuales fueron torturados y asesinados, y a ellos se les oponían los campesinos proclamados “guardianes del saber”.

Tampoco en el exterminio de los intelectuales fue Mao demasiado original; tuvo su antecedente en el Imperio de Shih Huang Ti en el año 237, cuando se quemaron libros, y se dice que 460 literatos fueron enterrados vivos.[135](#)

El campesinismo maoísta fue llevado a su máxima expresión por Lin

Piao, uno de los artífices de la Revolución Cultural, quien acuñó la teoría de la revolución del campo contra la ciudad según la cual el campo representaba al Tercer Mundo y la ciudad al capitalismo europeo y norteamericano, y donde también se incluía a la URSS. Lin Piao decía: “Los campesinos constituyen la fuerza principal de las revoluciones nacionales —democráticas— contra los imperialismos y sus lacayos. El campo y sólo el campo puede dar zonas suficientemente amplias para que los revolucionarios maniobren libremente. El campo y sólo el campo puede dar las bases revolucionarias y lograr la

victoria final”. “Si tomamos al planeta entero y consideramos a Norteamérica y a Europa occidental como las ‘ciudades del mundo’, entonces Asia, África y América latina constituyen las ‘zonas rurales del mundo’. La revolución mundial conoce hoy una situación en la que la ciudad está cercada por el campo. Al final será la lucha revolucionaria de Asia, África y América latina, donde vive la mayoría de la población mundial, de lo que dependerá la causa revolucionaria mundial.”

Nos ocuparemos en otro capítulo del fracaso del movimiento tercermundista, pero la utopía mundial del maoísmo provocó también el colapso en su propio

país. Como consecuencia de la colectivización forzada del campo y de la instauración de las comunas rurales, la ración alimentaria del pueblo chino comenzó a declinar desde 1955. Un documento interno del Partido Comunista chino de diciembre de 1978 reveló que cien millones de chinos sufrían escasez de alimentos. En 1979, en una reunión de trabajo del Comité Central del Partido Comunista, el vicepresidente del partido, Cheh Yun, especialista en planificación, confesaba que había gente que moría de hambre en China. Sobre todo en 1959 y 1962 hubo grandes hambrunas entre los campesinos, quienes frecuentemente

vendían a sus hijos por vales de racionamiento.

Durante los años del maoísmo se hizo creer al mundo que, en contraste con la India, en China se había derrotado al hambre. La diferencia entre ambos países residía en que el totalitarismo chino había logrado mantener desinformados a todos de su propia situación por la falta de libertad de expresión. La prohibición a los periodistas extranjeros de libre circulación impedía que el mundo se enterara del hambre en China en tanto que la miseria hindú era exhibida por todos los medios de comunicación y denunciada también por los propios

hindúes.

La revolución campesina de corte maoísta no provocó catástrofes sólo en China, uno de los mayores genocidios del siglo XX fue desencadenado por el movimiento de los Khmers rojos, maoístas camboyanos conducidos por el fanático y sanguinario Pol Pot y apoyados por China. Inmediatamente después que los Khmers tomaron el poder en 1965, tres millones y medio de personas entre los que se encontraban aun viejos y enfermos de los hospitales fueron sacados violentamente de la capital Pnom Penh y otras ciudades, y conducidos a la jungla y a los campos de trabajo forzado. En el camino

perecieron alrededor de quinientos mil hombres como consecuencia del hambre, la sed, el debilitamiento o los malos tratos, y entre los sobrevivientes muchos murieron por el agotador trabajo en los campos de arroz y algodón o en la construcción de carreteras y canales. Al mismo tiempo se procedió a la liquidación de las clases medias de la ciudad, profesores, médicos, abogados, técnicos, comerciantes, estudiantes, muchos de éstos fueron víctimas de torturas y de ejecuciones masivas. Nunca se había visto en el siglo XX una expresión más terrible del odio del campo hacia la ciudad. El ejército de los Khmers rojos, compuesto por

campesinos analfabetos y hambrientos, que en su inmensa mayoría jamás habían visto una ciudad, entró en Pnom Penh y, prácticamente, la destruyó. Al día siguiente se había convertido en una ciudad fantasma, con los comercios saqueados, las casas con las puertas abiertas y sin nadie que las habitara, las calles iluminadas por las que nadie transitaba. El objetivo era destruir la ciudad “corrupta” y reeducar, a través del trabajo en el campo, a todos los habitantes de la ciudad, a todos los que supieran leer y escribir, considerados por esa sola razón enemigos del pueblo. Se llegó a ejecutar a los que usaban anteojos por constituir un signo de

intelectual, se quemaron libros y las bibliotecas se convirtieron en pocilgas, la antigua civilización camboyana quedó casi completamente destruida. Hay algo más abominable aún: los dirigentes de esta sanguinaria revolución campesina no fueron campesinos sino intelectuales con formación universitaria en París, miembros de la misma clase media urbana a la que destruyeron despiadadamente. El régimen de Pol Pot dejó como saldo dos millones de víctimas y otros dos millones en peligro de morirse de hambre.[136](#)

Campesinismo en América latina, el castrismo

El campesinismo revolucionario, representado en Asia por el maoísmo, tuvo sus equivalentes en Africa con el fanonismo y en América latina con el castrismo o el guevarismo. Fidel Castro llamaba a la ciudad “un cementerio de revolucionarios”, y haciéndose eco de Rousseau la apostrofaba como “la tumba

de la humanidad”. Cuando Castro opone el gusto de la comodidad y “la poltronería” de los trabajadores de la ciudad a la ruda vida rural, es posible rastrear vestigios de la ideología cristiana con su crítica ascética al hedonismo.

No debe olvidarse que Castro fue educado por los jesuitas, que Fernández Retamar, el dirigente de los intelectuales castristas, fue militante católico antes de la revolución, y que notorios partidarios de la guerrilla campesina, como Camilo Torres y Ernesto Cardenal, fueron sacerdotes. En cuanto al Che Guevara fue el típico joven beat de los años '50 que se lanzó al camino a vivir la

aventura.

Paradójicamente no será un campesino latinoamericano sino un intelectual burgués y además europeo, el joven universitario Regis Debray, el encargado de desarrollar la teoría de la ciudad contrarrevolucionaria, siguiendo el dictado de Fidel Castro: *“Todo hombre, aunque sea un camarada, que se pasa la vida en la ciudad es un burgués sin saberlo (...) El hombre de ciudad vive como un consumidor (...) La jungla de las ciudades no es tan salvaje: los hombres se estrangulan allí para ser reconocidos como bestias superiores”*. *“Cuando una guerrilla habla con sus responsables urbanos o*

en el extranjero, habla con 'su' burguesía." "Como hemos visto, la montaña proletariza a burgueses y campesinos, y la ciudad puede aburguesar hasta a los proletarios. Los conflictos tácticos que no dejarán surgir las diferencias de apreciación o de línea encubren un conflicto de clase, donde los intereses del proletariado, paradójicamente, no están del lado de la ciudad." "Los hastiados sonreirán de ese sueño a lo Rousseau. Es ocioso recordar que no es el amor por la botánica ni la búsqueda de la felicidad lo que los ha empujado al monte, sino la conciencia de esta necesidad histórica: el poder se toma y se

conserva en la capital, pero el camino que lleva a los explotados allí, pasa por el campo ineluctablemente."[137](#)

También encontramos otras insólitas semejanzas en el pensamiento de Régis Debray, cuando éste dice que el guerrillero campesino nunca usará *“los senderos y caminos ya trazados en la montaña; él los abre a través de la espesura, haciéndose de sus propios caminos”*[138](#); no se puede dejar de pensar en el Heidegger de Sendas perdidas, esos caminos que se pierden de pronto en lo intransitado, y que sólo conocen los leñadores y guardabosques.

El guerrillerismo campesino latinoamericano es el heredero del viejo

populismo ruso del siglo XIX. Unos y otros buscaban en el campesino y no en el proletariado urbano la base social para la revolución.

Unos y otros, aunque no lo reconocieran, creían en la bondad innata del campesino, contrapuesta a la corrupción del hombre de la ciudad. Reviviendo las vacaciones revolucionarias de los populistas rusos de 1873 y 1874, los estudiantes izquierdistas de la Universidad de Caracas entre 1963 y 1969 organizaban vacaciones en los campos tomados por la guerrilla rural. En la Guatemala de mediados del '60, durante el auge de las guerrillas campesinas y montañosas, se

había puesto de moda que los jóvenes estudiantes de la ciudad fueran a pasar los fines de semana en los campamentos guerrilleros, donde recibían algunas nociones de instrucción militar.

En sus coches particulares o en taxi tomaban la ruta, bajaban cuando llegaban a la sierra y emprendían la ascensión. A la semana siguiente volvían a sus hogares, colegios y universidades como si hubieran participado de un alegre pic-nic.[139](#)

Pero este aspecto frívolo de la intervención estudiantil en las guerrillas campesinas, está revelando también las serias contradicciones de ésta. Tanto en Guatemala como en Colombia y

Venezuela las guerrillas campesinas vivían de la ciudad, tan abominada por los castristas. Los campesinos eran demasiado pobres o reticentes para aprovisionarlos de víveres, y los guerrilleros debían abastecerse siempre en la ciudad, gracias a los estudiantes y a las organizaciones comunistas. Por eso las guerrillas se encontraron perdidas cuando los partidos comunistas urbanos decidieron abandonarlas para volver a la tradicional actividad de partidos legales.

Marx se hubiera asombrado mucho de haberse enterado de que en su nombre se hacían revoluciones protagonizadas por el campesinado.

Pero la incapacidad revolucionaria de los campesinos no es preciso leerla en un autor europeo del siglo XIX, descalificado por su eurocentrismo por los tercermundistas; basta con analizar los acontecimientos de la historia revolucionaria de América latina o las conclusiones a las que han llegado los propios líderes de los movimientos campesinos. Francisco Juliao, quien encabezó las ligas campesinas del movimiento brasileño, decía que el campesino “no actúa como un ser humano sino como una planta”. Hugo Blanco, líder de las guerrillas campesinas peruanas, calificó a los campesinos que lo seguían como

“pequeño burgueses”, Luis de la Puente y Ricardo Martínez de la Torre describían a la sociedad campesina de las tierras altas como un “lumpen proletariado dominado por una falsa conciencia”, cegado por el “velo del engaño, del temor y del escepticismo”, lo que convierte al campesino “*en el peor enemigo de sí mismo*”.

Finalmente, el Che Guevara expresaba constantemente su desconfianza por las masas campesinas que no se incorporaban a la guerrilla y se convertían fácilmente en delatores. En su Diario de Bolivia, el Che decía que los campesinos bolivianos eran difíciles de tratar, impenetrables como

pedras, y en el fondo de los ojos se notaba que no le creían. De hecho, los campesinos bolivianos lucharon contra la guerrilla del Che con armas distribuidas por el general Barrientos que era muy popular entre los indios. El Che desconocía totalmente las peculiaridades del campesinado boliviano, como lo revela el que hiciera estudiar a sus tropas quechua para dialogar con indios que sólo hablaban aymará. Su error fue generalizar las características específicas del campesinado cubano constituido en su mayoría por asalariados que trabajaban temporalmente en la zafra, que no poseían tierras, permanecían durante una

parte del año desocupados, eran tan explotados como los trabajadores urbanos, y, por lo tanto, tenían un carácter más proletario que propiamente campesino.

El campesinado boliviano, en cambio, estaba compuesto por pequeños propietarios de tierras otorgadas por la reforma agraria de 1953. La colectivización de la tierra era ajena a los intereses de los campesinos bolivianos quienes, por el contrario, defendían la propiedad privada.

Esta contradicción insoluble entre la guerrilla campesina y los campesinos propiamente dichos parece haber sido resuelta por Sendero Luminoso. Según

este grupo de guerrilla maoísta peruano, la revolución debía ser hecha a favor de los campesinos que luchan y en contra de los campesinos que defiendan al patrón. Debido a que resultaba imposible volver neutrales o reeducar (una tarea muy larga) a los campesinos que no adherían, la alternativa más conveniente era eliminarlos. Fue así como una de las empresas de esta original guerrilla campesina consistió en matar campesinos. Además, en las zonas tomadas por la guerrilla, obligaban a los indios a una política de autoabastecimiento económico con el objetivo de desabastecer a las ciudades. Clausuraron a balazos una feria donde

los indios vendían sus mercancías y compraban otras, dinamitaron la carretera cortando el tránsito entre la montaña y la aldea, impidiendo de ese modo toda posibilidad de intercambio entre las zonas rurales y las urbanas.

Campesinismo norteamericano

El campesino europeo es un sobreviviente de la disolución del feudalismo, antiguo siervo libre agrupado alrededor del castillo y de la iglesia, y ligado al terruño por siglos. Nada de eso se encontraba en Norteamérica, donde la tierra era al comienzo accesible para la masa de la población, y el campesino fue un hombre libre, venido de otra parte, y para quien

la tarea agrícola no era un destino ancestral sino una elección entre otras. El norteamericano llegó incluso a rechazar la palabra campesino y campesinado y a reemplazarla por farmer, colono o granjero. No obstante, hacia finales del siglo XIX, el farmer comienza a sentir que se proletariza. El proceso de industrialización y de monopolización de la economía norteamericana trajo como consecuencia un paulatino descenso de los precios agrícolas en el mercado interno acompañado por un aumento en los precios de los productos industriales. Además, la revolución industrial en la agricultura llevó a que grandes

explotaciones industrializadas y mecanizadas pertenecientes a sociedades capitalistas, acapararan la mayor parte de la producción agrícola y de las tierras arables, desplazando a la pequeña granja familiar.

Esta situación originó el movimiento del populismo norteamericano cuya primera expresión fue un manifiesto de 1873 donde se proponía “liberarse de la tiranía de los monopolios” y culminó en 1890 con la creación del Partido del Pueblo, con un programa basado en la nacionalización de los ferrocarriles y el reclamo de leyes antitrust.

El partido fracasó porque no logró ninguna resonancia en las ciudades ni

quiera entre los obreros. Fue un movimiento típicamente pequeño burgués y regresivo que atacaba al inevitable avance del capitalismo más desarrollado, que oponía el pequeño capital al gran capital, y a la agricultura industrializada y mecanizada, la utopía rural de una comunidad de pequeños productores con métodos primitivos. Esta concentración de la tierra que se operaba en California ya desde 1880 era aprobada por Marx como un avance, en una carta a su corresponsal norteamericano Sorge del 5 de noviembre de 1880.[140](#)

Una expresión artística tardía del idilio rural de los populistas

norteamericanos fue la novela *Viñas de ira*, 1939, de John Steinbeck, donde la denuncia de los campesinos expulsados de la tierra le sirve para un ataque sentimental y retrógrado a la industrialización agraria.

La versión cinematográfica de *Viñas de ira*, 1940, fue realizada por John Ford, director católico, nacionalista y conservador, que también convirtió a muchos de sus westerns en sagas de las comunidades agrarias primitivas y de la familia rural. *Qué verde era mi valle* fue otro de sus filmes, esta vez ambientado en Gales, contra el desarrollo industrial.

Un caso de populismo campesino individual y solitario fue el de Henry

Ford, que resulta tanto más insólito si tenemos en cuenta que se trataba de uno de los hombres que consolidaron la industria norteamericana y crearon el automóvil que caracterizaría precisamente la vida moderna y la sociedad urbana, a las que sin embargo detestaba. Ford heredó de su padre, un modesto granjero, la vieja dicotomía entre la pureza del campo y la pecaminosa ciudad. Su prédica tuvo repercusión entre los populistas de las comunidades rurales que sostenían los mismos valores, odio a la ciudad y a las costumbres modernas, ética puritana del trabajo duro, desprecio por los técnicos y los intelectuales, caracterización del

capital financiero como parasitario y vinculado a los judíos, la cual dio origen a un virulento antisemitismo. Hitler tenía en su escritorio una foto de Ford y un ejemplar de su libro El judío internacional.

En la década del '20 Ford invirtió una gran cantidad de dinero y de tiempo en un intento por instalar plantas rurales de la Ford Motor Company, de tal modo que permitiese a los campesinos trabajar en su fábrica sin necesidad de abandonar el campo. El intento de detener el irresistible avance hacia la ciudad fracasó, y el campo quedó para Ford como un paraíso perdido que sólo serviría de refugio a su vida personal.

Daba largos paseos por los bosques, hizo restaurar exactamente la vieja granja familiar partiendo de fragmentos de empapelado, retazos de alfombra y pedazos de un juego roto de porcelana. Esta obsesión por el pasado campesino lo llevó a construir la réplica de una aldea típica. Para oponerse a la decadencia de “bailes sexuales” como el jazz, promovió el renacimiento de las danzas folclóricas que impuso obligatoriamente en su propia fábrica a obreros, empleados y ejecutivos. Sobre la chimenea de su casa tenía una frase de Thoreau a quien decía admirar.[141](#) Henry David Thoreau —Walden— está en el origen de muchas actitudes individuales

o movimientos sociales de reivindicación de la naturaleza y oposición a la civilización urbana, no sólo de Norteamérica sino también de Europa. Llevó una vida semisalvaje en una cabaña en el bosque cultivando la tierra. Influyó en otros dos enemigos de la sociedad urbana, Tolstoi y Gandhi, y en los hippies quienes, en 1967, festejaron la emisión de una estampilla con su efigie e hicieron peregrinaciones rituales a Concord.

Thoreau tuvo sus continuadores hasta en la arquitectura, donde uno de los más representativos arquitectos norteamericanos, Franck Lloyd Wright, predicaba el abandono de las ciudades y

el retorno a la vida en el campo. Casi todas sus obras fueron casas de campo cuyo modelo era la cabaña del bosque o la cueva en la montaña.

Parecía no advertir que a pesar de usar material rústico, madera, piedra sin pulir, paredes rugosas, hacía falta mucho conocimiento técnico y mucho dinero para lograr el look silvestre. Lo paradójico es que esta utopía rural de la casa en medio del desierto estaba destinada a millonarios que podían pagarse esas extravagancias y no necesitaban ir a trabajar a las ciudades.

Otro discípulo de Thoreau, y tal vez un precursor más directo de los hippies, aunque éstos quizá no lo conocieran, fue

el socialista utópico inglés Edward Carpenter,¹⁴² quien también fue un defensor de la vida sencilla y un crítico de la civilización, y se retiró en 1883 a un huerto donde se dedicó al cultivo de árboles. Varios intelectuales socialistas, entre ellos Eleonora, la hija de Marx, compartían las ideas de Carpenter, sentían la misma atracción hacia la tierra y el trabajo manual, y vivieron algún tiempo en retiros campestres, en parte buscando la soledad de Thoreau y en parte tratando de encontrarse con “el pueblo campesino”. La casa de campo de Carpenter se convirtió en centro de atracción de intelectuales como Havelock Ellis, David H. Lawrence,

Forster —que se inspiró en él para su novela Maurice—, así como de todo tipo de visitantes curiosos por ver de cerca cómo era la “vida simple”. Pero Carpenter tiene aún otra analogía con los jóvenes del sesenta: como ellos, estuvo influido por la filosofía oriental y también como ellos luchó por la liberación sexual, tanto hétero como homosexual. El surgimiento del laborismo, y después del comunismo, hicieron que Carpenter estuviera ya olvidado cuando murió en 1929.

Cíclicamente se repite en determinadas sociedades y en determinadas épocas el desplazamiento de jóvenes burgueses urbanos a lugares

naturales. Los jóvenes norteamericanos de los años '60 constituyeron un revival de los jóvenes populistas rusos de 1863 y de los jóvenes alemanes Wandervogel de 1896. El retorno a la naturaleza en los años '50 y '60 adquirió variadas formas; desde la más superficial y conformista —la vida en la costa occidental de San Francisco con sol, playa, mar, arena, deporte, surf— hasta la huida por los caminos como manifestación del anticonformismo y rebeldía de la generación de los beats. Una multitud de jóvenes solos, en pareja o en grupo se lanzaron a la carretera en automóvil, en motocicleta, o haciendo auto stop. Deteniéndose en los pueblos

que encontraban, y siguiendo siempre hacia adelante sin saber adónde ir. Era la fuga de la ciudad, de la prisión del hogar, del trabajo rutinario, de la disciplina, una escapada a lo Huckleberry Finn, tal vez el ídolo infantil de muchos de ellos. El camino —como el río para Huck— se convierte en símbolo de la libertad y la búsqueda de sí mismo. En el camino se titula significativamente la novela de Jack Kerouac de 1955 que define a la generación de los beats. El camino dio también origen a un género cinematográfico, el “cine de camino”, una de cuyas expresiones fue Buscando mi destino (Easy Driver), 1969, de

Dennis Cooper y Peter Fonda. Hay que reconocer que en este filme, por lo menos, no se idealiza a los campesinos; por el contrario, los jóvenes vagabundos se encuentran en su viaje con comunidades rurales donde predomina la hipocresía, el odio, el temor, el prejuicio y cuyos miembros los rechazan y terminan por asesinarlos.

Parecería que hubo precursores desconocidos de los beats en la California de los años '30, si nos atenemos a la novela de John Steinbeck, *Tortilla flat*, *Camaradas errantes*, 1935, donde muestra a un grupo de jóvenes que se limitan a vagabundear, a beber, a cantar, a hacer el amor y vivir sin

trabajar, y que exaltan la felicidad de la pobreza lírica. También puede ser que los personajes de Steinbeck sean pura imaginación literaria, y que los beats, sus probables lectores, hayan decidido llevarlos a la práctica, con lo que se cumpliría el aforismo de James Whistler, parafraseado por Oscar Wilde, según el cual la vida imita al arte.

La generación de los beats fue muy marginal, minoritaria y carente de todo contenido político, al final sólo tuvieron un ideario religioso. La siguiente generación, la de los hippies de los años '60, se propuso, en cambio, la creación de una nueva sociedad. Resucitaron la ideología del buen campesino, se

inspiraron en Thoreau aunque transformaron la soledad de aquél en comunidad. Fundaron comunas agrícolas en los bosques de California, copiadas en parte de los kibuts de Israel donde intentaron realizar la utopía rural. También la marihuana y el peyote jugaron su papel en el retorno a la naturaleza. Contra las sustancias químicas, representaban lo orgánico y lo verde, eran productos al fin del fértil seno de la Madre Tierra. Fueron frecuentes las comunas en enclaves urbanos, donde creían combinar las comodidades de la ciudad con la simplicidad rural.

Uno de los movimientos de retorno a

la naturaleza más extremo fue la secta Ferafería fundada por Frederick M. Adams en 1967 en Pasadena, California. Celebraban festivales para consagrar las estaciones, su símbolo central era la diosa pagana griega Kore, hija de Deméter que representaba la Tierra. El ritual iniciático alcanzaba una identificación con la naturaleza y los iniciados creían recobrar un primitivo paraíso horticultural. Ferafería sostenía que la vida religiosa debía ser parte de la interacción sensible con la naturaleza.¹⁴³ La mayor parte de los movimientos hippies y de comunas rurales terminaron siendo asimilados por la sociedad de consumo que

comercializó sus productos y los convirtió a ellos mismos en objetos de atracción turística. Como antes lo había hecho con el movimiento obrero, el capitalismo reveló, una vez más, con el movimiento juvenil, su inagotable capacidad de asimilar las contestaciones, aun las más extremistas.

El campesinismo hoy

Agotadas las posibilidades, tanto de la guerrilla como del hippismo, el retorno a la naturaleza adquirió la forma seudocientífica, del ecologismo y el movimiento verde, que en su ala más extremista, proclama el abandono de las ciudades, la paralización de la industria y la vuelta al campo y a la agricultura primitiva para preservar la tierra que estaría siendo destruida por el crecimiento económico.

La confusión ideológica del Partido

Verde alemán —el más exitoso de los movimientos ecologistas— atrajo hacia él igualmente a la extrema izquierda y a la extrema derecha, esta última representada por los neonazis, que encontraron remozados en los Verdes muchas de sus viejas consignas campesinistas contrarias a la ciudad y a la modernidad del nazismo clásico. La mayor parte de las proclamas de los ecologistas extremos resultan anacrónicas. No tiene ningún sentido promover la revolución verde en la era de las microprocesadoras agrícolas, cuando se cultivan hortalizas en los supermercados de la ciudad de Tokio. En cuanto a la rehabilitación del aire

puro del campo contrapuesto a la polución y a la contaminación ambiental de las ciudades, también hay mucho que discutir. Un ecologista como James Lovelock¹⁴⁴ sostiene que las rosas florecen mejor en el corazón de Londres, supuestamente muy afectado por la polución, que en las aldeas donde son atacadas por los hongos y los insectos. Las vacas producen más detritus y gases tóxicos que cualquier fábrica; nada más generador de polución que una manada de vacas.

El medio ambiente se encuentra más protegido en las sociedades industriales avanzadas que en las economías primitivas, ya que en aquéllas las

fuentes de energía causantes de polución son reemplazadas por otros medios de energía más limpios y los pesticidas están prohibidos. En cambio, en las sociedades atrasadas del tercer mundo, es común la destrucción forestal, la erosión de los suelos, la desaparición de las tierras de labranza, como consecuencia directa de los sistemas de explotación anticuados. La pobreza y el desordenado crecimiento demográfico los obliga a saquear su capital ecológico y a sobreexplotar su medio ambiente y su base de recursos naturales. Las regiones pobres son las que más padecen los problemas ambientales. Los ecologistas radicales son enemigos de la

investigación científica, de la planificación en gran escala, de la innovación tecnológica sin advertir que el uso de las nuevas fuentes de energía que proponen, como la solar, la eólica, la hidráulica, exigen, por el contrario, organizaciones cada vez más complejas y grandes.

La solución de los problemas ecológicos no está pues en el retorno de los países industriales a la tierra, sino, por el contrario, en la industrialización e introducción de técnicas agrícolas modernas en los países atrasados. La decadencia irresistible del campesinado y la transformación de sociedades agrícolas en sociedades urbanas, no

significa, por supuesto, la desaparición de la agricultura, sino su transformación en explotación industrial de la tierra, de esa manera desaparece la “espiritualidad” del terruño, la vieja sabiduría del campesino, el culto a la naturaleza, la subordinación al cielo natural, sustituido por un agricultor desapegado de la tierra, interesado por los adelantos de la técnica y aun de la ciencia, que vienen inevitablemente de la ciudad.

La idea de una cultura campesina como una comunidad incontaminada y pura al margen de la cultura urbana moderna es imposible en el mundo actual, donde el campo está cada vez

más integrado a la ciudad por los lazos económicos, y los medios de comunicación. Incluso en las sociedades más atrasadas tienden a desaparecer las economías campesinas cerradas autárquicas. La comunidades campesinas siguen inexorablemente las innovaciones que traen las ciudades, aunque con retraso y resistencia inicial, lo cual provoca la desvalorización de las costumbres tradicionales. Finalmente, las decisiones fundamentales que afectan al campo se toman en las ciudades y con frecuencia el campesino ni siquiera sabe por qué se toman.

La cultura campesina, si es que

alguna vez existió, ha sido muy idealizada. El historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, especializado en el estudio de los campesinos franceses, muestra la pobreza de la tan alabada “cultura oral” campesina propagada en las veladas nocturnas junto al fuego. Por ejemplo: la narración de boca en boca de los cuentos populares sólo era a menudo la reproducción de la lectura que algún aldeano había hecho de los cuentos de Perrault o de otros autores famosos, pero aun esto se perdía en las últimas décadas del siglo XIX. Le Roy Ladurie confirma que en las regiones agrícolas modernas, donde los campesinos son técnicos de primer orden, la cultura de

los antepasados es olvidada. La vieja cultura rural de la Edad Media y del Renacimiento sólo se mantiene en las zonas más atrasadas, donde esta conservación no es vivida con un sentimiento de felicidad ya que está indisolublemente unida a la miseria.

El imaginario campesino —como también lo muestra Le Roy Ladurie— siempre estuvo ligado con la cultura urbana, hasta el llamado folclore rural era dependiente de un folclore análogo en las ciudades. Las fiestas religiosas, en las costumbres campesinas, se derivaban de las fiestas cristianas tal como se celebraban en las ciudades. Desde que los campesinos comparten la

radio, el cine y las revistas con los habitantes de las ciudades, los dialectos campesinos desaparecen, y a veces lo único que queda de ellos es un acento casi evanescente; sólo lo siguen hablando algunos campesinos muy viejos y los estudiantes urbanos de ideología populista.

V

Del Volkgeist al populismo

El concepto de Pueblo considerado como una esencia supraindividual, como una entidad orgánica y ontológica, es una de las variantes del relativismo cultural, del particularismo antiuniversalista.

Se considera al pueblo como un sistema biológico, un organismo que

muestra el mismo tipo de unidad y conciencia de un organismo corporal y psíquico individual. Los individuos propiamente dichos, serían, en cambio, tan sólo pasivos instrumentos de este superindividuo que es el Pueblo, y se limitarían a cumplir determinadas funciones ordenadas por este ente superior. El organicismo es practicado en forma inconsciente, natural y espontánea por los pueblos primitivos que no han llegado todavía a la conciencia individual separada de la comunidad; es también la concepción, ya en parte manipulada por las clases dominantes en el despotismo oriental o modo de producción asiático. Se da del

mismo modo en la sociedad occidental de la Alta Edad Media con la dominación de la Iglesia Católica, aunque en este caso hay contradicciones y serias disidencias provocadas por el surgimiento incipiente de la conciencia individual y por las primeras manifestaciones de antagonismos de clases.

Pero la elaboración deliberada, consciente y sistemática de una teoría organicista del Pueblo no se da hasta el siglo XVIII, como una reacción polémica de las comunidades arcaicas contra el individualismo de la burguesía en ascenso, como una contraposición al Iluminismo y a su idea de la sociedad

basada en las vinculaciones legales entre los individuos. Es discutible si la teoría de la “voluntad general” de Rousseau puede considerarse precursora de la concepción organicista del pueblo. De todos modos, implica la subordinación de las voluntades individuales. Además, Rousseau no advirtió que las mayorías no siempre tienen razón, que las mayorías apenas representan el pensar de las mayorías, y no necesariamente la verdad.

La democracia no significa, por definición, que la verdad resida en la mayoría, y que las minorías estén inevitablemente equivocadas; significa, por el contrario, que no hay certeza de

quién posee la verdad y que, por lo tanto, es preciso admitir la confrontación de las ideas opuestas y respetar a las minorías porque pueden también tener razón. Más grave aún es que en las situaciones concretas, la “voluntad general” debe encarnarse en un ser real, líder, estado, partido, o grupo de poder. Robespierre decía: “Nuestra voluntad es la voluntad general”. Paradójicamente, Rousseau, el más acérrimo individualista, el más ferviente defensor de la libertad, parece haber sido el creador de la concepción antiindividualista de pueblo, lo que le valió que algunos intérpretes —Jacob Talmon: Los orígenes de la democracia

totalitaria, 1951— lo consideraran un inesperado precursor del totalitarismo. Giovanni Gentile, el filósofo oficial del fascismo, no vaciló en apropiarse de Rousseau cuando sostenía en ¿Qué es el fascismo? que sólo es libre aquel “que siente el interés general como el suyo propio y marcha de acuerdo con la voluntad générale”.

Pero si el concepto de “voluntad general” es ambiguo, no lo es, en cambio, el de volk, acuñado por otro prerromántico, precisamente influido por Rousseau. Una vez más lo volvemos a encontrar a Herder en los orígenes de las corrientes irracionalistas modernas.

Basándose en el término alemán

Volk, que quiere decir pueblo y al mismo tiempo nación, Herder hablaba del Volkgeist —espíritu del pueblo—, entidad metafísica donde había que buscar el origen del lenguaje, de la religión, del arte, de las costumbres. El volk es una “planta de la Naturaleza”, decía Herder, creando la metáfora vegetal, que con sus connotaciones de raíces, tronco, savia, será frecuentada por el pensamiento de derecha. La volverán a usar Spengler y Barres, entre otros. La peculiaridad de cada pueblo sería, además, incomunicable, inmutable, inexpresable por medio de la razón; sólo podría ser comprendida por la intuición. “Al que ha observado lo

inefable que es la peculiaridad de un hombre, lo imposible que resulta expresar distintamente lo distintivo, tal como él lo siente o lo vive ¡cuán distintas y peculiares se le aparecen todas las cosas después de haberlas visto su ojo, después de haberlas medido su alma, después de haberlas sentido su corazón! Percibirá la profundidad que existe en el carácter de un volkypor mucho que se la haya estudiado y analizado escapa a la palabra que pocas veces es suficientemente gráfica para que todos la comprendan y la sientan.”[145](#) Herder no sólo influyó en el pangermanismo sino también en el paneslavismo y en todos

los movimientos nacionalistas, entre ellos los nazis, que lo reivindicaron como uno de sus precursores.[146](#)

La concepción organicista de Herder fue continuada por los románticos alemanes del siglo XIX. Frederick Schlegel decía: “Cada volk constituye un individuo autónomo en todos sus aspectos, es su propio absoluto., tiene carácter peculiar y se gobierna a sí mismo de acuerdo con leyes, costumbres y tradiciones específicas”. Schelling manifestaba: “Es la metafísica la que crea los estados orgánicos y hace que una masa de seres humanos llegue a ser un solo corazón y una sola alma, o sea un pueblo. En una palabra, toda

metafísica descansa sobre el sentido de la totalidad”.[147](#) Schelling, además, fue el primero en contraponer el volk al intelectualismo: todo lo que emerge de la historia, de la vida entera de un pueblo, todo lo que ha sido sancionado por la tradición posee una verdad propia y no es responsable ante la razón. Para Adam Müller, el Volk es un “vasto individuo que comprende en sí a todos los pequeños individuos, una única persona noble y completa”.[148](#) Savigny y la escuela histórica se oponían al estado de derecho, a los principios a priori, y afirmaba que las leyes de la comunidad debían ser el producto histórico del pueblo. El Estado era “la manifestación

orgánica del pueblo”[149](#); preparaba, de ese modo, la subordinación del Estado al nazismo. Ya en Mein Kampf, Hitler había puesto el acento, no en el stand sino en el volk, aunque en el sentido de volkish-rassich, pueblo racial. El Estado era, según Hitler, un concepto de demócratas, y liberales[150](#), y debía ser sustituido por el biológico de volkish.

En réplica al romanticismo, Hegel, en Principios de la filosofía del derecho, 1820, oponía la institución del Estado moderno, del Estado de derecho, una formación racional y voluntaria, un concepto legal de fines claramente políticos, a la vagorosa noción de volk, que se prestaba a los desvaríos de la

imaginación y a los desbordes de la emoción. Hegel hablaba de la “acción elemental, irracional, desenfrenada, terrible” del volk que “*expresa la parte que precisamente no sabe lo que quiere*”.[151](#)

Esta posición, aparentemente reaccionaria de Hegel, calificada por Alfred Rosenberg como “frase despreciativa” es, en realidad, todo lo contrario de lo que propugnan los nazis: alabar a las masas pero mantenerlas en el estado de prerracionalidad y pasividad. Para Hegel, en cambio, el volk no puede aún gobernar porque no ha alcanzado la conciencia de la libertad, carece del conocimiento de sus

intereses verdaderos; debe dejar de existir en forma de masas y transformarse en una asociación de individuos libres. El Estado moderno — según Hegel— no se basa en la comunidad natural de los románticos sino, por el contrario, en los antagonismos sociales, en la competencia de los intereses particulares, por encima de los cuales el Estado se sitúa para regularlos y coordinarlos. El concepto hegeliano del Estado, según Alfred Rosenberg —El mito del siglo XX— deriva de la Revolución Francesa e influye a su vez en Marx; para los nazis, en cambio, el Estado es un instrumento “sin alma”. “La

autoridad del Volkgeist está por encima de la del Estado; aquel que no admite este hecho es un enemigo del pueblo.”

Carl Schmitt, el jurista del nazismo, coincide con Rosenberg en el repudio a Hegel, el día de la asunción de Hitler escribió en un periódico: “Hoy ha muerto Hegel”. Contrariamente a la posición de los alemanes, Stalin, durante la Segunda Guerra Mundial, época del apogeo del zhanovismo, decidió por razones tácticas y adelantándose a Althusser, separar a Marx de toda vinculación con Hegel y definir a éste como la encarnación de la reacción prusiana contra la Revolución Francesa. La distinta posición del fascismo

italiano, a través de Giovanni Gentile, quien intentó asimilar a Hegel, se debió entre otros motivos a que no tuvo que enfrentarse con un previo Estado legal, como ocurría con la República del Weimar, al que era preciso destruir en nombre del supuesto Pueblo. De todos modos, el nietzscheanismo de Mussolini, y sobre todo la presión de la Iglesia Católica, fueron obstáculos para que el hegelianismo se transformara en la ideología oficial del fascismo italiano.[152](#) Resulta una deformación histórica ubicar a Hegel, como lo hace Popper —La sociedad abierta y sus enemigos— entre los precursores del totalitarismo. Basta leer en su Filosofía

de la historia su rechazo, no sólo a la “sociedad cerrada ideal” de Platón, sino a todas las sociedades históricas que más se asemejaron al totalitarismo moderno: el Egipto faraónico, el despotismo oriental, Esparta, el Imperio Romano, y su simétrica admiración por Atenas, las ciudades italianas del Renacimiento, la Inglaterra liberal, y la Francia de la Revolución de 1789.

Bernard Berenson señalaba que el término *volk* es, afortunadamente, intraducible a otros idiomas.[153](#) Se le pasó por alto que hay otro idioma, y no es casual, el ruso, donde existe un término similar con la palabra *narod* que dio su nombre al movimiento

narodnichevo o populista. Tampoco es mero azar que Herder haya influido en el paneslavismo y que la vieja Rusia tuviera tantos puntos en común con la vieja Alemania. Gramsci¹⁵⁴ se lamentaba de que en la lengua italiana el término nacional no coincidía con popular, tal como ocurría en la lengua alemana y en la rusa, lo que lo obligó a acuñar el término compuesto, la palabra trencito “lo-nacional-y-popular” que tanta difusión tendría entre los populistas latinoamericanos.

El concepto narod, equivalente a volk, fue utilizado, igualmente, por la derecha paneslavista, por la izquierda populista, o por el filósofo de la historia

Danilevsky —Rusia y Europa—, con su idea de “nacionalismo biológico”. Los eslavófilos oponían el concepto de “comunidad” como unidad orgánica, espiritual, a las relaciones mecánicas, legales y utilitarias de las sociedades occidentales. Pero fue Dostoievski quien expresó el mesianismo del pueblo ruso en su forma extrema, a través de sus personajes. En *Los endemoniados*¹⁵⁵, Chatov, portavoz del autor, afirmaba que la finalidad de un pueblo era únicamente la búsqueda de su dios, irremisiblemente suyo, y la fe en él como el único verdadero. Dios era la personalidad sintética de todo el pueblo. Nunca sucedía que todas o muchas

naciones tuvieran un dios común, siempre cada una tenía el suyo. Cuando los dioses comenzaban a ser comunes, cuando se generalizaban, moría la fe en ellos y se iniciaba la destrucción de los pueblos. El pueblo era el cuerpo de Dios, toda nación se conservaba como tal mientras mantenía sus dioses propios, excluyendo, sin excepción alguna, a todos los otros dioses; mientras creía que con su dios había de vencer y echar del mundo a todos los demás dioses. En cuanto un pueblo dejaba de creer que era el único poseedor de la verdad, el único llamado a resucitar y salvar al mundo, dejaba inmediatamente de ser un gran pueblo.

La verdad era una, y por tanto, un solo pueblo podía poseer el dios verdadero, aunque las demás naciones tuvieran sus dioses propios y grandes. Chatov concluía su discurso revelando que el pueblo que encarnaba al único dios era el ruso pues no había sido contaminado por la civilización, había permanecido ingenuo, niño de la tierra. El sentido mesiánico del pueblo terminaba indefectiblemente en un nacionalismo agresivo. Dostoievski se identificaba con las ideas de Chatov, como lo prueban sus profecías políticas de Diario de un escritor, 1873, publicado en un periódico conservador y antieuropeo. Sostenía que el pueblo

salvaría a Rusia porque los mujiks habían conservado intacta su sencillez, su ignorancia y su creencia en la verdad de Cristo. Su retraso los protegía del contagio europeo. Justificaba inclusive los defectos del pueblo ruso —la embriaguez, el robo, el cinismo, la miseria, el deshonor— porque éstos procedían de su disposición al paroxismo, eran los síntomas de su próxima misión. Esas consideraciones no podían ser recogidas por los revolucionarios ya que Dostoievski se apresuraba a decir que el pueblo alcanzaba su verdadero valor en la ortodoxia y el zarismo. El zar era la emanación del pueblo, la suma, el total

de las aspiraciones populares. La identificación del pueblo con su líder carismático es precisamente una de las características del populismo.

Hacia fines del siglo XIX surgieron explicaciones seudocientíficas como la de los alemanes Maurice Lazarus y Heymann Steinthal, quienes fundaron en 1859 la “psicología de los pueblos” y proclamaron la autonomía y originalidad del espíritu colectivo de los pueblos como un dato irreductible; la escuela criminológica italiana de Scipio Sighele —La masa delirante, 1890, Psicología de las sectas, 1898—, de Pascuale Rossi que en Psicología colectiva, 1900, acuñó el término “alma colectiva”; y

sobre todo de los franceses Gabriel Tarde (atribuyó a las masas el “espíritu de rebaño”) y Gustave le Bon quienes, aunque con signo negativo, avalaban la concepción organicista del pueblo. Le Bon, el de mayor influencia, decía en *Psicología de las multitudes*, 1895: *“Cada pueblo posee una constitución mental tan fija como sus características anatómicas y ésta proviene de cierta estructura particular del cerebro”*. *“La vida de un pueblo, sus instituciones, sus creencias y sus artes no son sino la trama visible de su alma invisible.”*¹⁵⁶

En cuanto a Emile Durkheim, hay que reconocer que su teoría de la

“conciencia colectiva” está en el origen de las corrientes sociológicas, organicistas, holistas. Estuvo a punto de afirmar la absorción de las partes por el todo, del individuo por la sociedad, pero, no obstante, no llegó a franquear ese límite, ya que sostenía la inmanencia de la conciencia colectiva en las conciencias individuales; la sociedad sólo podía existir en los individuos y por los individuos. En esa misma ambigüedad se mueve el concepto de “mentalidad colectiva” de Fernand Braudel y los historiadores de la escuela de los Annales.

Será nuevamente en la Alemania del Siglo XX donde resurgirá, bajo otras

formas, el concepto de Volk: en el “inconsciente colectivo” de Jung, el psicoanalista que colaborara con los nazis, en la “comunidad” de Ferdinand Tönnies, en la filosofía social de Othmar Spann, y sobre todo, en Heidegger. El concepto de Volk constituye el centro de los discursos y proclamas de Heidegger en sus años de militancia nazi, próximo al ala populista de Strasser entre 1933 y 1934.[157](#) Su adhesión al nazismo no fue una inserción oportunista o circunstancial sino la consecuencia de su filosofía. Ya en Ser y tiempo, 1927, aparecía el concepto de Volk. En el capítulo V, parágrafo 74,[158](#) la existencia auténtica es la existencia en comunidad,

que regula sus actos sobre la tradición asumida como herencia. Cada pueblo tiene su propia tarea histórica, su misión, que le es impuesta a cada uno de sus miembros individuales. El Dasein humano es un Mit-sein, ser con los otros, con el que Heidegger no se refiere a la humanidad ni a la historia universal que para él entran en la categoría de la charlatanería sino a la comunidad de un pueblo. En sus comentarios a un poema de Holderlin expone su pensamiento según el cual el ser con-los-otros, que estructuralmente constituye al hombre, es ser con esos otros que son su pueblo, de donde resulta que, estructuralmente y no sólo de hecho, cada Dasein debe ser

con unos hombres determinados y, por lo mismo, no ser con otros hombres también determinados, los que no constituyen su propio pueblo. El existencialismo, que aparentaba ser una exaltación del individuo es, en realidad, la anulación del individuo por el pueblo, identificado, por otra parte, con su Führer como lo especificaba en su curso Introducción a la metafísica, 1935. La interpretación difundida del existencialismo como existencia individual aislada, encerrada en un riguroso solipsismo puede ser la del primer Sartre pero no la de Heidegger, para quien la existencia inauténtica es incapaz de encontrar en los otros el

acceso a la vida en comunidad y de ligar su propio destino con los seres de su propia tierra.

Resulta significativa la influencia de Dostoievski en dos pensadores alemanes proclives al fascismo. Spengler decía que todo ruso auténtico era un discípulo de Dostoievski aunque no lo hubiera leído nunca. Heidegger tenía el retrato del escritor ruso en su estudio.

Como Dostoievski, Heidegger, en sus años de fervor nazi, creía en el destino particular de su propio pueblo, aunque en este caso el Cristo de los rusos era sustituido por el Führer. El existencialismo cristiano mezclado con el ateísmo religioso, la idea de

“arraigo”, el mesianismo populista, el desprecio por la democracia, por la ciencia y la técnica y por el Occidente burgués eran conceptos que Dostoievski y Heidegger tenían en común; el volk se entremezclaba, por medio de ellos, con el narod.

Pero la influencia de Dostoievski sobre el fascismo alemán va más lejos aún. Joseph Goebbels, antes del ascenso al poder del nazismo, escribió una novela, *Michael, Munich, 1929*, en la que uno de los personajes era un estudiante ruso, portavoz de las ideas del autor que decía: “*Creemos en Dostoievski como nuestros padres creían en Cristo*”.

Del mismo modo que por esas extrañas vueltas que da la historia de las ideas, Dostoievski fue recuperado por los nazis, Heidegger será rescatado, vía Lacan, Derrida, y los posestructuralistas, por cierta bizarra izquierda francesa de los años '70. Pero también la izquierda ortodoxa, menos sofisticada, y sin necesidad de rescatar a Heidegger, bordeó la concepción del “alma del pueblo”. El concepto concreto, económico-social de clase, acuñado por Marx, fue trasmutado por los neomarxistas de la segunda mitad del siglo XX, fascinados por el populismo, en el concepto vagoroso, metafísico de “pueblo”.

Cultura popular

El mito del Pueblo se afirma, sobre todo, en el plano de la cultura, en el sentido antropológico del término; o en el folclore, seudociencia inventada por los románticos alemanes en 1846, según la cual el alma del pueblo sería la fuente de las formas artísticas, las costumbres, las creencias. A partir de Herder, los románticos alemanes consideraban que el arte popular no era obra de autores individuales sino de una fuerza impersonal, el Volk, especie de autor

colectivo y anónimo. Los hermanos Grimm, recogiendo fábulas anónimas, y von Armin y Clemens Brentano, recopilando canciones populares, contribuyeron a la difusión de ese mito en Alemania, adecuado al clima nacionalista suscitado por las guerras napoleónicas.

También el poeta inglés Wordsworth intentó en sus Baladas Líricas recrear las canciones populares inglesas. Se trataba de recuperar las virtudes incontaminadas del campesino y del artesano preindustrial a través de su lenguaje, sus canciones, sus leyendas, sus cuentos populares, sus costumbres. Casi todos los románticos, como

Wordsworth, eran políticamente conservadores, y esto era coherente, ya que el campesino o el artesano eran los más aferrados al rey, al cura, a las tradiciones, al antiguo orden socavado por el avance del capitalismo y de la industria.

Las investigaciones de eruditos, como Meyer —Poesía de arte y Poesía popular en Alemania, 1906— y Hans Naumann —Principios de la ciencia popular alemana, 1922— mostraron que la mayor parte de los cantos populares recopilados por Armin y Brentano eran copia de libros de poetas individuales y cultos, y los que pasaban por los más antiguos de la raza habían sido escritos

por el propio Brentano. Se repitió, de ese modo, la superchería del poeta inglés Macpherson cuando hizo pasar su poema Ossian como una expresión primitiva del alma céltica.

La concepción romántica del arte popular se basa en algunos presupuestos básicos. El arte popular sería efectivamente creado por el pueblo, es decir, por las clases bajas, sobre todo campesinas.

Sería anónimo por ser colectivo, no pertenecería a ningún determinado autor individual, y cuando éste existiera, no sería una entidad autónoma sino tan sólo el miembro de una comunidad, y únicamente como tal podría ser creador.

Su arte no sería expresión de sus sentimientos personales sino de las tradiciones nacionales y populares. El arte popular se caracterizaría, por su espontaneidad, naturalidad, improvisación; no requerida un conocimiento técnico, una habilidad adquirida, una preparación profesional, tendría una base telúrica, irracional, instintiva inconsciente. Más aún, se consideraría que la educación artística y la técnica serían artificiales y sofocarían la espontaneidad y frescura del instinto creador del pueblo. El arte popular no estaría “compuesto”. Jacob Grimm sostenía que una canción popular se componía a sí misma, se formaba del

mismo modo que germina y crece una planta, una vez más la metáfora vegetal.

Sería como un proceso orgánico, lento, homogéneo, continuo, que se transmitiría de boca en boca, de generación en generación, y no admitiría los cambios bruscos, las formas nuevas, consideradas como una degradación del acervo tradicional.

Esta concepción del arte popular ha sido certeramente refutada por Arnold Hauser en Historia social de la literatura y el arte, 1951, Introducción a la historia del arte, 1958, y Fundamentos de la sociología del arte, 1974. La crítica que desarrollaré está inspirada, en gran medida, en la obra de este autor.

Ninguna forma de arte es colectiva, puede haberse reelaborado a través del tiempo por distintos individuos pero cada uno trabajando por sí solo, nunca de manera simultánea por un conjunto humano. El carácter mismo de la creación artística es opuesto al concepto de comunidad. El artista, aun el más primitivo, es alguien que tiene conciencia de su individualidad, que se diferencia de su familia, de su tribu, de su clan. Hacer algo que los demás no hacen lo convierte en un extraño, y esa extrañeza es asumida, y lo lleva a la búsqueda consciente y deliberada de la innovación y la originalidad.

El arte popular, en la medida en que

puede hablarse de tal, es en cambio reacio a las novedades, se complace en la repetición estereotipada de formas antiguas, puesto que su objetivo en el caso de las danzas o los cantos es acompañar ceremonias rituales, religiosas o patrióticas o conmemoraciones familiares, y, en el caso de objetos, servir de utensilios de la vida cotidiana.

Desde los tiempos más primitivos, ya en el paleolítico, el arte estaba a cargo de un individuo, frecuentemente el brujo, que transformaba los sentimientos colectivos en formas o en palabras. Las pinturas rupestres eran obras de autores individuales. Otro tanto puede decirse

del arte de los bárbaros, invasores de Occidente; a pesar de ser un arte rústico y simple presuponía una habilidad artística que no era de aficionados sino de gente especializada, preparada por un largo ejercicio. Los ya citados Meyer y Naumann mostraron que los supuestos cantos populares y otras formas de arte popular, aparentemente espontáneas y originales, eran lentas infiltraciones derivadas de las cortes y de los círculos más evolucionados, simplificaciones de temas tomados en préstamo de las altas esferas.

La teoría romántica del pueblo como autor colectivo fue impuesta por Prolegómena, de Wolf, referida a los

orígenes de la epopeya.

Posteriores estudios han mostrado que tanto los cantares de gesta españoles como los franceses eran obras de autores desconocidos pero, sin duda, escritos por letrados o gente instruida, con cierta cultura literaria. Los poemas épicos, como los idilios de la Edad Media temprana, fueron obra de monjes o poetas cortesanos pertenecientes por su saber a la aristocracia. Como señala Arnold Hauser¹⁵⁹, la llamada “épica popular” en la historia romántica de la literatura era lo menos popular que podía haber. Se trataba, por el contrario, de un arte aristocrático basado en las hazañas de la aristocracia guerrera que

cantaba su propia gloria, exaltaba las virtudes bélicas, y expresaba la concepción de la vida trágica y heroica típicamente feudal. No estaban compuestas por el pueblo ni cantadas ni difundidas por el pueblo ni siquiera dedicadas al pueblo. Los primeros poetas épicos en la época de las invasiones eran guerreros y pertenecían al séquito del rey; luego fueron sustituidos por poetas profesionales. La épica sólo se divulgó entre las clases populares cuando pasó de moda en las cortes y en los castillos feudales, donde fue reemplazada, ya en la época de Carlomagno, por los poemas clásicos y eruditos. El poeta cortesano perdió sus

oyentes aristocráticos, se convirtió en juglar que iba por los caminos y, de ese modo, llegaron los poemas épicos al pueblo. Los cantos populares más antiguos, lejos de ser producto de los campesinos o de la aldea, que significaba inmovilidad y aislamiento, poco proclives para la creación artística, llegaron de los caminos, que representaban la movilidad, la interrelación de distintos pueblos. Sus transmisores eran los clérigos, los estudiantes vagabundos, los actores ambulantes.

Del mismo modo que los románticos trataron de encontrar un origen popular en la épica, lo harán luego con la poesía

trovadoresca de las cortes de amor. Los trovadores y los minisingers eran frecuentemente hidalgos pobres o caballeros que, por su origen secundón, no heredaban el feudo paterno y se ganaban la vida como cantores; otros eran de origen plebeyo y podían alcanzar por su profesión el estado caballeresco. En todo caso, pertenecían al mundo de la corte y del castillo. Las llamadas “canciones populares” de la Baja Edad Media no eran más que la vulgarización tardía de la canción trovadoresca.

Tampoco la escultura africana primitiva —tan alabada por los populistas— fue anónima ni espontánea;

los escultores negros pertenecían a castas dedicadas al oficio.

Del mismo modo, el folclore de los tiempos modernos suele ser deformación, bastardeo del arte culto, o de la música ligera de salón. Henríquez Ureña cuenta que Andrés Segovia le hizo observar cómo la estructura melódica de canciones mexicanas populares era la misma de los lieder románticos alemanes. La influencia culta y foránea en el folclore argentino es muy evidente: la chacarera se basa en la polka centroeuropea, el chamamé en la mazurka, la huella en la danza andaluza, el cuando en el minué, y hasta el candombe, en la contradanza europea.

Otro tanto puede decirse de las músicas populares del siglo XX: el jazz y el tango. En el capítulo sobre el africanismo hablaremos de las influencias cultas y europeas del jazz. En cuanto al tango, en el Cancionero musical español del siglo XV y XVI, Francisco Asenjo Barbieri recogió un canto palaciego cuyo acompañamiento es un ritmo de tango. También encontramos ritmo de tango en el barroco italiano del siglo XVIII, en una sonata para clave de Cimarosa. Estos ritmos fueron traídos a Buenos Aires por los colonizadores españoles y después por los inmigrantes italianos.

José Gobello [160](#) cree haber

encontrado el origen del tango en una manera distinta de bailar las danzas europeas de salón, la polka, la mazurka la cuadrilla, y luego los musicantes comenzaron a tocar esas mismas piezas o a improvisar otras adecuándolas a la nueva coreografía. El tango sería, según esta interpretación, una deformación popular de la música de salón europea. Si el folclore tiene un origen dudosamente popular, resulta ya una total mistificación cuando, sacado de su época y su contexto, se lo quiere imponer por razones de nacionalismo político. Luis Cernuda cuenta cómo en repetidas ocasiones fue testigo de la indiferencia, por no decir aburrimiento,

con que aldeanos y campesinos españoles acogían la lectura de los romances, que supuestamente constituían el acervo popular, en tanto reservaban su entusiasmo para el cine.[161](#)

Otro tema característico del folclore y del romanticismo populista es la ropa típica de cada pueblo que, antes del triunfo del cosmopolitismo, estaría expresando, con su diferencia de una región a otra, el alma popular. La uniformización de la moda en el mundo actual debería interpretarse, según el populismo, como el triunfo de la mecanización sobre la espontaneidad, del imperialismo cultural sobre la idiosincrasia de los pueblos. Esta

uniformización no es, sin embargo, una característica exclusiva del mundo actual; también se ha dado en otras épocas. En el Imperio Romano las clásicas túnicas eran compartidas por igual por todas las clases sociales y se usaban en todo el mundo conocido por entonces. En la civilización occidental las clases altas han tendido siempre a la moda universal. La moda imperio, con sus grandes escotes y su cintura alta creada en la Francia napoleónica, se usaba también en la Inglaterra que luchaba contra Francia, y del mismo modo se usaba en España y en las colonias americanas que luchaban contra España. Aun en épocas en que las

comunicaciones eran muy lentas y las sociedades vivían aisladas se daban las influencias de las modas más exóticas. En la corte francesa de Carlos VI, en los siglos XIV y XV, se impuso la moda china —sombreros cónicos, zapatos con punta retorcida—, que era de la época de los Tang, desaparecida mucho tiempo atrás.

Se podrá alegar que el “alma del pueblo” se identifica con las clases bajas y que es, por lo tanto, en las vestimentas de éstas donde hay que buscar la originalidad, pero aun en este caso debe señalarse que las clases bajas se limitaban a copiar las modas de las clases altas sólo que con atraso, de ahí

su apariencia añeja. Por razones económicas, las modas populares cambian con mayor lentitud creando, de ese modo, la ilusión de eternidad y olvidándose de su verdadera procedencia, parecen ser fruto tan sólo de la espontaneidad y la inspiración popular. Ortega y Gasset —Para una ciencia del traje popular¹⁶²— observaba que la ropa típica popular de la mujer aragonesa y valenciana a comienzos del siglo XX era el traje de una dama del siglo XVIII, confeccionado con material humilde y por oficiales toscos, y que el traje de la campesina del valle del Anso y de casi todas las aldeas de alta montaña y los valles altos

de los Pirineos, muy aislados, eran la ropa de las señoras de fines de la Edad Media y del Renacimiento.

Lo que pasa por ser castizo, local, tiene frecuentemente un origen foráneo. Ortega recuerda un acontecimiento significativo al respecto: cuando durante el reinado de Carlos III se intentó europeizar y modernizar las costumbres del pueblo español, entre otras medidas, se ordenó cortar las alas de los chambergos usados por las clases bajas madrileñas. Esta medida provocó en su contra un verdadero motín popular que salió en defensa de los hábitos tradicionales, olvidando que esos chambergos también tenían un origen

foráneo. Habían sido llevados un siglo antes por los guardias flamencos provocando por ese entonces la irritación de los españoles como una extravagancia extranjera. Otro tanto puede decirse de las bombachas que constituyen la prenda tradicional de los gauchos de las pampas argentinas, y que fueron, en realidad, importadas de sobrantes de uniformes de los franceses usados en la guerra de Crimea.[163](#)

No existe, pues, una vestimenta que esté más allá del tiempo ni que se circunscriba, exclusivamente, a un lugar; la ropa cambia de una época a otra, del mismo modo que se traslada de un lugar a otro.

Esta historia de la cultura popular nos permite rechazar la dicotomía que algunos adversarios de la “cultura de masas” actuales, como Dwight Macdonald¹⁶⁴, establecen con la supuesta cultura popular según la cual ésta vendría desde abajo, sería una expresión espontánea y autóctona del pueblo, modelada por él, y privada de los beneficios de la cultura superior. La cultura de masas en tanto sería impuesta desde arriba, fabricada por técnicos contratados por comerciantes. Se trata aquí de una idealización típicamente romántica del pasado idílico y su consiguiente rechazo a la materialista sociedad industrial. En realidad la

cultura popular de otros tiempos, no menos que la cultura de masas de hoy, viene de arriba a abajo, y es fabricada por profesionales, que dada la época, no eran contratados por comerciantes pero sí por príncipes, nobles y guerreros, lo cual no era mejor.

Además existe lo que puede llamarse la inversión de tendencias: del mismo modo que las clases bajas imitan la vestimenta de las clases altas, en algunas circunstancias las clases altas juegan a disfrazarse con las modas de las clases bajas. Tal ocurrió en la España del siglo XVIII, hacia los años '80, sobre todo durante el reinado de Carlos IV, cuando la alta sociedad

madrileña imitaba a las majas y a los chulos. La duquesa de Alba se hizo retratar por Goya como una maja, mujer de pueblo ostentosa y descarada.[165](#)

Otro tanto ocurrió en Inglaterra durante el período de la Regencia; la aristocracia londinense adoptó las capas de los cocheros, las grandes damas se vestían como tabernerías. Los franceses acuñaron en el siglo XIX un término para este hábito de las clases altas, la *nostalgie de la boue*, nostalgia del fango. El uso con cierto guiño de humor camp, de alpargatas y jeans descoloridos y rotos, camisas compradas en comercios para obreros —y que ningún auténtico obrero usaría para salir un domingo—

resultó en el tardío siglo XX, cuando lo lujoso dejó de ser chic, el colmo de la sofisticación. Esa sencillez y a veces desaliño trabajosamente conseguido en horas frente al espejo, sólo es elegante para quienes saben que pueden dejar de ser sencillos, porque no son más que príncipes que representan el papel de pastores en una comedia de corte. Es una manera de desafiar a las nuevas clases ricas que tratan de imitar torpemente los usos de las viejas familias y quedan desconcertadas ante quienes están tan seguros de su posición que en nada les mella adoptar hábitos plebeyos.

Tanto la imitación no deliberada de

las clases altas por las populares, como la imitación voluntaria, consciente y un tanto irónica de las clases bajas por las clases altas, muestra lo que pretende negar el populismo, la división de la sociedad en clases, y su consecuencia.

El arte y la cultura constituyen una expresión de la clase dominante; no puede existir una cultura de las clases subalternas totalmente original y autónoma, aunque éstas puedan agregar ciertos rasgos enriquecedores.

Crítica de la conciencia colectiva

El tema del volk nos lleva al problema sociológico de la “conciencia colectiva”, pero, a su vez, no puede hablarse de conciencia colectiva y conciencia individual sin un supuesto lógico y ontológico.

El ser óntico, del que trata la sociología, no puede dejar de remitirse al ser en general; la sociología no puede, por lo tanto, dejar de tener una

base filosófica.

Las teorías holistas, globalistas, totalistas —culturalismo, estructuralismo o gestalt, entre otras— hipostasian la totalidad: el todo no es la suma de las partes sino más que éstas y algo distinto. Esta aseveración no siempre es válida. A veces, el todo no es nada mas que la suma de las partes; otras, el todo es menos que las partes. En todos los casos, el todo no es nada sin las partes. La relación del todo y las partes es dialéctica, hay independencia y dependencia relativas de las partes con respecto al todo y viceversa. Si el todo no dependiera de las partes, es decir si fuera un ente autónomo —como

pretenden los holistas— se convertiría como tal en una parte opuesta a las demás partes. A su vez, si las partes vinculadas entre sí no conformaran un todo, cada una de las partes se constituiría en un todo, autosuficiente en sí mismo, como ocurre en las teorías del individualismo atomista.

El globalismo populista concibe al pueblo como al todo, y al individuo como la parte, y ve al pueblo-todo como una unidad homogénea sin discontinuidades ni divisiones. Absolutiza los elementos armónicos y desconoce las contradicciones, las disidencias, o las ve como un peligro de disolución. Es una visión conservadora

porque acentúa el equilibrio interno, la subordinación de las partes al todo; opta por el orden contra la oposición, por la estabilidad contra el cambio.

Es una abstracción y una generalización abusiva tratar de encontrar una unidad monolítica entre los miembros de una comunidad; ésta se disgrega en distintos componentes con características propias: clases altas, bajas y medias, varones y mujeres, jóvenes y adultos, habitantes de una gran ciudad, de una aldea o del campo, adherentes a posiciones políticas opuestas y aun apolíticos, trabajadores intelectuales y manuales. Finalmente, cada individuo, con su temperamento,

sus hábitos, sus gustos, sus neurosis, vive la comunidad de una manera sutil, secreta e imperceptiblemente propia. No pueden negarse las creencias compartidas, el contagio, la influencia recíproca de quienes participan de una misma comunidad, pero no todos los individuos influyen sobre todos; las cadenas de influencias se rompen en algún eslabón porque cada uno pertenece a determinados grupos, se mueve en determinados ámbitos, y carece de todo contacto con otros. Cada uno se encuentra en varadas relaciones con otro, puede cambiarlas, y su lealtad con algunos puede entrar en conflicto con otros.

Si la conciencia individual no se reduce a sí misma pues su contenido son representaciones, tendencias, afectos, evocaciones, pensamientos, que no surgen de la naturaleza biológica ni del aparato psíquico del individuo sino que vienen de la relación con otros individuos de la vida en sociedad, a la vez ese contenido social no tiene otro modo de manifestarse sino a través de la conciencia individual.

La conciencia colectiva no existe ni ontológica ni orgánicamente. El “pueblo” —una de las tantas formas que adopta la conciencia colectiva— no tiene las características de una persona, carece de órganos de los sentidos, de

mente; no puede, por lo tanto, emitir sentimientos, pensamientos, ni voliciones; éstas son propiedades del individuo.

Por eso no puede hablarse de responsabilidad colectiva, ni en el sentido positivo de virtudes de un pueblo ni en el negativo de culpabilidad.

Los populistas suelen tratar de mostrar la existencia empírica del “Pueblo” encarnándolo en el fenómeno de las muchedumbres, en la multitud congregada en una manifestación política, en un tumulto callejero, en un acto de protesta o en un estallido social. Pero la multitud no abarca todo el pueblo, sino sólo a una parte.

Muchedumbres igualmente numerosas se reúnen en la plaza pública para manifestar por causas diametralmente opuestas. Las muchedumbres, por otra parte, no tienen voluntad propia. Son siempre individuos fuera de ella o en sus propias filas los que le infunden la decisión. Además, la muchedumbre es efímera, se hace tan pronto como se deshace, las pasiones de los grandes estallidos sociales se enfrían; no bien la multitud se dispersa, cada uno de los integrantes vuelve a encerrarse en sí mismo, retorna a su vida privada. Sartre, en *Crítica de la razón dialéctica*, 1960, ha mostrado el carácter huidizo de los grupos amenazados con caer siempre en

la “serialidad” indiferente, inerte, pasiva.[166](#)

Esto no significa negar el hecho de que cuando el individuo forma parte de la muchedumbre modifica su comportamiento como consecuencia del contagio, de la imitación, del contacto con quienes lo rodean, de la influencia mutua, de las acciones recíprocas, del clima excitado en que está viviendo. También existen grupos humanos más estables y duraderos —los partidos, los clubes, las sectas, los lugares de trabajo — cuyos miembros tienden a tener rasgos similares. En tanto el individuo forma parte de un grupo tiene comportamientos que pueden llamarse

colectivos, pero éstos no son sino la combinación de los componentes de los individuos que interactúan; el grupo no tiene una conciencia colectiva per se.

Existen, del mismo modo, entidades abstractas como el lenguaje, el derecho, el poder político, las normas éticas, las creencias, los estilos artísticos, que trascienden al individuo sin que por ello tampoco deba recurrirse a una entidad supraindividual como “conciencia colectiva” o “alma del pueblo”. La realidad humana no se explica en última instancia por entidades supraindividuales como el Pueblo, Dios, la Providencia, el Destino, la Naturaleza, la Historia, la Sociedad, las

Elites, el Estado-Nación, ni tampoco por los grandes hombres o por el individuo aislado, atómico, robinsoniano. Entre los extremos del nominalismo y del holismo hay otra alternativa.

No hay sociedades que no estén compuestas por individuos, pero no hay individuos que no estén en contacto con otros que no vivan en sociedad. Entre el individuo y la sociedad no se da una relación exterior de causa y efecto; existe una multiplicidad de individuos que interactúan entre sí, que se influyen recíprocamente, y de esa complicada red de relaciones y acciones entre los individuos sale un resultado general que se cosifica, se sustancializa, y aparenta

ser una entidad supraindividual independiente de los mismos individuos que la crearon. Una concepción de las relaciones entre el individuo y la sociedad de estas características la encontramos en Georg Simmel — Sociología, 1902¹⁶⁷— quien, contrariamente a los holistas, define la unidad como el resultado de la acción recíproca de sus elementos.

También lo encontramos en Max Weber, Economía y sociedad, 1922, según el cual las formaciones sociales no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales.

En cierto modo, ésta es igualmente

la posición de Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, quien niega todo tipo de conciencia colectiva al grupo social y señala que su unidad reside sólo en la praxis y en el propósito común interiorizado por cada uno de sus miembros individuales.

Todas estas interpretaciones — aunque en el caso de Simmel y de Weber ellos lo nieguen— tienen sus antecedentes en la dialéctica de Marx, a quien erróneamente, tanto sus seguidores como sus adversarios suelen ubicar en la corriente holista. Hay numerosos textos de Marx en *Manuscritos económico-filosóficos*, 1844, en *La cuestión judía*, 1845, en *Ideología*

alemana, 1845, donde muestra que la realidad humana está constituida por el “*individuo real, particular*”, “los individuos humanos vivientes”. En Ideología alemana, Marx y Engels niegan la existencia de una conciencia colectiva por encima de las conciencias de los hombres:

“La conciencia no puede jamás ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres y su verdadero proceso vital”.¹⁶⁸ Contra la falsa contraposición entre sociedad e individuo, Marx advertía en Manuscritos económico-filosóficos: *“Es necesario, sobre todo evitar la definición de la ‘sociedad’ una vez más, como una abstracción que*

confronta al individuo".[169](#) Atacando a Proudhon, Marx lo acusaba de que *"personifica la sociedad, hace de ella una sociedad persona, sociedad que no es lo mismo que la sociedad integrada por personas, puesto que posee leyes particulares las cuales no tienen nada en común con las personas de que se compone la sociedad"*.[170](#) Engels, con su claridad didáctica, logró sintetizar en dos párrafos esquemáticos pero certexos de Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, 1888, y en la carta a J. Bloch del 21 de setiembre de 1890[171](#), lo que puede llamarse una teoría marxista de la interacción de los individuos. El acontecimiento histórico

deriva, según Engels, de los conflictos, colisiones y múltiples influencias provocadas por los actos individuales, por los muchos fines conscientemente perseguidos, por las numerosas voluntades proyectadas en diversas direcciones, por los innumerables paralelogramos de fuerzas que se entrecruzan y contradicen unos con otros y cuya resultante es algo que nadie quería pues lo que desea cada individuo es obstaculizado por el otro.

El Marx maduro, el de los Grundrisse, 1857 - 1858, vuelve sobre la teoría interaccionista. El producto social, que parece como algo ajeno deriva del “éstar recíprocamente

relacionados” de los individuos; la totalidad del proceso es *“el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes”*.[172](#)

La negación de una conciencia colectiva es importante para el ulterior desarrollo del marxismo, que se basa precisamente en una forma de conciencia colectiva que sería la “conciencia de clase del proletariado”, admitida acríticamente por casi todos los marxistas con excepción, tal vez, de Kautsky, y nada menos que del propio Lenin. Karl Kautsky en una serie de artículos en el periódico *Neue Zeit* (Nuevos tiempos), afirmaba que el socialismo es una teoría filosófica,

histórica y económica, que requiere un profundo conocimiento científico, y por lo tanto no puede surgir espontáneamente del proletariado en su conjunto sino de la mente de algunos miembros aislados del sector de los intelectuales burgueses, y la conciencia socialista es algo que le ha sido aportado desde afuera a la clase trabajadora.

Esta teoría es retomada por Lenin en el folleto *¿Qué hacer?*, 1902^{[173](#)}. No nos importan aquellas derivaciones políticas que tanto Kautsky como Lenin extraen de esta aseveración, es decir, el reemplazo de la clase trabajadora por el partido burocratizado en el primer caso, por la

secta de vanguardia y la autoridad del jefe en el segundo. Lo que nos interesa señalar es cómo tanto Lenin como Kautsky, siguiendo en esto a Marx y a Engels, niegan la existencia de algo así como una “conciencia colectiva” del proletariado. Trotsky en cambio es más ambiguo y cae por momentos en una concepción organicista de la clase al atribuirle cualidades como “el instinto” subjetivo y espontáneo.

Los marxistas-leninistas de la segunda mitad del siglo XX olvidaron esta concepción interaccionista de los clásicos y cayeron en versiones holistas, hipostasiando ya la “sociedad”, ya la “clase”, ya el “pueblo” de los cuales el

individuo no sería sino un mero producto.

Esto no significaría, como suponían los “izquierdistas”, un correctivo al sustituisimo elitista y vanguardista, y su reemplazo por la acción de masas, ya que al fin, esa supuesta “conciencia colectiva” debe necesariamente ser representada por alguna conciencia individual.

Aun aquellos sinceros intelectuales heterodoxos como el Lukacs de Historia y conciencia de clases, o Gramsci, terminaron encarnando lo “colectivo”, que no podían encontrar por ninguna parte, en una individualidad concreta: el líder del partido, o el Príncipe

maquiavélico. Durante el auge del tercer mundo, cuando las izquierdas fueran corrompidas por el populismo, la conciencia individual del intelectual, a quienes Kautsky y Lenin hacían jugar un papel imprescindible, fue, por el contrario, despreciada. Franz Fanon, ídolo de las izquierdas en los años sesenta, afirmaba que el individuo y la riqueza del pensamiento constituían una falsedad impuesta por el colonialismo, de la que era necesario liberarse, sumergiéndose en el pueblo.[174](#)

Ya vimos la posición similar que Mao Tsé-tung tenía acerca del individuo y sobre todo del intelectual.

Pueblo o clase social

El culto del Pueblo implica la rehabilitación de lo irracional, de los instintos inconscientes, de lo telúrico, de la tradición, de los prejuicios ancestrales, que por el mero hecho de estar arraigados son inmunes a la crítica de la razón. Por eso los populistas suelen presentar como modelo de Volkgeist a los pueblos primitivos, cerrados sobre sí mismos, donde la conciencia colectiva parece más real porque el individuo no ha podido

desprenderse de la familia, de la tribu, del clan. Sin embargo, tampoco allí es una realidad, ya que es el jefe de la tribu o el brujo, un individuo al fin, quien piensa por todos, quien decide por todos. Aun en las comunidades más cerradas existen peleas entre las familias, entre los vecinos de las aldeas cercanas.

El alma del pueblo, que pretende imponerse de abajo hacia arriba, se impone, por el contrario, de arriba abajo. Durkheim, equivocadamente acusado de convertir a la conciencia colectiva en un ídolo, supo ver, en *Las formas elementales de la religiosidad*, cómo en ciertas sociedades primitivas el

luto y los lamentos expresados en las ceremonias fúnebres no son un impulso natural de la sensibilidad sino un deber y una costumbre impuesta, independiente del estado afectivo de los individuos, y que se cumple porque se halla sancionada con penalidades míticas o reales.

El nebuloso concepto de “pueblo” en sociedades simples tiene siempre como contrapartida al individuo que ejerce la autoridad.

En las sociedades modernas el pueblo desaparece en una diversificación de estratos sociales intermedios con límites imprecisos, entre los cuales se establecen alianzas

inestables, mediaciones cambiantes y conflictos variados.

Para que haya movimiento, desarrollo histórico, debe haber atracción y repulsión, armonía y conflicto, asociación y competencia, coincidencia y disenso, amistad y rivalidad, amor y odio. Un grupo absolutamente compacto, homogéneo, integrado y centrípeto sería estático, inmóvil. Sólo los sistemas totalitarios intentan recrear artificialmente al Pueblo para borrar la variedad y pluralidad que implica la sociedad civil, y para negar la contradicción entre las clases sociales.

Una vez más debemos recurrir a los

románticos alemanes y al viejo Herder como precursores ideológicos del totalitarismo contemporáneo.

Herder decía: *“Existe una sola clase, el volk, que no debe confundirse con el populacho, y el Rey pertenece a esa clase igual que el labriego”*.

El pueblo significa, precisamente, la negación de la existencia de clases sociales, la transformación de la lucha de clases en la lucha del pueblo contra el enemigo exterior. Los pensadores protofascistas contrapusieron la idea de pueblo a la de proletariado. Hans Freyer, en *La revolución desde la derecha*, 1931, opone el reformismo del proletariado a la revolución de derecha,

cuyo portador es el pueblo, y por tal entiende: “Lo que no es la sociedad, no es la clase, no es el interés, ni por tanto susceptible de transacciones, sino algo insondablemente revolucionario”. El pueblo, para Freyer, es “*una nueva formación con su propia voluntad, y sus propios derechos (...) la contraposición de la sociedad industrial*”. Para Spengler, Prusianismo y socialismo, el obrero, y del mismo modo el burgués, no eran categorías económicas y sociales sino rasgos espirituales de las caracterologías nacionales. Así, el francés tipo es un “buen burgués”, en tanto que “*Cada alemán verdadero es un obrero. Es su*

estilo de vida”. [175](#)

Ernst Jünger, protonazi de izquierda, repetirá estos conceptos en su texto clásico *Der Arbeiter*, 1932. El concepto de “obrero” está despojado para Jünger de toda connotación económica y clasista, representa en la cultura moderna la vida elemental opuesta a la artificiosidad burguesa. Jünger opone un “paisaje de talleres” al mundo burgués, al que califica de “museo”. Heidegger, que compartía con Jünger estas ideas, había organizado un seminario sobre el libro de éste, pero el curso fue interdicto pues ambos estaban demasiado ligados con el ala izquierda, jacobino-plebeya, del nacionalsocialismo, que por ese

entonces estaba siendo aniquilada — Noche de los cuchillos largos— siguiendo una ley irresistible de todo movimiento fascista: no bien se estabiliza en el poder, liquidar su ala izquierda.

En el Discurso de la Universidad de Friburgo del 1º de febrero de 1934, que se considera su manifiesto nazi, Heidegger expone sus teorías sobre el obrero. El “trabajo” no es para Heidegger sólo la suerte de las “clases inferiores”, es algo espiritual y creador. El “obrero” no es, como quiere el marxismo, tan sólo objeto de explotación, no es la clase de los desheredados que se moviliza por la

lucha universal de clases. El trabajo no es ya sólo producción de bienes para otros, no es la ocasión y el medio para ganar el salario. Por el contrario:

“El trabajo es para nosotros el título de todo hacer, y de todo hacer regulado, donde los particulares, los grupos y los estados asumen la responsabilidad y están por eso mismo al servicio del pueblo. Hay trabajo solamente y sobre todo donde la libre fuerza de decisión y de resistencia de los hombres se impone, por el cumplimiento, una voluntad y una tarea. Por eso el trabajo en cuanto trabajo es espiritual”.[176](#)

Este concepto del trabajo y del

obrero (Arbeiter) de Jünger permitió a Goering, en un discurso a los obreros de la fábrica Krupp, de Essen, proclamar que: “Herr Krupp no es otra cosa que el tipo mismo del obrero, del Arbeiter”. La línea del pensamiento alemán es coherente: desde el Rey como Pueblo de Herder hasta el Gran Capitalista como Obrero de Jünger, Heidegger y Goering.

El nazismo, como toda forma de totalitarismo, tiene un aspecto populista —en eso difiere del autoritarismo tradicional, que sólo busca obediencia— ; su peculiaridad histórica reside en querer el consenso de las masas. El líder totalitario no sólo debe ser temido sino además amado. El Pueblo es el

pretexto para la dominación de la elite en el poder. El Pueblo sería una fuente de sabiduría y el grupo dominante el oráculo capacitado para captar e interpretar sus mensajes.

Pero precisamente porque el “Alma del Pueblo” no existe como una unidad orgánica, los regímenes totalitarios necesitan crear su función por medio del aparato de terror y de propaganda omnipresente.

Puesto que el sistema totalitario se considera la expresión misma del Pueblo, la explicitación de su ser ontológico, toda oposición, toda crítica no puede ser sino error o perversión. El disidente, que preferentemente debería

ser un extranjero o pertenecer a una minoría étnica, es un enemigo del pueblo, un traidor al Pueblo. El Pueblo, que supuestamente es la mayoría, tiene el derecho a destruir a estas minorías que son el anti-Pueblo, la escoria de la Tierra. La concepción totalitaria del Pueblo está ligada a una curiosa dialéctica¹⁷⁷ —, que la lleva a proclamar la unidad indisoluble, compacta, homogénea, pétrea, pero que sólo puede darse sobre el supuesto de un pueblo dividido. La identidad absoluta sólo puede lograrse por contraposición al otro, al enemigo; necesita, por lo tanto, de una fracción de la sociedad que permanezca fuera de la supuesta unidad,

destinada a la marginalidad, a la ilegitimidad. Paradójicamente, en tanto acusa al enemigo de divisionismo, el totalitarismo practica una división social llevada hasta el paroxismo.

Una concepción democrática del pueblo no postula la unidad sino, por el contrario, acepta la división, las contradicciones, la pluralidad, pero la división no es absoluta, como en el totalitarismo, hay un terreno común, la aceptación concertada de las reglas del juego democrático, la posibilidad de la discusión, la tolerancia a través del disenso.

Para el totalitarismo la individualidad misma es un elemento de

disolución, un germen de anarquía que corroe la unidad, la uniformidad, la unanimidad; por lo tanto, debe ser abolida, y disuelta en el alma colectiva. El culto totalitario del Pueblo lleva inevitablemente a la supresión de la diversidad, la multiplicidad, la heterogeneidad, la división, la variedad. De ahí que no sólo se persiga el pluralismo político, la libertad de pensamiento, de prensa, de reunión, de asociación, de investigación, sino que con la misma saña se reprimen los aspectos más íntimos de la vida cotidiana, los gustos, las costumbres, las modas, las diversiones, las lecturas, los espectáculos, la circulación por las

calles cuya índole de privacidad contradice el carácter público que deben tener en una sociedad totalitaria las actividades, cualesquiera que sean. El culto del Pueblo es la otra fachada del régimen de partido único, mejor aun del movimientismo, ya que el partido significa parte, y por lo tanto, voluntades parciales; sólo el movimiento expresa la unanimidad. Pero como aun en el movimiento pueden surgir divisiones, fracciones, sectores, tendencias, es preciso que éste, a su vez, se subordine al liderazgo carismático, la dictadura unipersonal. Por eso, la otra cara del culto al Pueblo es el culto del Gran Hombre, que también es una constante

del pensamiento romántico: Carlyle, y los alemanes Fichte, Nietzsche, Wagner, Stephan George y Treitschke. Como dice Claude Lefort, la imagen del Pueblo-Uno se combina con la del Poder-Uno pues el Pueblo-Uno no puede ser figurado y enunciado sino por un Gran Otro.¹⁷⁸ En la dialéctica individualidad-colectividad, cuando se niega uno de los opuestos —los individuos—, el otro —la colectividad— termina por convertirse en aquello mismo que niega, en el individuo único y absoluto.

Al totalitarismo le sería difícil mantenerse en el poder si no existiera lo que Wilhelm Reich llama “el deseo de fascismo de las masas”,¹⁷⁹ cuyas

motivaciones son variadas: necesidad masoquista de sufrir servidumbre, evasión de la responsabilidad de las propias acciones, sentimiento de impotencia compensado por la apariencia de potencia que da la adhesión al régimen, miedo al desamparo y a la soledad que es la otra faz de la libertad. Las masas suelen sentirse efectivamente ligadas a sus opresores y defienden calurosamente la opresión, en tanto ni siquiera se dan cuenta de que se trata de opresión.

No les gusta que les digan que las engañan, porque ese engaño es un consuelo, y prefieren la veneración de los populistas a la dura crítica de

quienes intentan ayudarlas a volverse conscientes de sí mismas, y a descubrir sus propios intereses.

Pero la experiencia de los totalitarismos ha mostrado que no todos sienten necesidad de ese turbio vértigo de renunciar a sí mismos.

La división, los antagonismos, se mantienen siempre latentes bajo la unidad aparente. La individualidad nunca desaparece del todo, a excepción de algunos momentos de delirio colectivo, de éxtasis emocional, que no duran demasiado. Como lo ha probado el stalinismo, la experiencia totalitaria más larga y profunda, la unanimidad, la identidad absoluta, la fusión mística de

las conciencias en una sola es imposible de imponer. El ideal totalitario es una utopía porque la realidad humana es esencialmente escindida, conflictiva, contradictoria, se encarna en una multiplicidad de individuos y de grupos, con una variedad de características imposibles de integrar; el sólido bloque monolítico de la unidad se disgrega en una multiplicidad polifacética.

La misma justificación de los líderes totalitarios es usada por los manipuladores de los medios de comunicación masivos en los capitalismos democráticos. También éstos se consideran sólo intérpretes del Pueblo, dicen transmitir sólo lo que

quiere el Pueblo, lo que éste les exige. Pero ese Pueblo sólo quiere, a su vez, lo que le dan porque es la única posibilidad que tiene, porque se ha acostumbrado a ello, porque se lo ha educado para que no quiera otra cosa.

Como decía el magnate periodístico Hearst, visto a través de Orson Welles: “Al público le tenemos que enseñar nosotros lo que le debe gustar”. El gusto y la sensibilidad popular no surgen de una personalidad libre y autónoma que no ha podido formarse, es una respuesta a distintos estímulos, entre ellos los medios de comunicación.

A los manipuladores del comercio y la publicidad se les suma esa rara

especie que es el intelectual populista, un intelectual que se niega a sí mismo para identificarse con un Pueblo “ignorante pero sano”. Ya Gramsci, antes aún del apogeo del populismo del que en alguna medida fue uno de los responsables teóricos, advertía no obstante: *“La aproximación al pueblo significaría, por consiguiente, una continuación del pensamiento burgués que no quiere perder su hegemonía sobre las clases populares”*.^{[180](#)}

El populista desautoriza cualquier crítica a actitudes o manifestaciones populares atribuyéndola a *“falta de sensibilidad popular”*.

El pueblo es una especie de orden

exclusivo depositario de valores inefables, de esencias ocultas, que no pueden captarse por el entendimiento sino por un misterioso instinto, una cualidad del alma que le es otorgada a unos y negada a otros, por una suerte de predestinación orgánica innata y que, por lo tanto, no se puede adquirir, es en fin una forma larvada de superioridad racial. El poeta eslavófilo Titchev declaraba en unos versos de 1866 que era imposible comprender al pueblo ruso con la inteligencia, sólo era posible creer en él. Para Spengler la diferencia entre un pueblo y otro es un aroma que no se revela sino al gusto más delicado, no existe sino para el sentimiento que lo

percibe al primer golpe de vista pero es inaccesible al sabio que quiere medirlo y pesarlo.

El concepto de Pueblo puede ser confundido con el de “masas” en el sentido elogioso de la izquierda populista —“la historia no la hacen los hombres sino las masas”—, o en el despectivo de los conservadores que hablan de “sociedad de masas”, o del “hombre masa”. Es evidente que algunos de los rasgos ideológicos del concepto de volk pueden encontrarse en las masas, en los movimientos de masas —tanto bajo el signo fascista como izquierdista— de las grandes sociedades urbanas modernas. No

obstante, los populistas que hablan de Pueblo tienen buen cuidado de diferenciarlo de las clases; en cambio, tanto las izquierdas como los conservadores cuando hablan de masas las confunden con el concepto clásico de clase social. Masa sería la clase popular, los trabajadores, el proletariado. Algunos, como Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*, 1930, establecen no obstante un matiz, y previenen que la masa no es el obrero sino el “hombre medio”.

Las masas no pertenecen a ninguna clase, más bien podrían definirse como desclasadas, constituyen un resumidero de todas, o como dice Marx son “*hez*,

desecho y escoria de todas las clases". La primera descripción que se haya hecho de las masas en la sociedad moderna es la de Marx en *El 18 brumario*, cuando se refiere a los sectores informes que llevaron a Luis Napoleón al poder. Las masas tampoco son sinónimo de lumpen —entendiendo por tal rufianes, prostitutas, vagabundos, ladrones, traficantes de drogas, aunque éstos también formen en las huestes de la masa—. Algunos componentes de las masas pueden ser nobles provenientes de monarquías destronadas, burgueses en bancarrota, parientes pobres de los ricos, nuevos ricos todavía inseguros de su posición, pequeños y medianos

industriales resentidos con la gran industria, campesinos atemorizados por el avance de la urbanización, antigua clase media cuyas ocupaciones han perdido el prestigio de antaño, jóvenes estudiantes apasionados y dispuestos a dar su vida por cualquier causa, comerciantes sin clientes, actores sin contrato, pintores sin marchand, escritores fracasados, aventureros con equívocos medios de vida, obreros y oficinistas desocupados. Aquí se cumpliría pues una de las características del Volk donde se mezcla el rey con el labriego, el empresario con el obrero. El resentimiento por el orden establecido sería lo que uniría a seres

tan dispares entre sí. Pero precisamente esta enumeración que hemos hecho de los componentes de las masas parece contradecir el concepto globalista, totalista del volk, ya que estas masas están compuestas por individuos marginales, aislados, atomizados, no integrados a ningún grupo social, partido político, sindicato, lugar de trabajo fijo, a veces aun sin grupo familiar.

Porque estos individuos están desintegrados es que resulta más fácil integrarlos en un movimiento de masas globalista, totalitario. La variedad de los grupos a que pertenece un individuo es una de las fuerzas que éste tiene para defender su autonomía frente a los ata

ques del Estado totalitario. La ausencia de estas agrupaciones intermedias facilita la característica de todo sistema totalitario, la relación directa entre el líder carismático y la masa.¹⁸¹ Además el individuo aislado, atormentado por su falta de identidad, por el débil sentimiento de continuidad y mismidad de su yo, por la incompleta organización de su personalidad, incapaz de reconocerse sí mismo, de saber quién es ni qué quiere, mediante un confuso e indefinido yo, trata de encontrar una relativa estabilidad identificándose con la comunidad ilusoria que le brinda el totalitarismo. Su falta de adhesión a objetos cercanos, su carencia de

relaciones próximas, lo llevan a buscar satisfacción en símbolos lejanos o en la lealtad al líder. El poder entusiasmarse por algo, el uso de insignias, los gritos a coro, el poseer una característica supuestamente propia, es una compensación para aquel a quien nada pertenece efectivamente, y cuya vida, tanto en el plano individual como social, es un vacío.

Las masas son, por lo tanto, proclives al totalitarismo, pero éste no puede definirse como el poder de las masas. Hay una corriente conservadora, elitista, de crítica de las masas que tiene una larga tradición a partir de Carlyle, Nietzsche, Renan, Burkhard, Le Bon y

llega a nuestros días con Ortega y Gasset, T. S. Eliot, Jaspers, y en algún momento Mannheim. Estos explican los fenómenos colectivos más irracionales, entre éstos el totalitarismo, como producto de la ampliación de la democracia, de la socialización, del aumento de igualdad social, de la educación colectiva, de las mayores oportunidades y participación otorgadas a las masas que provocaría el desequilibrio de las elites y la inevitable decadencia de la alta cultura sólo posible en minorías restringidas. Los regímenes populistas y aun totalitarios serían sociedades igualitarias, auténticos gobiernos de

masas, democracias ilimitadas, “hiperdemocracia” según Ortega, de lo cual deducen que la igualdad y la libertad son incompatibles. A esta interpretación hay que responder que los totalitarismos, tanto bajo su forma fascista o stalinista, con todas sus variantes populistas, no son de ningún modo gobierno de masas sino de elites no tradicionales, de antielites que no encuentran otro modo de acceder al poder y suceder a la elite establecida que mediante el apoyo y la movilización de las masas. No hay régimen totalitario posible sin una elite carente de legitimidad, que aspire al poder total, sin escrúpulos y sin compromiso con el

orden social vigente, como para permitirse provocar estallidos sociales, actos de violencia, terrorismo de Estado. Tampoco son regímenes igualitarios, sino todo lo contrario, la elite dirigente es una verdadera oligarquía —los jerarcas nazis, la Nomenclatura soviética— autoelegida, a la que no es posible sustituir ni controlar, y que goza de privilegios inaccesibles al resto de la sociedad. En cuanto a la pérdida de la libertad en los regímenes totalitarios, la causa no reside en las masas, sino en la manipulación y movilización de las mismas por los aparatos de propaganda y el control de la vida privada, que de ningún modo

está en manos de ellas, sino de los funcionarios de la elite dirigente, y cuyo objetivo es precisamente mantenerlas sumisas, obedientes y espiritualmente vacías. Por otra parte, a aquellos que acusan a la sociedad de masas de llevar a un gobierno de populacho dominado por tiranos, habrá que recordarles que los intelectuales más sofisticados han apoyado a los movimientos totalitarios: Heidegger al nazismo, Ezra Pound y Pirandello al fascismo, la mayor parte de los intelectuales progresistas de Occidente de los años '30 y '40 al stalinismo, los estructuralistas al maoísmo.

Debemos admitir que, tampoco en

las democracias burguesas, las masas están en el poder ni tienen posibilidad de acceder al mismo.

A través de la manipulación de la industria y el comercio, a través de los medios de comunicación —el hit, el ranking y el marketing— se tiende también, como en la sociedad totalitaria, a unificarlas para ofrecerles el mismo producto. Aun admitiendo esas desventajas en las sociedades pluralistas, la mayor variedad de estímulos favorece el desarrollo de individuos independientes y diferenciados.

Tanto los elitistas contrarios a las masas, como los populistas que las

adoran coinciden en una concepción organicista, globalista de Pueblo, le otorgan a éste un carácter de organismo natural, como una planta, o un ser viviente, con cualidades innatas, negativas en un caso, positivas en otro, pero inmutables y eternas, en tanto no serían productos de sus condiciones sociales, políticas y económicas. Tanto quienes execran al Pueblo como quienes lo adoran, tratan de mantenerlo tal cual es, unos para excluirlo de la sociedad con el pretexto de sus graves falencias, que se consideran insuperables, los otros para gobernar la sociedad amparándose en su nombre y fomentando con ella sus peores defectos disfrazados

de virtudes.

VI

Nacionalismos

El término *volk*, como ya se ha dicho, significa indistintamente pueblo y nación. Era por lo tanto inevitable que los románticos alemanes y los contrarrevolucionarios franceses del siglo XIX, primeros teóricos del concepto organicista de pueblo, fueran al mismo tiempo los primeros nacionalistas. Una vez más debe comenzarse con Herder, quien antes que

nadie habló de “espíritu nacional” y de “fisiología del grupo nacional”. Para Herder *“cada nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera su centro de gravedad”*¹⁸². Según Novalis la idea de Estado nacional debe penetrar más adentro en la vida de los individuos por la razón de que cuanto más vivientes y espirituales son sus miembros tanto más viviente y personal es el Estado.

Friederich Schlegel sostenía que el amor al espíritu nacional deviene en necesidad de reintegrar todos los ordenamientos en los cuales aquel espíritu se ha realizado en su historia. En Fichte se daba la identificación total

de pueblo y Estado: “El Estado es el espíritu del propio pueblo”. El individuo para Fichte sólo se elevaba a la conciencia real manifestándose como miembro de una comunidad, de un todo; de ahí nacía la nueva concepción de la nación como una realidad supraindividual y transpersonal que era a la vez una individualidad y una expresión de la divinidad. Adam Miller —Elementos del arte del Estado—, portavoz del romanticismo político, presentaba al Estado como un organismo donde todos los residuos contractualistas del ius-naturalismo quedaban eliminados. El Estado era “Un vasto individuo que comprende en sí a

todos los pequeños individuos” y la sociedad humana era “una única persona, móvil y completa”, una comunión “de la vida total interior y exterior de una nación, en un único todo, grande, enérgico, infinitamente móvil y viviente”.[183](#)

Los contrarrevolucionarios franceses —De Maistre y Bonald— también veían al Estado-nación como un organismo viviente. “Las naciones tienen un alma general y una verdadera unidad moral que las constituye en lo que son”[184](#), decía De Maistre. De ellos derivó luego el nacionalismo de Charles Maurras y de Maurice Barres, y también la escuela histórica en derecho. Contra

el racionalismo que hacía del derecho un principio innato, igualmente válido para todos los hombres y disciplinado por las puras leyes de la razón. Hugo Von Savigny contraponía la idea de un derecho como producción espontánea y orgánica de un espíritu nacional no distinto de las lenguas, las costumbres y otras instituciones nacionales.

Pero ¿en qué fundar la idea de nacionalidad? Siendo la lengua el principal vínculo de comunicación entre los hombres parecería que en ella debería encontrarse el vínculo de lo nacional. La fuente se halla otra vez en los románticos alemanes y en los contrarrevolucionarios franceses.

Herder se anticipa a Heidegger en identificar la lengua con el ser nacional: *“Hablamos palabras de los extranjeros, y estas palabras nos alejan poco a poco de nuestro propio modo de pensar”*. Consecuentemente y también adelantándose a Heidegger, proclama la intraducibilidad de las lenguas: “Cuando trato de hablar en una lengua extranjera apenas si tartamudeo con inmenso esfuerzo sus palabras, su espíritu se me escapa”. Herder declaraba además que la lengua francesa era inmoral, adecuada para el disimulo y la traición, en tanto que la lengua alemana sólo se prestaba para expresar la verdad. De Maistre y Bonald, por su parte, intentaron

relacionar el lenguaje de los pueblos con su carácter nacional y su destino histórico.

El criterio lingüístico para fundar la nacionalidad presenta serias dificultades. Ante todo, porque las lenguas no tienen un origen nacional, William Jones descubrió en el siglo XVIII que el griego, el latín, el gótico, el céltico y el sánscrito tienen un origen común. Un grupo de lenguas que se extiende por toda Europa y llega hasta la India en el que se incluye el castellano, el inglés, el francés, el alemán, el ruso, el italiano, el portugués, el griego, el armenio, el persa y varios dialectos hindúes tienen las mismas raíces

fundamentales, las mismas ideas gramaticales, como si se tratara de un solo tema con variaciones. No hay ninguna lengua homogénea que sea producto de un solo pueblo. Después de producida la diáspora del grupo de lenguas indoeuropeas, las diversas lenguas siguieron mezclándose como consecuencia de las relaciones recíprocas entre los pueblos.

Tanto el francés como el inglés se formaron, según el lingüista Noam Chomsky “recogiendo” palabras dispersas de todas las otras lenguas en ocasión de victorias o derrotas militares y políticas. Si suprimiéramos del castellano actual, por ejemplo, todas las

voces de procedencia anglosajona deberíamos renunciar a hablar de todo cuanto se refiere a ciencia y técnica y a hábitos de la vida contemporánea.

La inevitable traducción de vocablos extranjeros muestra que el idioma lejos de ser la manifestación de la “esencia nacional”, prueba más bien todo lo contrario, el carácter irresistiblemente universal de la cultura.

Por otra parte está el caso de pueblos que cambian su idioma a lo largo de la historia. Los normandos que se asentaron en el norte de Francia en los siglos IX y X olvidaron su idioma original y hablaron francés; otro tanto ocurrió en la conquista de Inglaterra y

de Sicilia en el siglo XI. Un caso muy característico es el de los judíos cuya unidad a lo largo de la diáspora es ejemplar, a pesar de que hablaron distintos idiomas: el hebreo, el arameo, el latín bajo el Imperio Romano, el árabe en la España mora, el sefardí, el idish y actualmente de nuevo el hebreo. Si un mismo pueblo habla distintas lenguas también se da el caso simétricamente opuesto de una misma lengua hablada por numerosos pueblos, el caso del castellano, el portugués, el inglés y el francés. Por otra parte, algunas naciones son bilingües o plurilingües como Suiza, Bélgica o Canadá. El caso más notorio es el de la

India, que carecía de idioma pues existían numerosos dialectos cada uno de los cuales no era entendido en la región vecina. Hoy todavía son reconocidas ciento setenta y nueve lenguas y quinientos cuarenta y cuatro dialectos. Paradójicamente fue el imperialismo el que logró la unificación nacional al imponer el idioma inglés. En el África negra la situación era aun más seria, ya que no existía sino un lenguaje oral; la cultura escrita fue impuesta por los países europeos colonialistas a tal punto que las naciones africanas descolonizadas no han tenido otro remedio que adoptar la lengua del pasado colonial a falta de una autóctona.

El monolingüismo de las más antiguas naciones tampoco es un hecho indiscutible. Si el holandés se considera hoy un idioma se debe tan sólo a que Holanda logró constituir un Estado propio; de otro modo el holandés sería apenas un dialecto del bajo alemán.

Las diferencias entre los diversos dialectos que existen en Alemania — entre el alemán del sur y los dialectos del bajo alemán— no son menores que las diferencias entre el alemán y el holandés. Casi nunca en la historia, la identidad lingüística existe antes de la consolidación de un Estado nacional y, por el contrario, existen identidades lingüísticas —la catalana o la vasca—

que no logran consolidarse en nación.

El idioma italiano fue en parte fijado por Dante quien, no obstante, era un internacionalista medieval, hostil a las tendencias del nacionalismo moderno. Sólo el idioma escrito, es decir un acto voluntario, culto y aun individual, hizo posible el entendimiento de los llamados italianos que anteriormente no eran sino napolitanos, sicilianos, genoveses, venecianos, calabreses, toscanos, quienes no se entendían entre sí. Un idioma nacional no es un hecho espontáneo, ni popular, ni colectivo, ni surgido de la tierra o la sangre, sino ante todo un hecho político: el predominio de una región sobre otra.

España es al respecto un ejemplo típico: hasta el siglo III antes de nuestra era, las lenguas que predominaban eran la íbera, la celtíbera, la vascuence. Al ser invadida la península por Roma, el idioma de los vencedores, el latín, se impuso sobre los otros. Luego será el castellano, una degeneración del latín, el que se impondrá sobre los demás dialectos. Si los Reyes Católicos hubieran tenido menos poder si la nobleza catalana, o los incipientes burgos catalanes, hubieran tenido algo más, la lengua nacional de España sería el catalán y el castellano hubiera quedado reducido a mero dialecto. Entonces, los nacionalistas españoles

exaltarían la lengua catalana como la expresión unívoca del ser nacional. Chomsky¹⁸⁵ reconoce que no existe superioridad de un “idioma” con respecto a un “dialecto” o a un “lenguaje nacional”. Un “idioma” no es un dialecto evolucionado, los dos son igualmente complejos y completos; la jerarquía que se establece entre el “idioma” y el “dialecto” surge únicamente de la política. Lo que llamamos vulgarmente lengua no es un fenómeno lingüístico sino un conjunto de nociones sociopolíticas.

Debemos concluir, pues, que la lengua común no es la causa de la nación sino, por el contrario, su

consecuencia. La relativa homogeneidad lingüística de que hoy gozan España e Italia fue el resultado de la cohesión, donde no faltó la violencia lisa y llana, que significó imponer por la fuerza el dialecto de una determinada región y reprimir los demás.

Cultura nacional

Si no podemos hablar de una lengua nacional, mucho menos podemos hacerlo de una cultura nacional, lo cual se daría sólo en una sociedad totalmente aislada. El nacionalismo literario y artístico que surgió con los románticos alemanes, con los hermanos Schlegel, tenía un carácter exclusivamente político, y ajeno a lo estético.

Los españoles del siglo XIX fueron también grandes ideólogos del nacionalismo cultural. Se hablaba de

“ciencia castiza”; su mayor representante fue Marcelino Menéndez y Pelayo, quien se refería al pensamiento español como *“cuerpo vivo por el cual circula la savia de esa entidad realísima e innegable aunque lograda por abstracción, que llamamos genio, índole o carácter nacional”*, Ciencia española, 1876.[186](#) Ese genio nacional se define biológicamente a través de la sangre, el suelo, la raza, el medio geográfico, las leyes de transmisión de la herencia. Notamos la similitud con las posiciones que años más tarde tendrán los nazis del Blut und Boden, si bien no es mero azar ya que ambos salen de una misma fuente, el Volkgeist de Herder. No

dejó de incurrir Menéndez, y Pelayo en serias contradicciones cuando, negando su propia teoría del “genio nacional”, intentaba explicar la diferencia entre los estilos y filosofías de Balmes y de Donoso Cortés sobre la base de la diferencia también “genial” entre las “razas” catalana y extremeña, naturalezas, según él, diversísimas y aun opuestas. Ganimet y Unamuno desarrollarán luego estas posiciones nacionalistas de Menéndez y Pelayo. Las literaturas no son autárquicas, se influyen y aun se imitan unas a las otras; la literatura griega viene de la asiática, la latina de la griega, la italiana de la latina. El viaje a Atenas de los romanos

de los tiempos de Augusto tenía el mismo carácter de rito cultural que el de los americanos a París. En la Edad Media los pueblos se copiaban unos de otros. Las canciones de gesta que se cantaban en toda Europa llegaban de la Francia del norte, la poesía trovadoresca se imitaba de Provenza. El estilo gótico, el renacentista, el romántico, el barroco y las diversas expresiones del arte moderno se extendieron por todas partes; no pertenecieron a ningún pueblo determinado. Shakespeare, poeta nacional inglés, se inspira en temas italianos, dinamarqueses y griegos. El alemán Holderlin, el francés Montaigne,

el inglés Shelley, y el francés Racine tomaron temas griegos, Borges sería un paradigma: en él se mezclaban la Kabala, Las mil y una noches, Kafka, Stevenson, De Quincey, Berkeley, el budismo, la literatura anglosajona primitiva, la Enciclopedia Británica. En el Martín Fierro, considerado el poema nacional de los argentinos, los proverbios supuestamente gauchos están extraídos por el informado José Hernández del Antiguo Testamento, de los Evangelios, del Corán, de Confucio y de Epicteto.

Las mismas conclusiones referidas a la literatura se pueden aplicar igualmente a la música. El alemán Bach

está influido por los italianos, Frescobaldi y Vivaldi, y por los clavecinistas franceses; el austríaco Mozart hace óperas con técnica y hasta lengua italiana. Lo mejor de la música española del siglo XVIII está en dos italianos, Scarlatti y Bocherini. El nacionalista noruego Grieg se inspira en el alemán Schumann, el nacionalista polaco Chopin en la música francesa, y la quintaesencia de la música francesa, Debussy, en el ruso Mussorgski. Estas consideraciones se pueden trasladar igualmente al folclore. Aquellos músicos cultos que dicen inspirarse en el folclore exageran los aportes del mismo: lo principal de sus obras está

dado por la propia personalidad musical del autor. Por ejemplo, tanto Franz Liszt como Bela Bartok decían inspirarse en el folclore húngaro; sin embargo la música de ambos carece de cualquier parecido.

Cuando Alberto Ginastera hace folclore es evidente la influencia de Stravinsky y Bartok. Ya vimos anteriormente cómo en todo el folclore argentino puede rastrearse la afiliación foránea, como el caso del cielito y el pericón en danzas de la campiña inglesa, la huella en la danza andaluza, el candombe negro en la contradanza europea.

Borges recordaba que las tonadas

criollas de la Provincia de Buenos Aires eran el tipo de música que había oído en Sicilia.¹⁸⁷ El tango rioplatense tiene raíces en la música popular italiana y española. Las coplas de El barberillo de Lavapiés, que pasa por ser lo más genuino del casticismo español, están notoriamente inspiradas en los cuplés de Les Brigandes de Offenbach, quien era el colmo del cosmopolitismo: un judío alemán que vivía en París.

Pero el nacionalismo cultural no sólo niega la validez de las influencias extranjeras en los autores locales, sino también la posibilidad de que los extranjeros puedan comprender la esencia de una literatura nacional que,

en última instancia, sería intraducible; hablan con desdén de una “inteligencia traductora”. Giovanni Papini decía que si no se había nacido en Florencia se era incapaz de comprender al Dante. El extremo de esta manera de pensar cae en el racismo, Menéndez y Pelayo excluía de lo que él llamaba “el genio español” a los escritores españoles judíos y árabes.[188](#) Según este criterio La Celestina no pertenecería a la literatura española. Charles Maurras sostenía que un judío francés no era capaz de comprender los versos de Racine. Hay destacados ejemplos que muestran la falsedad de tales aseveraciones: Calderón olvidado en su propio país,

fue rescatado por los románticos alemanes e ingleses; Schlegel lo tradujo al alemán y Schelley al inglés. Góngora, menospreciado por los españoles del siglo XIX, fue redescubierto por Paul Verlaine y por Rubén Darío. Uno de los más agudos analistas de la literatura española fue el alemán Karl Vossler. Otro tanto puede decirse de la pintura; nadie comprendió mejor la pintura italiana del Renacimiento que el lituano-norteamericano Bernard Berenson, o el húngaro Friederich Antal.

En pleno auge del nacionalismo alemán después de Jena, Goethe recomendaba en una antología de la poesía alemana para uso del pueblo la

inclusión de traducciones alemanas de poemas extranjeros. *“Como hombre, como ciudadano, el poeta amará a su patria —decía Goethe— pero la patria de su poder y de su acción poética es lo bueno, lo noble, lo bello, que no están ligados a ninguna región especial, a ningún país especial, que los tome y los forme ahí donde lo encuentre”* (Escrito sobre el arte).

Mientras leía una novela china, Goethe le comentaba a Eckermann que no le resultaba tan exótica como pudiera creerse; los chinos pensaban, obraban y sentían igual que los europeos, y el lector se encontraba a su altura. El ambiente de esta novela le recordaba a

su Hermann y Dorotea y a las novelas inglesas de Richardson¹⁸⁹, Goethe concluía que el concepto de literatura nacional ya no tenía sentido; la época de la literatura universal había comenzado y todos debían esforzarse por apresurar su advenimiento. La lectura de Goethe de una novela china en 1826 es equiparable a la traducción de Proust al chino en 1989; signos no sólo de la convergencia entre Oriente y Occidente, sino también de la falsedad de las teorías spenglerianas y estructuralistas sobre la incomunicabilidad de las culturas, y de las heideggerianas sobre la intraducibilidad de la literatura y el pensamiento.

Los nacionalistas suelen emplear para denunciar el imperialismo cultural el término aculturación, extraído de la antropología, que designa la imposición de una cultura dominante sobre otra, despojándola de su propio contenido y sustituyéndola por la extranjera.

Pero más que de aculturación debe hablarse de relaciones interculturales, proceso que se verifica cuando se encuentran dos culturas diversas y hay traslación de elementos entre una y otra, fusión que, contrariamente a lo que sostienen los nacionalistas, es enriquecedora para cada cultura. André Gide, en una crítica a *Los desarraigados* de Maurice Barrés, sostenía que el

arraigo, lejos de ser la condición de la fuerza del individuo o de las plantas, perjudica su desarrollo. Con el catálogo de un cultivador en su mano, Gide demostraba que cuantas más veces es “trasplantado” un álamo blanco en su juventud, más probabilidad tiene de hacerse vigoroso.[190](#) Más lamentable que la exaltación de la cultura nacional por la derecha es la realizada por las supuestas izquierdas que la convierten en un arma de batalla contra el imperialismo, contra el capital foráneo. Nada más lejos de esa manera de pensar que Marx y Engels, quienes en el Manifiesto Comunista proclamaban: “La estrechez del espíritu nacional, el

exclusivismo nacional devienen cada vez más imposibles, y de las numerosas literaturas nacionales y locales surge la literatura universal”.

Ninguna nación, ni la más antigua, puede jactarse de originalidad, de autarquía. Incluso la más independiente como Gran Bretaña fue un producto de fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales foráneos: la religión cristiana común a todo Occidente, el feudalismo francés y escandinavo, el renacimiento y el humanismo italianos, la reforma religiosa que parte de Alemania y Suiza, el capitalismo, en fin, fenómeno que surge de las ciudades italianas y que

comparte con los Países Bajos,
Alemania y Francia.

El fatalismo telúrico

Le lengua y la cultura, como hemos visto, no son criterios apropiados para definir la nacionalidad. ¿Lo será entonces la tierra, el paisaje común? Friederich Ratzel —Antropogeografía (1891) y Geografía política (1897)— llegó al fatalismo geográfico: “En esa poderosa acción del suelo hay algo misterioso que no deja de angustiar al espíritu, porque la aparente libertad del hombre parece estar aniquilada”. *“El suelo regula los destinos de los pueblos*

con ciega brutalidad. Un pueblo debe vivir sobre el suelo que le ha tocado en suerte, debe morir allí, debe sufrir su ley". Esta teoría determinista fue cuestionada por el historiador y a la vez geógrafo Paul Vidal de la Blanche y luego por Lucien Febvre en *La tierra y la evolución de la humanidad*. La influencia de la tierra sobre el hombre sólo existe en la medida en que el hombre influye a su vez sobre la tierra. El paisaje condiciona al hombre pero no lo determina, lo guía hacia un modo de vida pero no lo arrastra inexorablemente. Más que de dependencia debe hablarse de interacción de recíproco

acondicionamiento.

La naturaleza, dice Vidal de la Blanche, ofrece posibilidades entre las que el hombre puede elegir y corresponde a la historia evaluar las elecciones hechas por el hombre en la explotación de la naturaleza y el éxito logrado. Muchos paisajes que se tienen por muy naturales son en mayor grado obra del hombre más que de la propia naturaleza. La Normandía que aparece hoy como una región de praderas y de pastos, es el producto del talado y roturación, de un antiguo bosque por una población de pastores. Donde parece encontrarse naturaleza pura hay un pasado cultural, un trasfondo histórico.

El hombre no es al fin una especie natural sino una realización histórica, y se define por la manera como asume la facticidad natural, La geografía se convierte en una ciencia abstracta si no se relaciona con todo un contexto social, económico, político y cultural a cuya luz debe aclararse. El dato geográfico no es causa sino sólo condición, y condición dialéctica, por cuanto la acción humana constituye su negación. Ninguna realidad histórica puede ser reducida a una realidad exclusivamente geográfica, aunque toda ella esté impregnada de significaciones geográficas. La acción, la lucha y el trabajo humano transforman el mundo de la naturaleza en un mundo

histórico. La especialización de la mano, la herramienta, implica una tarea específicamente humana: la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo. El hombre en tanto ser consciente y capaz de proponer sus propios fines se independiza de la naturaleza mediante la producción, elevándose a la universalidad de un mundo humanizado por la técnica; no permanece encerrado en la naturaleza invariable, sino que se modifica con los constantes cambios en la producción de bienes materiales.

También es problemática la pertenencia de un determinado paisaje, de una montaña, un río, una llanura, a un

determinado pueblo.

La mayor parte de los pueblos se forman por inmigrantes que llevan en los ojos otros paisajes. La historia muestra, además, que naciones que parecen ser eternas se han ido forjando a lo largo de los siglos con partes que en otras épocas vivieron separadas y aun en lucha: España comenzó siendo León con exclusión de Castilla, luego fue León y Castilla con exclusión de Aragón. Las fronteras naturales y la ubicación de un grupo étnico homogéneo rara vez se da en la realidad, por el contrario la instauración de Estados nacionales provoca el movimiento de minorías étnicas que reivindican sus derechos.

Hay países que se escinden, como India y Paquistán, en tanto que otros como Yugoslavia son la unión de pueblos históricamente rivales como serbios y croatas. El Virreinato del Río de la Plata, a pesar de las ilusiones de los nacionalistas argentinos, nunca constituyó una unidad nacional sino una mera ficción jurídica que abarcaba territorios totalmente desintegrados, regiones con vastas zonas desiertas o en manos de los indígenas donde el Estado central carecía de todo poder. Una vez disuelto el Virreinato, tampoco existió nada que se pareciese a la nación argentina o uruguaya o paraguaya o boliviana; sólo había una diversidad

anárquica y caótica de regiones nucleadas sobre la base de algún interés económico o en torno a algunas familias, guerreando todas entre sí por avasallar a la región vecina. Las distintas naciones de América Latina, hoy todas ellas tan nacionalistas y celosas de su territorio, nacieron de un acto político continental como fue la Guerra de la Independencia y se constituyeron en naciones separadas en contra de las ideas de los libertadores, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Sucre, que no pensaban en términos nacionales sino continentales. Los límites entre estas naciones no corresponden a caracteres nacionales, que no existían previamente, ni siquiera

concordaban con la vieja línea del Virreinato, y mucho menos con la de las razas o culturas autóctonas. Somos argentinos por azar, por el resultado fortuito de batallas olvidadas del siglo XIX, por intereses contrapuestos de caudillos provinciales, por un aleatorio sistema de alianzas, o por los medios económicos y bélicos con que contaban los contendientes que hicieron que Jujuy fuera argentina y no boliviana, o Bolivia no fuera argentina. Los ríos y las montañas no son fronteras naturales inamovibles: el Río de la Plata parece hoy una suerte de frontera natural que separa dos países; antes no era más que un río interior que unía dos provincias

de un mismo territorio. Formosa es argentina y no paraguaya como consecuencia de la Guerra de la Triple Alianza, hecho que suelen olvidar los nacionalistas argentinos, quienes sólo hablan del desmembramiento del territorio pero no de su expansión. Si con frecuencia a lo largo de la historia de las naciones se producen litigios por cuestiones de límites es precisamente porque éstos son imposibles de marcar con objetividad, ni por razones geográficas ni étnicas ni culturales ni económicas ni históricas ni lingüísticas ni de ningún tipo.

Los litigios por la posesión de un pedazo de tierra no son problemas

éticos o metafísicos que deban plantearse en términos del bien y del mal, no responden a una predestinación telúrica, como dramatizan los nacionalistas; son problemas prácticos que dependen exclusivamente de la relación de fuerzas. Tan poco dramático es el asunto de la soberanía territorial, tan poco sacrosanto, que en muchas ocasiones ni siquiera se lucha por conquistar territorios, simplemente se recurre al trueque o a la compraventa. En el siglo XIX Estados Unidos compró Louisiana a Francia, Florida a España, y Alaska a Rusia, Estados Unidos y Gran Bretaña se cambiaron mutuamente territorios al sur y al norte del paralelo

49. Buena parte del territorio de Israel fue comprada por los sionistas a los terratenientes palestinos.

Los nacionalistas personalizan la tierra, la transforman en un sujeto del cual los hombres que la habitan son mero atributo; por eso los derechos individuales son subordinados a la soberanía nacional, “primero la patria, después los hombres” es una típica consigna nacionalista, pero la tierra no tiene ningún valor en sí sino por los hombres que la habitan; el Estado nacional no es un fin en sí sino sólo un medio para defender los derechos de los ciudadanos. Por lo tanto debe desacralizarse y relativizarse el

concepto de soberanía territorial y absolutizarse en cambio los derechos individuales y la vida humana como lo único verdaderamente sagrado e inalienable, que no debe ser sacrificado en guerras a excepción de aquellas en que se trata de defender, precisamente, esos derechos y la libertad.

El caso de la Guerra de las Malvinas es paradigmático, ningún argentino estaba oprimido por los ocupantes ingleses, ya que ninguno había vivido nunca, salvo ocasionalmente, en las islas. En cambio, estaban oprimidos por la dictadura militar que desató la guerra y que de haber triunfado se hubiera perpetuado en el poder. La

suerte de la guerra estaba en contradicción con la causa de los derechos humanos y la libertad de los argentinos.

Las naciones son formaciones contingentes, agrupaciones accidentales originadas en turbulencias casuales que del mismo modo hubieran podido ser distintas de lo que son. El Estado políticamente constituido no es, pues, la emanación de una nacionalidad preexistente e inmemorial sino que, por el contrario, la nacionalidad es sólo la manifestación ideológica del Estado, forjada voluntariamente mediante la educación, el culto fetichista de los símbolos y también la coerción. La

nación es un hecho político, producto de la fuerza o del pacto, según los casos, pero de todos modos artificial.

Esto no es una característica peculiar de América, otro tanto puede decirse de las naciones europeas, España, precisamente acusada por su conquista imperial de América, no fue a su vez sino el producto de sucesivas invasiones exteriores, las de los fenicios, los cartagineses, los griegos, los íberos —de quienes se discute si fueron invasores o aborígenes—, los romanos, los visigodos, los árabes y aun habría que agregar la penetración pacífica de los judíos. La identidad española no es algo preexistente a estas

sucesivas dominaciones foráneas sino, por el contrario, la asimilación y combinación de todas ellas.

En la Edad Media las tierras donde después hubo naciones no eran sino reinos feudales dependientes del papado. Un reino como Lotario, en el siglo IX, no es posible ubicarlo en ninguna de las naciones actuales. Antes del siglo XVII era imposible reconocer ninguno de los países que hoy componen Europa. El Estado español abarcaba a los flamencos, holandeses, zelandeses, sicilianos, napolitanos, milaneses, gente del Franco-Condado, criollos americanos e indígenas, y además también a los españoles. Francia no fue

más que el producto de la voluntad política del cardenal Richelieu, del mismo modo que Alemania fue una creación de Bismark e Italia de Cavour. Lo único natural y orgánico, si se quieren emplear estos vocablos sospechosos, es la identidad regional, entendiendo por tal también una ciudad. Un grupo de hombres que viven cerca unos de otros, cara a cara, que tienen un contorno en común, experiencias comunes, recuerdos comunes, expectativas comunes, que comparten sobreentendidos, santo y señas, intimidades, códigos desconocidos para los de otras partes, terminan pareciéndose algo entre sí; puede

hablarse, en este caso, de una “comunidad” hasta cierto punto espontánea. El amor al “terruño” aunque éste sea en nuestros días de asfalto, puede ser genuino porque es el lugar donde el individuo ha pasado los años de su infancia o juventud, donde ha vivido intensamente, y no puede dejar de estar marcado en su recuerdo.

El amor a la nación o, como se dice, a la patria, en cambio, no es más que una abstracción, un símbolo remoto. Las regiones no coinciden con los Estados-nación, sobre todo en países de grandes dimensiones con paisajes y climas muy distintos donde se crean formas de vida también muy distintas, y además porque

la distancia impide toda comunicación directa, cara a cara, entre los habitantes de otras regiones. ¿Qué tiene que ver un habitante del altiplano con el de la pampa, o con el de los desiertos o con el de las grandes urbes? Hervé Le Bras y Emmanuel Todd (L 'invention de la France, 1981) dicen que desde el punto de vista antropológico, Francia no debería existir, ya que se da una extremada variedad entre las estructuras familiares, los sistemas de parentesco de las distintas regiones y hay tanta diferencia entre Normandía y la comarca de Limoges como entre Inglaterra y Rusia.

Pero además se da el caso de que

regiones limítrofes pertenecientes a naciones distintas son más parecidas que aquellas regiones situadas geográficamente en las extremidades opuestas de la misma nación. Los jujeños se parecen más a los bolivianos que al resto de los argentinos, y lo mismo ocurre con los cuyanos y los chilenos, con los correntinos y los paraguayos, con los porteños y los uruguayos; cada uno de estos grupos extranacionales tienen la misma tonada, las mismas variaciones semánticas y prosódicas, y en ocasiones hasta el mismo folclore. Constituyen hasta cierto punto regiones naturales, en tanto que la vasta y heterogénea Nación Argentina no

conforma ninguna región natural. Esto se da igualmente en países más antiguos y con largas historias; los vascos españoles están más cerca de los vascos franceses que del resto de los españoles.

España no es una identidad natural; lo son los vascos, los gallegos, los catalanes, los andaluces, los aragoneses, los valencianos, los castellanos.

Otro tanto podemos decir de Italia con respecto a los piemonteses, los genoveses, los turineses, los sicilianos, los napolitanos, los calabreses, los venecianos. De Francia con respecto a los bretones, los provenzales, los occitanos, los saboyardos, los alsacianos; de Gran Bretaña con

respecto a los escoceses, los ingleses, los galeses, los irlandeses; de Alemania con los bávaros y los prusianos; de Bélgica con los flamencos y los valones. A su vez las regiones reciben el aporte de las más diversas culturas: Andalucía por ejemplo es a la vez árabe, musulmana, visigoda, bereber, cristiana y judía. El reconocimiento de la naturalidad de las regiones no implica de ningún modo la justificación de los movimientos políticos, regionalistas y separatistas, ya que pretender convertir la región en una nación es precisamente quitarle su espontaneidad.

Pero todavía se da otra paradoja: no solamente nos parecemos más a nuestros

vecinos de países limítrofes que a algunos de nuestros compatriotas sino que también puede darse el caso de que podamos parecer a los habitantes de una región lejana más aun que a nuestros vecinos. Los habitantes de las grandes ciudades por distantes que están, por diferentes que sean sus sistemas políticos tienen algo en común, hacen una serie de actos cotidianos que son exactamente iguales: vivir en departamentos, subir y bajar por ascensores, trasladarse en subterráneo, atender la luz del semáforo, soportar los embotellamientos de tránsito, disponer de un cine, un restaurante o un bar próximos. Fundamentalmente, las

experiencias del anonimato que se vive en la gran ciudad, de la soledad en medio de la multitud, del desamparo como la otra cara de la libertad, son sentimientos ignorados por los habitantes de una ciudad pequeña o de una aldea donde todos se conocen y están en contacto permanente.

Por ello es lógico que un porteño, a pesar de todas las diferencias, se parezca más a un parisino o a un neoyorquino que a un salteño, del mismo modo que éste puede parecerse más al habitante de una provincia europea que a un porteño. Estas realidades elementales son tergiversadas por razones ideológicas: el nacionalismo prefiere

hablar de la colonización de los porteños y plantear una dicotomía entre el interior, acervo de las esencias nacionales, y la ciudadpuerto, cosmopolita y desarraigada. Las diferencias y aun la incomunicación entre la capital y la provincia, entre las distintas regiones entre sí, no constituyen una deformación deliberada producida por un complot extranjero sino que derivan del desarrollo desigual y caótico que caracteriza al capitalismo y de las diferencias entre la cultura campesina y la urbana. A lo sumo, puede decirse que bajo un mismo régimen político deben obedecerse las mismas leyes y órdenes y, por consiguiente, se

dan ciertas similitudes. No es lo mismo vivir bajo una dictadura que en democracia, el Estado por su sola presencia impone hábitos y costumbres similares, pero esto no es suficiente para constituir un carácter nacional. Cuando existía el muro de Berlín, los habitantes del lado occidental y del oriental tenían necesariamente costumbres muy distintas, y no obstante no constituían nacionalidades aparte.

Las psicologías de los pueblos, las caracterologías nacionales, tienen dificultades en explicar cómo el “alma del pueblo” se trasmite de generación en generación, a pesar de los cambios de tal magnitud que hacen peligrar la

permanencia de la “unidad orgánica”.

A comienzos del siglo XVIII, los ingleses, que acababan de salir de una revolución y de una guerra civil, pasaban por ser un pueblo de revoltosos frente a los franceses que bajo la monarquía absoluta eran pacíficos y conservadores. A fines del siglo XVIII las cosas se dieron vuelta y los ingleses que habían logrado estabilizar su régimen político aparecieron, entonces, como pacíficos y conservadores, frente a los turbulentos franceses de la Gran Revolución. Los desenfrenados ingleses de la época isabelina fueron los mismos reprimidos y gazmoños de la época victoriana, y volvieron a ser los

exuberantes y frenéticos de la swinging London de los años '60. Los franceses se caracterizan según el tópico por su *esprit de mesure*, pero como recuerda Ernesto Sábato¹⁹¹, son franceses: Robespierre, Marat, Barba Azul, el Marqués de Sade, Napoleón, el proceso Dreyfus, los surrealistas, Céline. Los alemanes fueron considerados durante el siglo XVIII y parte del XIX como un pueblo poco práctico, sólo inclinado a la música, a la poesía y a la filosofía, hasta que la industrialización y el desarrollo capitalista los mostraron bajo una fase distinta. Los escandinavos desde sus orígenes vikingos estaban entre los pueblos más belicosos,

aterrorizaban a los vecinos, desataban sangrientas guerras. Esa situación de guerra permanente duró hasta la era napoleónica. Hoy, por el contrario, se encuentran entre los pueblos más pacíficos del mundo.

Los judíos constituían un pueblo caracterizado como típico de comerciantes, financistas e intelectuales, incapaces para las labores agrícolas. El Estado de Israel los convirtió en un pueblo de pastores.

En la Segunda Guerra Mundial, salvo el caso de los militantes políticos, se manifestaron como un pueblo pacífico, dócil, que se sometió sin rebelarse a las torturas y a la muerte; en

las guerras árabe —israelíes, en cambio se mostraron belicosos y aguerridos.

Las tipificaciones nacionales han sido un entretenimiento mundano de todos los tiempos. Paul Hazard¹⁹² observa que en las representaciones teatrales de las cortes del siglo XVII europeo, el autor que quería componer un ballet o una comedia o un divertissement, sin fatigar la imaginación, ponía en escena macchiettas de extranjeros. El recurso no ha perdido actualidad y volvemos a verlo en el sainete porteño de los años '20 con la caricatura de los inmigrantes. Acerca de los argentinos se ha repetido el clisé —desde Scalabrini Ortiz a

Ernesto Sabato, olvidado este último de su acertada observación sobre el carácter francés— de que es un pueblo triste, basándose en la melancolía de su canción popular, el tango. Pero la melancolía es, también, la característica de alguna música de Europa Central; un pueblo tan dinámico como el norteamericano se expresa a través del blues, que quiere decir tristeza, y los brasileños que pasan por ser alegres, tienen el choro que significa llanto. También los argentinos eran considerados hasta hace algunas décadas como un pueblo dócil y apacible; una frase hecha que circulaba por entonces era “Aquí nunca pasa

nada”. Después de los años ’70 nadie se atrevería a repetirla.

Ya en 1810 Helvetius había puesto en ridículo esta doctrina de las caracterologías nacionales: *“Nada en general es más falso y ridículo que los retratos trazados para reflejar los caracteres de las diferentes naciones. Los que pintan a su propia nación, según la sociedad particular que ellos frecuentan, y en consecuencia representan a su gente, ya triste, ya alegre, ya torpe, ya ingeniosa (...) Otros copian lo que antes de ellos ha dicho un millar de escritores sin molestarse en examinar los cambios que necesariamente han tenido que*

producirse en el carácter de las gentes en respuesta de las costumbres”. (Del espíritu.)

El método usado por las “psicologías de los pueblos” consiste en partir de un hecho psicológico, político o social determinado, o a veces de la observación de una anécdota circunstancial y fortuita y en base a esos frágiles datos, elaborar mediante una generalización abusiva una metafísica del ser nacional.

Si pueden observarse, como ya vimos, rasgos comunes en la gente que pertenece a una misma comunidad en un determinado momento, éstos no son eternos o inmutables, ni surgen del fondo

de la tierra, ni de lo insondable del alma; tienen un carácter histórico y social, son aprendidos por la educación, las presiones conscientes e inconscientes del medio, la imitación y la comunicación con otros miembros de la comunidad. Constituyen pues una consecuencia de determinadas condiciones históricas y cambian cuando éstas cambian; es imposible edificar una ciencia del carácter sobre algo tan fugaz.

Los países dependen más de la época que del lugar. La Alemania de Hitler se parece más a la Italia de Mussolini que a la Alemania de Bismarck y a la actual. La España de Felipe González se parece más a la

Francia de Mitterrand que a la España de Franco o la de la República, el Japón actual se parece más a cualquier país de Europa Occidental que al Japón imperial.

Historia y nación

Si no podemos definir la nación por la raza, la sangre, la lengua, el territorio, las costumbres, la cultura, la psicología, y como a pesar de todo la nación existe, sólo podemos definirla como una entidad histórica, como un hecho que aparece en determinadas circunstancias históricas que puede del mismo modo desaparecer en circunstancias históricas distintas. No hay historia natural de las naciones; la idea de que existía la nación francesa en el fondo del alma

francesa, antes de que existiera el Estado francés, es ilusoria. El borgoñés era borgoñés y en todo caso cristiano, pero no francés. Las naciones fueron un acto de voluntad política que se dieron en los siglos XVII, XVIII y XIX, por una combinación de elementos; la lucha entre el papado y la monarquía, entre los señores feudales y la monarquía, y sobre todo por el desarrollo de la burguesía y de la economía capitalista y su necesidad de un mercado interno unificado.

Franz Neumann¹⁹³ señala que los primeros Estados modernos fueron las ciudades-Estado italianas del Renacimiento que no surgieron por una

lucha nacional sino creadas por los capitalistas que armaron un ejército y contrataron una burocracia. Tanto en Italia como en Francia y Alemania los Estados fueron contruidos principalmente por extranjeros que ayudaron a los reyes franceses, a los podestá italianos y a los príncipes alemanes a hacerse obedecer por los señores feudales, por el clero y los municipios. El nacionalismo no fue más que una ideología elaborada posteriormente para justificar la autoridad estatal. Ni siquiera la palabra nación o nacionalidad es de muy antigua data; se supone que procedió de Austria donde se la usaba, desde la época de

José II, en sentido despectivo para referirse a los eslavos. Los primeros en usarla con signo positivo fueron, como no podía ser de otra manera, los románticos alemanes.

Parece ser que fue Schlegel quien la empleó por primera vez en una carta a Madame de Stael. Hasta 1825 no aparece la palabra nacionalidad en un diccionario francés y se la considera como un neologismo; en Alemania aparece por primera vez en un diccionario en 1919^{[194](#)}.

El pensamiento progresista, democrático y de izquierda del siglo XIX y de comienzos del XX fue consecuentemente antinacionalista;

denunció en la nación la voluntad de poderío, el egoísmo, el orgullo colectivos, la autoadoración. La gloria de las naciones como valor supremo llevó a un mundo anárquico de pueblos plétóricos de odio y de guerras permanentes. Resulta paradójal que después de las dos guerras mundiales, provocadas por el nacionalismo, fueran las izquierdas, que habían entrado en un proceso de descomposición, las encargadas de reivindicar al nacionalismo ya muy desacreditado.

El argumento que esgrimían los stalinistas, trotskistas y maoístas era la diferencia fundamental entre el nacionalismo de una nación opresora y

el de una nación oprimida, el de una nación grande y el de una nación pequeña, basándose en una frase circunstancial de Lenin en una carta de 1922. Ya Rosa Luxemburgo en polémica con Lenin se declaraba en contra de la independencia polaca alegando que una Polonia independiente no sería más que un Estado agrario dominado por los terratenientes feudales incapaces de desarrollar una gran industria, en lo cual, y en aquella época, tenía razón. En este sentido Rosa Luxemburgo seguía la mejor tradición de Marx y Engels, quienes desconfiaban de las posibilidades progresistas de la independencia de países atrasados de

Asia o de los Balcanes.

Aun suponiendo que hubiera que apoyar el nacionalismo de los países coloniales y semicoloniales, no bien éstos consiguen su independencia, su nacionalismo deja de ser progresivo para convertirse en una nueva forma de opresión. El mito de la “nación” que sirvió para liberarse de la dominación extranjera, sirve ahora para ocultar la desigualdad de las clases. La unidad nacional que no era sino un medio para conseguir la liberación, se transforma en un fin en sí, pero las contradicciones entre las clases sociales autóctonas surgen al día siguiente mismo de la independencia. A las masas populares se

las trata de convencer de que ahora son libres, porque son explotadas y oprimidas por hombres de su misma nacionalidad y no por extranjeros.

La primera colonia que se liberó en nuestro siglo, Irlanda, es un ejemplo premonitor de lo que ocurrirá luego con la mayor parte de las colonias liberadas de Asia y África: se constituyó en un nuevo Estado reaccionario, más retrógrado que la metrópolis imperialista de la que se liberó.

Pero del mismo modo que las naciones tuvieron un origen, están destinadas a tener un fin. El siglo XX tardío asiste a la agonía de las naciones, porque las necesidades que las hicieron

nacer ya han sido superadas. El auge de los nacionalismos en Asia y África fue la consecuencia inevitable del derrumbamiento del sistema imperialista, el auge actual de los nacionalismos en Europa del Este es la consecuencia lógica del derrumbe del sistema burocrático estalinista. Pero ninguno de ellos ofrece la perspectiva de un porvenir, sólo quieren una restauración del pasado, por eso están destinados al fracaso.

Las condiciones objetivas del mundo actual están en contra de los nacionalismos, la economía rompe las fronteras, es multinacional, transnacional o ultranacional, el capital

ya no tiene patria, los medios de comunicación, los viajes y la información vía satélite hacen imposible las autarquías nacionales. El auge de los nacionalismos es sólo aparente, lo profundo es la internacionalización. En historia suelen ocurrir estas contradicciones entre la esencia y la apariencia de un fenómeno. Si alguien hubiera analizado el porvenir del mundo en tiempos del imperio de Carlomagno habría deducido que comenzaba una etapa histórica de unidad del mundo bajo un imperio universal; sin embargo, lo que se iniciaba era todo lo contrario, la disgregación feudal. Carlomagno era lo más llamativo pero lo menos

perdurable. Ahora ocurre todo lo contrario, lo llamativo son los nacionalismos, lo profundo, la unificación del mundo mediante la internacionalización de la economía. La superación de los particularismos nacionales, la supresión de las fronteras, el ideal de los socialistas del siglo XIX, se está realizando a fines del siglo XX en la etapa del capitalismo tardío. Paradójicamente, y aunque se escandalicen las anacrónicas izquierdas, no son los nacionalismos provincianos y retrógrados de los suburbios del Tercer Mundo quienes crean las condiciones materiales para una sociedad mundial, internacional, planetaria, sino los

capitales multinacionales. Del mismo modo que el Estado-nación constituyó en la aurora del capitalismo un avance contra los particularismos feudales, en el capitalismo tardío el Estado —nación es un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas.

Esto no significa el cuadro idílico de un universo armónico donde la paz jamás será perturbada, sino simplemente que allí donde choquen los intereses económicos internacionales sobre los intereses meramente políticos de los Estados-naciones predominarán los primeros, y elegirán siempre la negociación antes que la guerra.

Hay un ejemplo flagrante al

respecto: la guerra de Vietnam. ¿Hasta qué punto las empresas multinacionales interesadas en invertir en Oriente no presionaron sobre el gobierno norteamericano para que cesara la intervención? Resulta muy sintomático que no bien terminada la guerra de Vietnam, cuando todavía no se había disipado el humo de los bombardeos norteamericanos, Wriston, dueño del City Bank Clauser, del Bank of America, y Rockefeller, del Chase Manhattan Bank, aterrizaran en Hanoi, recibidos como huéspedes oficiales por el gobierno comunista de Vietnam del Norte. El órgano de prensa del Partido Comunista vietnamita señalaba el

contraste entre el realismo de los hombres de negocios y las maniobras de los políticos.[195](#)

Antes, mucho antes que las reuniones cumbres entre Reagan y Gorbachov y entre Bush y Gorbachov consolidaran la paz mundial, ésta ya estaba asegurada por los intereses que tenían en los Países del Este, Coca Cola, Pepsi Cola, Fiat, Pirelli, Olivetti, Renault, IBM, ITT, General Motors, Ford, Shell, etcétera. El Crédit Lyonnais, precisamente el banco definido por Lenin como imperialista, fue el primero en otorgar créditos a la URSS. El Chase Manhattan Bank, el banco del “pulpo” Rockefeller, fue el primero en abrir una sucursal en

Moscú.

Tampoco debe olvidarse que seis de los países llamados hasta hace poco “comunistas” integraban el Fondo Monetario Internacional.

Si el principio de soberanía nacional se ha relativizado, de hecho, tanto por los medios de comunicación como por la internacionalización y la interdependencia de la economía, cabe ahora dar un paso más adelante y relativizar también el concepto de soberanía territorial y de no intervención en los asuntos internos de otros países cuando éstos entran en contradicción con el principio de defensa de los derechos humanos, la

libertad de los pueblos y la paz mundial.

Existen numerosos ejemplos históricos de este tipo de contradicción.

Cuando Gran Bretaña, luego de haber estado durante varios siglos a la cabeza del tráfico de esclavos, decidió a partir de 1807 ponerse al frente de la lucha por la abolición del tráfico de negros, no encontró otro medio que mandar una escuadra llamada antiesclavista a custodiar las costas occidentales de África. Fue denunciada en esa ocasión como nación agresora, imperialista, gran potencia que se entrometía en los asuntos internos de naciones débiles.

Cabe preguntarse qué era más

importante ¿la soberanía de territorios gobernados por reyezuelos déspotas dedicados al tráfico de sus propios súbditos, o la liberación de los negros de la opresión de la esclavitud? Poco importa alegar que los ingleses sólo se acordaron de la libertad de los negros cuando la esclavitud había dejado de ser para ellos rentable; el hecho es que no fueron los propios africanos quienes lucharon contra la esclavitud sino un país extraño.

En el siglo XX vuelven a darse casos de contradicción entre soberanía, y principio de no intervención, y los derechos humanos. En 1979, Jean-François Revel en un artículo titulado

“El derecho a la intervención” aconsejaba que ante las matanzas de Uganda y de otros países africanos, el deber de solidaridad llevaba a intervenir “en los asuntos internos”; por supuesto fue acusado de imperialista, colonialista, etcétera. Un caso flagrante de estas contradicciones fue el de la intervención de Estados Unidos en el derrocamiento del dictador Noriega de Panamá. Los Estados Unidos son permanentemente denostados por las izquierdas debido a su apoyo a golpes militares o a dictaduras reaccionarias en América Latina. Sin embargo la política exterior de Estados Unidos es más bien acusable de errática; apoyó por cierto al

dictador Batista pero del mismo modo alentó luego la guerrilla de Fidel Castro; apoyó al dictador Marcos de Filipinas y luego contribuyó a su caída, y lo mismo ocurrió con la dictadura de Duvalier en Haití. Pero lo que ahora nos interesa es el conflicto de intereses que se origina cuando la injerencia en la política interna de otro país coincide con la buena causa. Noriega era un dictador sanguinario, había suprimido la libertad, violado los derechos humanos y anulado elecciones en que había triunfado su opositor. Se dio la paradoja de que el derrocamiento de Noriega por las tropas norteamericanas fue festejado por el pueblo panameño como una liberación,

en tanto las izquierdas de otros países lo denunciaron como una nueva muestra del imperialismo yanqui, y automáticamente convirtieron a Noriega en un líder antiimperialista.

Otro tanto vuelve a ocurrir con el conflicto del Golfo Pérsico.

Las izquierdas acusan a los Estados Unidos y a sus aliados, naciones poderosas, de atacar a una nación más débil como Irak y convierten automáticamente a Sadam Hussein en líder antiimperialista olvidando que es un dictador ultrarreaccionario y que todo comenzó porque Irak, una potencia más fuerte, invadió a otra más débil, Kuwait.

Por cierto que resulta inadmisibile que una nación poderosa y actuando por su cuenta como Estados Unidos asuma la misión universal de defender los derechos humanos de otros países, sobre todo cuando, como hemos visto, su política internacional no es de ningún modo coherente. Más aún cuando los propios Estados Unidos violan con frecuencia en su propio país los derechos humanos, como ocurrió con el maccartismo en los años '50, y con la discriminación racial hasta los años '60. A esto se agrega que la justicia de la causa puede ser ambigua, como ocurrió con la intervención de la guerra de Cuba con España; el motivo aparente, la

autodeterminación del pueblo cubano, ocultaba el móvil del protectorado norteamericano. En fin, también debe recordarse que para Estados Unidos la violación de los derechos humanos no es cuestionada en países de los que son aliados o amigos como el caso de Turquía o Arabia Saudita.

Pero al mismo tiempo también es inadmisibile la no intervención de los países latinoamericanos frente a Noriega sobre la base del principio de no intervención y de la soberanía de las naciones.

También hubiera sido inadmisibile abandonar a Kuwait a su suerte.

¿Acaso todos los progresistas del

mundo no pidieron la intervención de los países democráticos en la Guerra Civil Española? En esa oportunidad las mismas izquierdas que hoy son tan celosas defensoras de las soberanías nacionales, no pensaban que la ayuda internacional al gobierno de la República violara la soberanía española; por el contrario era la derecha de los países democráticos la que reivindicaba el principio de no intervención en los asuntos internos de otros países.

Se torna necesario pues superar la antinomia entre la intervención unilateral y arbitraria de una nación sobre otra, como el no intervencionismo

incondicional y a ultranza que deja abandonados a los pueblos ante poderes tiránicos. Se hace necesaria una entidad supranacional, un tribunal universal que subordine las soberanías de las naciones a la vigencia de los derechos humanos, la libertad y la paz. No se trata de una ficción jurídica soñada por algunos utopistas; sabemos bien que no puede existir un derecho si no existe previamente una sociedad que lo sustente. Ahora bien, la economía y los medios de comunicación han creado una sociedad internacional, por lo tanto están dadas las condiciones objetivas para la creación de un derecho internacional.

Es absurdo seguir hablando de soberanía nacional a ultranza en un mundo donde los satélites detectan hasta los menores movimientos que se realizan en el más apartado de los rincones de la Tierra, interceptando y descifrando las comunicaciones, donde bancos de datos y de fichas computadorizadas almacenan una cantidad enorme de información sobre lo que ocurre en los distintos Estados, donde las noticias son transmitidas vía satélite al instante de un extremo al otro de la Tierra.

Cuando tratemos el tercermundismo veremos que ya no puede hablarse de economías nacionales. En la segunda

mitad del siglo se ha ido produciendo una gradual internacionalización del capital, primero en los países del Oeste, ahora entre el Oeste y el Este. Los Estados nacionales no son ya los personeros del capital nacional, defienden igualmente los intereses de los capitales internacionales, y esto no sólo en los países dependientes, sino aun en los más avanzados. Comienzan a existir esbozos de monedas internacionales, como el DEG — derechos especiales de giro— del Fondo Monetario Internacional o la unidad contable del Mercado Común Europeo. Los presidentes de los bancos centrales de los países avanzados se

reúnen periódicamente para concertar una política económica internacional.

La nación pierde su base económica de sustentación, y a la internacionalización económica debe seguir la política, aunque todavía estemos muy lejos de lograrlo. La Carta de las Naciones Unidas fue un primer paso, aunque lamentablemente sólo quedó en el papel, cuando sugirió que la violación de los derechos fundamentales en un Estado debería generar reacciones en los demás. Otro paso ha sido la Comisión Europea de Derechos Humanos donde los países integrantes de la Comunidad Europea admiten de hecho la limitación de su soberanía. El

Parlamento Europeo y la Corte Europea de Justicia tienen poder para atender las quejas individuales contra sus propios gobiernos o por infracción a los derechos humanos¹⁹⁶. No está muy lejos el tiempo en que los Estados europeos se conviertan en meras municipalidades, y las diferencias queden reducidas a la categoría de ornamentos folclóricos de atracción turística. Una vez más, Europa, que fue la avanzada de las naciones, es ahora también la primera en la hora de la declinación de las mismas.

VII

Asiatismo, orientalismo

Oriente y Occidente son conceptos históricos y no geográficos.

Por occidente entendemos una civilización, resultado de la confluencia de variadas tradiciones, la griega, la romana, la germánica, pero también tradiciones orientales como la hebrea, la musulmana y, a través de Grecia, la

egipcia antigua. En los orígenes de la civilización occidental los límites con Oriente eran muy imprecisos. La cultura griega que nunca se difundió por toda Europa, tenía, en cambio, una profunda influencia en Asia Menor. En el Imperio Romano representaban un papel más importante el Asia Menor, Egipto y África septentrional que la propia Europa. Para Montesquieu y Voltaire, Turquía era Oriente, en tanto que Asia Menor y el mundo antiguo eran Occidente. Estas combinaciones impiden cualquier tipo de interpretación etnocéntrica del occidentalismo. Occidente se identificó tardíamente con Europa y, a partir del siglo XVI, se

extendió a América, aunque superpuesta y, en muchos casos, en conflicto con supervivencias de las civilizaciones precolombinas que tenían rasgos asiáticos antes de ser occidentalizadas por la conquista. Oriente, por su parte, abarcaba civilizaciones tan distintas como la china, la hindú, la persa, la turca, la egipcia, la de los países árabes, la semita, la de África del Norte, la de África negra.

Occidente no es, pues, solamente un lugar en el espacio ni un período en el tiempo con las limitaciones que esto implicaría, sino una concepción del mundo que, aunque haya tenido un origen contingente, aspira a ser válida para

todos los lugares y todos los tiempos.

Esta concepción que identifica occidentalismo con modernidad, implica la valorización del cambio sobre la tradición, la razón sobre la emoción, la ciencia sobre la magia y la religión, la libertad sobre la autoridad, el individuo sobre las entidades colectivas —clan, tribu, familia—, la sociedad urbana sobre la rural, la pluralidad sobre la unidad. En el Oriente clásico estas contraposiciones se daban en forma simétricamente opuesta. A tal punto los conceptos de Oriente y Occidente tienen tan poco que ver con la geografía o con la raza, que el Occidente moderno no sólo se opone al Oriente sino también al

propio Occidente de épocas anteriores al siglo XVI, a la Edad Media, donde predominaban aunque con distinto signo religioso los mismos valores que hoy llamamos orientales. Por eso es inevitable que todos aquellos que en Occidente hoy se oponen a la modernidad y pretenden volver a alguna forma de tradicionalismo busquen con frecuencia apoyo filosófico en Oriente. El irracionalismo del pensamiento oriental tradicional fascinó en todos los tiempos a los irracionalistas del pensamiento occidental.

Para los griegos y los romanos, ya Oriente —que se identificaba casi exclusivamente con los egipcios—

atraía como la fuente de conocimientos misteriosos, la alquimia, la astrología, la adivinación, los encantamientos. En las calles y plazas de la Roma antigua abundaban los hechiceros, magos, adivinos, brujos y toda clase de embaucadores, cuyo prestigio estaba en haber llegado de Oriente.

Oriente era también el “lujo asiático”, los tesoros escondidos, las especias, los perfumes, el oro, y esto atraía tanto a los europeos que el descubrimiento de América fue el resultado no deseado de la búsqueda de Oriente, y la obsesión era tan grande que a los americanos se los llamó indios.

El deslumbramiento de los europeos

por Oriente cambió de significado hacia el siglo XVIII cuando Voltaire y los iluministas rescataban los aspectos supuestamente racionales e irreligiosos que creían encontrar en los mandarines chinos. Era Confucio con su deísmo agnóstico, con su moral del sentido común y de buen tono, quien se adecuaba al siglo XVIII francés; en tanto que el taoísmo, que sería precisamente la gran atracción del siglo XX, se consideraba tan sólo como una secta de magos fanáticos.

El estancamiento, el autoritarismo del sistema oriental, daba la ilusión de una sociedad estable, equilibrada, armónica, en contraste con el

convulsionado Occidente. Nada se sabía, por supuesto, de las sangrientas guerras civiles, de las revoluciones campesinas que de tanto en tanto derribaban a las dinastías chinas. Incluso los primeros colonizadores de Europa en Asia quedaban encantados con las civilizaciones orientales y, lejos de tratar de imponer las costumbres occidentales, en muchos casos adoptaban las de los colonizados.[197](#)

Los fisiócratas fueron los primeros en proyectar en China el régimen ideal que querían para su propio país. El abate Baudeau que pertenecía al círculo de los fisiócratas decía que en China más de 320 millones de habitantes viven

sabios, felices y libres tanto como los hombres pueden serlo bajo el gobierno más absoluto, pero el más justo, del monarca más rico, más poderoso y el más humano y benefactor.[198](#) Otro fisiócrata, el intendente Poyre, afirmaba en su libro Viajes de un filósofo que la China ofrecía un cuadro encantador de aquello en lo que el mundo devendría si las leyes de ese imperio fueran las de todos los países. Para Quesnay, el creador de la doctrina fisiocrática, la China era el Estado modelo fundado sobre la ciencia y la ley natural.

La admiración por China no se limitaba a los fisiócratas; voltaire en sus Cartas filosóficas se refería a China

como “*una nación que pasa por ser la más sabia y la más civilizada del universo*”¹⁹⁹. El mismo entusiasmo se encuentra entre los materialistas Helvetius y Diderot. Todos ellos creían que el emperador chino se rodeaba de intelectuales —los mandarines— y seguía sus consejos, pero ignoraban, por supuesto, que los mandarines no eran más que burócratas, funcionarios obedientes, que no tenían la mínima libertad de expresión y que cualquier disidencia era aplastada. Como puede verse, la fascinación y la ceguera ante el maoísmo de los intelectuales de Saint Germain de Pres, de los años '60 del siglo XX, tuvieron sus antecedentes en

los intelectuales del siglo XVIII ante la China imperial; en uno y otro caso eran disconformes con el régimen de su propio país y proyectaban sus ideales en un país lejano y desconocido. Ya Tocqueville —El Antiguo Régimen y la Revolución, 1856— advertía esta tentación permanente de los intelectuales: “No encontrando nada que les parezca conforme a ese ideal, van a buscarlo en el fondo de Asia. No exagero afirmando que no hay uno que no haya hecho en alguna parte de sus escritos el elogio enfático de la China... Ese gobierno imbécil y bárbaro... les parece el modelo más perfecto que pueden copiar todas las naciones del

mundo”[200](#).

También se dio en otros tiempos un orientalismo exclusivamente estético, la seducción de la porcelana china —que se conocía desde el siglo XVII a través del comercio entre Holanda y Japón—, de los biombos, muebles y jardines chinos, la moda, en fin, de la chinoiserie que tanto influyó en el estilo rococó.

Después de la conquista de Egipto por Napoleón y de los descubrimientos arqueológicos de Champollion, Francia conoció su segundo período de fascinación por Oriente. El estilo Imperio está cargado de ornamentación seudooriental. En 1892, en el prólogo de *Los orientales*, Víctor Hugo decía: “En

el siglo de Luis XIV se era helenista; ahora se es orientalista”.

En aquel revival del siglo XVIII que fue la llamada belle époque se dio nuevamente una boga del orientalismo estético, a veces simplemente frívolo. El japonésismo surgió en el Segundo Imperio cuando en 1856 Félix Braquemond descubrió casualmente en París, en los talleres del impresor Delatre, un cuaderno de estudios de Hokusai con grabados de madera, que entusiasmaron a los pintores parisinos. En 1862 se abrió en la rue Rivoli un negocio de objetos del Lejano Oriente adonde concurrían asiduamente pintores como Manet, Fantín-Latour, Fortuny,

Degas y Whistler; escritores como los hermanos Goncourt y Émile Zola, así como historiadores de arte y coleccionistas. El pabellón japonés de la Exposición Internacional de París consagró definitivamente el japonésismo impulsado por los hermanos Goncourt y por Whistler²⁰¹.

La solitaria aventura oriental de los artistas románticos se convirtió hacia 1890 con la inauguración del legendario Expreso de Oriente, en turismo de lujo para la burguesía más refinada.

El exótico Oriente se imponía también en los decorados y vestuarios de León Bakst y de Benois para los Ballets Russes, en la ropa de Paul

Poiret, en las óperas de Puccini — Madame Butterfly, Turandot—, en la música de Debussy —Pagodas y Lindarajas— influida por la música pentagónica del Gamelang javanés, la danza del bedallas y el teatro anamita, que escuchó en la Exposición Colonial de París.

La marquesa Elizabeth de Gramont, luego duquesa de Clermont Tonnerre, dama salonera de fin de siglo, árbitro de la moda, taste-maker, y amiga de Proust, señalaba: “La moda, abandonando las artes europeas, se fue al Asia. Se buscaban las miniaturas persas. ¿Quién no tenía una estampa japonesa, un grés, un biombo de Coromandel? A mi

regreso del Extremo Oriente, fue en París donde admiré los mejores especímenes del arte de China y Japón”.[202](#)

Pero hay otro Oriente, en que lo estético se mezcla con lo macabro, un Oriente decorado de oro, mármol y seda, donde ocurren los crímenes y depravaciones más horrendos. El exotismo estético y el erotismo perverso estaban inextricablemente mezclados, como lo observara Mario Fratz.[203](#) Este Oriente lujurioso fue descubierto o inventado por los románticos franceses: Chateaubriand, Itinerario de París a Jerusalén; Alphonse de Lamartine, Viaje a Oriente; Gérard de Nerval; Teophile

Gautier; Petrus Borel, y algún post-romántico, Gustave Flaubert, Salambó y Las tentaciones de San Antonio. Oriente también penetró en las artes plásticas: el Oriente místico en los dibujos de William Blake de 1826, donde se observan rasgos hindúes; y el Oriente sensual de las odaliscas de Delacroix. Pero la visión de Oriente que se impondría en la Europa de fines de siglo, y que estaba destinada a convertirse en mito perdurable, era esa mezcla inextricable de misticismo y voluptuosidad, de meditación y orgía, que representaban el simbolismo y el decadentismo. La mujer fatal, arquetipo de la literatura y la plástica decadentista

del siglo XIX, comenzó siendo una mujer oriental: Salomé, Cleopatra, Herodías, Isis, Salambó. El círculo se cierra y en el siglo XX temprano la encarnación de la mujer fatal, la diva del cine mudo, Theda Bara, era en su vida real una devota del esoterismo oriental; su casa parecía un templo hindú y creía ser la reencarnación de una vestal.

Con la literatura decadente de fin de siglo se da un paso más hacia el Oriente “canalla”, de bajo fondo, de los lupanares, de los fumaderos de opio, de las callejuelas tortuosas, de las aventuras eróticas, donde podían tenerse relaciones sexuales con nativos de

ambos sexos, inconcebibles en Europa. Los primeros en aventurarse por esos suburbios del mundo fueron los novelistas que eran oficiales de marina, como Claude Farrere y Pierre Loti. Éste descubrió en *Fleurs d'ennui* el tenebroso Kashba argelino tras el cual fueron Jean Lorrain, *Le paradis*, y donde se conocieron Oscar Wilde y André Gide. Octave Mirabeau descubrió la China en *El jardín de los suplicios*. El Orientalismo orgiástico estaba llamado a popularizarse con la pieza teatral *Salomé*, 1893, de Oscar Wilde, escrita en francés, con los dibujos de Aubrey Beardsley que acompañaron al texto, y luego con la ópera homónima de

Richard Strauss, donde el tema trágico fue llevado al paroxismo hasta alcanzar casi la parodia. Un discípulo de Wilde, Jean Lorrain, creó en *Monsieur de Phocas*, 1901, un personaje paradigmático de la novela decadente, el duque de Freneuse, quien “había traído consigo todos los vicios de oriente” y terminaba por abandonar Europa hastiado, para trasladarse definitivamente al Asia. Otro decadente, Gabriel D’Annunzio, trataba en 1893 de sintetizar en una fórmula la mezcla de literatura mundana y orientalismo:

*“Modernos son Paul Bourget y Buda”*²⁰⁴. En los años de entreguerra, el Oriente canalla ya era tema de la novela

de quiosco con Maurice Dekobra, La calle de las bocas pintadas, El aquelarre de las caricias, Macao, el infierno del juego.

Los ingleses también tenían su propio Oriente desde mediados del siglo XIX cuando Richard Francis Burton, de quien se decía que era espía, descubrió y tradujo el Kama Sutra y Las mil y una noches.

Fue el primer occidental que visitó la ciudad sagrada de La Meca. Lamentablemente su mujer quemó la mayor parte de los escritos eróticos orientales. Los ingleses tenían también su faz esotérica con Swedenborn.

El orientalismo inglés se incrementó

con el imperialismo.

Rudyard Kipling era un apologista de la dominación británica en la India, y a la vez estaba encantado con la vida de los hindúes con los que tuvo contacto directo durante su infancia. E. M. Forster, en su *Pasaje a la India*, 1924, contraponía, como David Lawrence, al europeo artificioso con la pasión y vitalidad del nativo oriental.

Fueron sobre todo los poetas quienes más se sintieron atraídos por el orientalismo. Los románticos primero, a quienes siguieron los simbolistas, los parnasianos, los modernistas, los decadentes, y finalmente los surrealistas, se sentían confirmados en sus sueños de

un universo mágico, en su pretensión de identificar al “vate” con el vaticinador, el profeta capaz de revelaciones ocultas. Además el espiritualismo oriental servía para oponerse al cientificismo positivista tan poco afín a la poesía.

Stephane Mallarmé, el padre de la poesía moderna, afirmaba que un poeta debe ir más allá de Homero porque la decadencia de la poesía occidental había comenzado con éste, y la poesía que existía antes que los griegos, era la de los Vedas.

Rimbaud fue uno de los primeros poetas modernos en emprender el camino de Oriente, se remontaba a las creencias y mitologías hindúes e

identificaba su destino con el de los yoguis. Pierre Louys decía: “La poesía es una flor de Oriente que no vive en nuestros invernaderos. Es necesario ir a buscarla siempre al manantial del sol” Maurice Maeterlink —Los senderos de la montaña— creía que el cerebro humano tiene un lóbulo occidental que produce la razón, la ciencia, la conciencia, y un lóbulo oriental que segrega la intuición, la religión, el inconsciente y concluía: “*es tiempo de despertar al lóbulo oriental paralizado*”.

El poeta inglés Yeats se interesó por la religión y la magia de extremo Oriente convirtiéndose en discípulo de

Madame Blavatsky, y más tarde se incorporó al grupo de los Estudios Herméticos de la Aurora Dorada. En su libro de ocultismo, *Visión*, 1925, desarrolla una teoría cíclica de la historia similar a la de Spengler. La idea oriental de la historia como una danza repetitiva y trágica y los hombres como espíritus que interpretan los mismos papeles repetidamente en una comedia infinita dominaron su poesía última.

Dos poemas innovadores de la literatura occidental, *La tierra baldía*, de T. S. Eliot, y *Cantos*, de Ezra Pound, se inspiran en parte en el pensamiento oriental. Los últimos versos de *La tierra baldía* dicen “Shantih, shanti, shanti”

que es una plegaria oriental que escapa al entendimiento. Pound fue además admirador y traductor de Confucio. Henri Michaux se proclamó un “bárbaro en Asia”.

A esta legión de poetas occidentales inclinados a Oriente debe agregarse la de un propio poeta oriental que apasionó a los occidentales, Rabindranath Tagore, a partir de la traducción por André Gide de su colección de poemas Gitanjalí. Su fama alcanzó hasta las ciudades de extremo Occidente donde el poeta chileno Pablo Neruda llegó casi al plagio en Veinte poemas de amor y una canción desesperada.

En la visita a Buenos Aires provocó

en su anfitriona Victoria Ocampo una pasión que trascendía lo intelectual.[205](#)

Desde fines de siglo el diletantismo religioso y cierto misticismo de salón mezclaban el ocultismo occidental de Alan Kardec, Eliphas Levy, Papus o Joseph Peladan, con doctrinas hinduistas mal traducidas.

Tal fue la tarea de la teosofía creada por la rusa Helena Blavatsky, a quien secundaban la norteamericana Annie Besant y la duquesa de Pomar, o de la antroposofía de Rudolph Steiner. El swami Vivekananda transformaba la doctrina de los Vedas en un moralismo sentimental y consolador. Krishnamurti, consagrado Mesías por los teósofos y

luego apartado de éstos, hacía pasar por sabiduría sus aforismos triviales.

El ruso Gurdjieff, de quien ya hablamos, y su discípulo y luego adversario Ouspensky, organizaron la difusión del orientalismo como un gran show. En 1926 Gurdjieff debutó en París y en 1927 en Nueva York en un espectáculo donde su prédica era acompañada por danzas rituales de derviches, faquires y monjes tibetanos. Entre los adeptos de Gurdjieff se contaban los escritores Aldous Huxley, el conde de Keyserling, Katherine Mansfield, el arquitecto Frank Lloyd Wright, el actor Louis Jouvet y la extraña Mabel Dodge, a quien ya

volveremos a ver vinculada también con el indigenismo en México; los hilos del irracionalismo se entremezclan sutilmente.

El orientalismo, sobre todo a través de su forma vulgarizada de teosofía, conoció su auge entre los años '20 y '30, en América latina.

Muchos de los poemas de las Prosas profanas, y en especial El coloquio de los Centauros, testimonian el esoterismo de Rubén Darío. Uno de los poetas románticos más populares de comienzos de siglo, Amado Nervo, pasó también por un período de misticismo oriental, En voz baja, 1909, Serenidad, 1914. El mexicano José Vasconcelos concebía en

los años '20: “La cultura autóctona hispanoamericana como la futura síntesis entre Oriente y Occidente, entre el cristianismo y Buda”. Esas extrañas mezclas se dieron también en el argentino Ricardo Rojas, quien pasó por su etapa teosófica, *El Cristo invisible*, lo mismo que Arturo Capdevila — *Advenimiento*—, Ricardo Güiraldes en su última época —*El sendero y poemas místicos*—. Leopoldo Lugones era miembro de la Sociedad Teosófica y colaborador de Philadelphia, dedicado a esos temas. Tanto *Prometeo*, *Las montañas de oro* y los cuentos de *Las fuerzas ocultas* revelaban sus convicciones ocultistas.

En un nivel pretendidamente más elevado que la teosofía y en polémica con ésta, se ubica el francés René Guenon, quien desde 1906 pasó por diversas sectas neoespiritualistas, y en 1909 entró en la iglesia gnóstica. Recibió enseñanzas de gurúes hindúes y taoístas chinos; dio a conocer en 1921 una introducción general al Estudio de las doctrinas hinduistas, aunque ya desde 1912 se había convertido al islamismo. Su pensamiento era una crítica a la civilización occidental, al mundo moderno y al individualismo renacentista, una denuncia a la ciencia —el reino de la cantidad—, al progreso y al racionalismo a los que oponía el

pensamiento simbólico. En sus obras tempranas, *Oriente y Occidente*, 1924, y *La crisis del mundo moderno*, 1927, anunciaba simultáneamente con Spengler la decadencia del mundo occidental; empleando la terminología del hinduismo, decía que los occidentales se estaban acercando rápidamente a la fase final de la Kali-yuga, el fin de un cielo cósmico. Un signo de la decadencia era para Guenon la democracia de masas que pretendía superar por un aristocratismo espiritual. La salvación de Occidente, según él, requería la formación de una elite intelectual por lo cual encontró adeptos en las derechas de todo el mundo, inclusive en la

Argentina, en sectores del fundamentalismo católico.

Al hinduismo religioso se sumó también el hinduismo político alrededor de la figura de Mahatma Gandhi. El encargado de difundirlo en Europa fue Romain Rolland, quien lo consideraba, junto nada menos que con Stalin, una de las grandes personalidades humanistas de la época. “El Asia nos vencerá como Roma y Atenas vencieron en otro tiempo por el espíritu”, pronosticaba Romain Rolland. Mahatma Gandhi era amigo y admirador de Mussolini, enemigo de la medicina occidental y predicaba la destrucción de la industria y la vuelta del telar a mano.

El escritor católico francés Lanza del Vasto se convirtió al gandhismo en un viaje que hizo por India y Ceilán entre 1936 y 1937 y que narró en Peregrinación a las fuentes, 1943. Se dedicó a predicar la solución de los problemas políticos por medios puramente religiosos y, sin renunciar a su catolicismo original, trató de incorporar al mismo aspectos del hinduismo, tal como lo expuso en sus Comentarios al Evangelio, 1951. Fundó la orden de la Comunidad del Arca, fiel a los principios gandhianos del simple trabajo manual, y abandonó la ropa occidental para vestir túnica. Esta especie de hippie anticipado no fue ni

apoyado ni condenado por el Vaticano, que lo consideró un excéntrico inofensivo. Lanza del Vasto, como antes Rabindranath Tagore, fue también huésped de Victoria Ocampo, ya convertida al gandhismo.

Cabe mencionar que el orientalismo tuvo varios adeptos en el grupo Sur, además de su directora. Vicente Fatone se dedicó al estudio del budismo. H. A. Murena abandonó el “latinoamericanismo” para consagrarse al budismo Zen y al taoísmo junto a su amigo Vogelmann, traductor del I Ching. Borges se interesó por el budismo, a través de Schopenhauer, aunque el orientalismo que más lo fascinó fue el

de Las mil y una noches.

Hubo una extraña combinación de hinduismo con política, que no llamó demasiado la atención en su época pero estaba destinada a preannunciar actitudes que serían masivas entre la juventud de la segunda posguerra. Se trata del socialismo utópico del inglés Edward Carpenter —de quien ya mencionamos su utopía rural—, para quien el orientalismo era la contrapartida del materialismo egoísta de la sociedad capitalista y de la inhumanidad de la ciudad industrial.

Carpenter trató de sintetizar el misticismo hindú con el socialismo utópico, la vuelta a la naturaleza y el

amor homoerótico. En 1880 leyó el Bhagavad-Gita, y en 1890 viajó a Ceilán y a la India, donde se dedicó al estudio de la filosofía oriental, que inspiró sus últimos escritos, entre ellos Adam's Peak to Elephanta, 1892.

Entre las dos guerras surgió un nuevo tipo de escritor-hombre de acción cuyas aventuras vividas eran la materia de sus libros; entre ellos, André Malraux, el coronel T. E. Lawrence, y Ernst Jünger. A pesar de las diferencias entre sus personalidades tenían muchos rasgos en común: ninguno creía demasiado en la causa por la que luchaba, la finalidad de la acción estaba en la acción misma, la acción era un

medio para la realización personal; la fraternidad que se establecía en la lucha, un antídoto contra la soledad. El Oriente —la China en *Los conquistadores*, 1928, y *La condición humana*, 1933; la India en *La vía real*, 1930; el desierto árabe en *Los siete pilares de la sabiduría*, 1926; África del Norte en *Juegos africanos*, 1936— constituía, como para los románticos y los decadentes, un escenario en el cual vivir experiencias, sólo que ahora no ya estéticas o eróticas, sino heroicas.

Pero no es en ninguno de estos orientalismos en que queremos detenernos sino en el irracionalista y mágico, el mismo que encandilaba a los

griegos y romanos clásicos. Este va a predominar en dos países europeos — Alemania y Rusia— que por razones históricas se sintieron al margen de la historia occidental. Frente a las sociedades avanzadas, Inglaterra y Francia, que encarnaban a la civilización occidental, el atraso alemán en los primeros años del siglo XIX fue el origen de un profundo resentimiento de donde surgió el romanticismo.

El caso de España, otro país que aunque por otras razones también permaneció al margen de la Europa clásica, es muy peculiar.

Los románticos alemanes la exaltaron para contraponerla al

humanismo francés; la España medievalista de Schlegel y de Schopenhauer representaba el espíritu de la religiosidad oriental en el corazón mismo de Europa. Por su parte, los antioccidentalistas españoles Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno encontraron en el africanismo una manera de atacar a Europa, como los alemanes y rusos lo habían encontrado en el orientalismo. África era el Oriente de España.

Alemania y Oriente

Debo comenzar por aclarar que cuando me refiero a los alemanes no entiendo, por cierto, ningún carácter o ser nacional —concepción que ya critiqué anteriormente—, no hay tales “nieblas germánicas” sino tan sólo un clima intelectual —desde el romanticismo del siglo XIX al existencialismo— que predominó en Alemania durante un determinado período de su historia, en determinados estratos sociales, y en condiciones

políticas, sociales y económicas determinadas.

Esta corriente coexistió con otras opuestas —no debe olvidarse que Alemania también fue la tierra de Hegel, de Marx, de la socialdemocracia— a las que terminó venciendo, al abrir el camino para el advenimiento del nazismo que fue el apogeo de este modo de pensar y sentir.

El irracionalismo filosófico alemán encontró, uno de sus fundamentos más sólidos en la antigua sabiduría oriental.

No será ya la China que encantaba a los franceses del siglo XVIII, demasiado refinada y frívola, lo que interesaba a los patéticos alemanes sino la misteriosa

India brahmánica, la de los reinos conservadores del Kubla y Kahn y de los brahmanes, como una forma de oponerse al mundo moderno y a la racionalidad occidental.

Alemania, decía Edgard Morin, es la India de Occidentes²⁰⁶;

Johann George Hamann, prerromántico del siglo XVIII, opositor junto con Herder de la Ilustración y precursor del existencialismo, exhortaba a resucitar “el extinto lenguaje de la naturaleza” mediante la peregrinación a Oriente. Pero el verdadero introductor del hinduismo en Alemania fue el romántico Frederic Schlegel. En De la lengua y sabiduría de los hindúes, 1808,

decía: “En Oriente hemos de buscar lo profundamente romántico”. Se interesó por el sánscrito, tradujo el Bhagavad Gita y encontró en el Indostán un estado teocrático que servía de modelo a la Santa Alianza. En el mismo año de 1808 Ficlite escribía en sus Discursos a la nación alemana que los alemanes tenían la misión de “reunir el orden social de la antigua Asia”.

En las antípodas del romanticismo, Hegel en Lecciones de filosofía de la historia universal, curso de 1830, hacía un demoledor análisis del “despotismo oriental” que servirá de base a Marx para su teoría del modo de producción asiático. Es significativo que las dos

grandes líneas contrapuestas del pensamiento alemán, el romanticismo irracionalista y el racionalismo dialéctico de Hegel y Marx, se definieran por su actitudes simétricamente antagónicas con respecto a Oriente.

Las posiciones de Marx y Engels quedan documentadas en numerosos textos. En el Manifiesto Comunista consideran, entre las transformaciones realizadas por el capitalismo, haber sometido “los pueblos bárbaros y semibárbaros a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente”.[207](#)

Refiriéndose al paneslavismo, Engels decía que es la revancha de las

naciones moribundas sobre las “portadoras del progreso”, un movimiento ridículo y antihistórico que aspiraba a “someter el Occidente civilizado al Oriente bárbaro”. A propósito de la guerra anglo-persa de 1856/7, Engels que, por supuesto, estaba a favor de Inglaterra, escribía sobre “los celos, las intrigas, la ignorancia, la codicia y la corrupción de los orientales”. Acerca de China, Engels la llamaba “la semicivilización corrompida del más viejo Estado del mundo”. Por su parte, en carta a Antoinette Phillips del 18 de marzo de 1866, Marx exclamaba: “El Oriente nos ha enviado siempre lindas cosas: la

religión, la etiqueta y la peste bajo todas sus formas”.[208](#)

No obstante, no todos los hegelianos ni todos los marxistas mantuvieron esta posición occidentalista. Ya Marx, en carta a Engels del 18 de enero de 1856 criticaba al hegeliano de izquierda Bruno Bauer porque había declarado que *“el viejo orden de cosas de Occidente debe ser destruido, y que esto sólo puede ocurrir proveniente de Oriente, porque sólo los orientales están animados de verdadero odio contra los pueblos occidentales”*.[209](#)

La posición de Bauer muestra hasta qué punto el orientalismo y el odio a Occidente estaban arraigados entre los

pensadores alemanes, aun entre los más progresistas.

Pero sería Arthur Schopenhauer el principal antagonista del hegelianismo, y a la vez el iniciador del irracionalismo filosófico, quien más influiría en la boga del orientalismo. El budismo satisfacía las dos tendencias contradictorias de su pensamiento, su escepticismo que no le permitía aceptar las religiones tradicionales, y a la vez, su espíritu religioso; ambos opuestos convergían en esa religión sin Dios, en ese ateísmo religioso que es el budismo. En 1885 un discípulo de Schopenhauer, Richard Wagner, leyó la Introducción a la historia del budismo, de Tournoff, y

planeó Los vencedores, un drama musical budista basado en los temas del renunciamiento sexual y la autonegación, que quedó inconcluso. En la obra también inconclusa Semiramis, 1908, Hugo von Hoffmannsthal mezcla los cultos orgiásticos de Asiria con Lao Tsé.

El yerno de Wagner, Houston Stewart Chamberlain, primer teorizador del racismo en Alemania, y como tal de gran influencia en el movimiento nazi, en su obra La concepción aria del mundo, 1912, reivindicaba la superioridad de la filosofía hindú con respecto a la occidental porque aquélla tenía conciencia del carácter mítico de todo pensamiento, y la lógica no la dominaba

sino que sólo le servía en caso necesario. La concepción del mundo hindú, según Chamberlain, era un saber interior que estaba más allá de todo lo que sean pruebas. También le parecía elogiabile en la filosofía hindú, saber que los supremos conocimientos sólo son asequibles a los elegidos y éstos son seleccionados en determinadas condiciones raciales.

La convicción de la decadencia definitiva de Europa y de los valores de la civilización occidental se acrecentó como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, y más aún entre los derrotados alemanes, quienes buscaron en la antigua sabiduría asiática una

posibilidad de regeneración de la humanidad. En 1920 se creó una revista especializada de budismo en Munich; en 1922 apareció una traducción en diez volúmenes de los principales tratados de Confucio, Lao Tsé y Mencius, y la obra completa de Confucio fue traducida por Karl Neumann. El poeta hindú Rabindranath Tagore encontraba en esos años una mejor acogida en Alemania que en ninguna otra parte del mundo. En 1925, y como complemento del orientalismo, las publicaciones astrológicas contaban con millones de lectores.

Los astrólogos anunciaban la venida de un salvador; los alemanes se

preparaban mentalmente para poner sus destinos en manos del Führer.

Entre los autores alemanes dedicados al orientalismo se destacaba Nonsells, Viaje a la India, pero sería Hermann Hesse el destinado a tener una influencia más perdurable. Su madre había nacido en la India, y él viajó a ese país en 1911. Además se psicoanalizaba con un discípulo de Jung, quien fuera otro de los maestros de orientalismo.

Sobre temas específicamente orientales tratan Entre los hindúes, 1913, Siddartha, 1922 y Viaje a Oriente, 1932. En esta última obra, Oriente es para su autor “no sólo un país y una entidad geográfica, sino la patria de la

juventud del alma, en todas partes y en ninguna”. En Juego de abalorios, 1943, usa las claves del I Ching. Hesse se convirtió en el alimento espiritual de muchas generaciones de jóvenes ofreciéndoles el misticismo oriental como una alternativa a la sociedad burguesa. En la revista Neue Rundschau, Hesse hablaba de “la ruina de Occidente” y proclamaba “una vuelta a entrar en el alma mater, un retorno al Asia, a las fuentes, a las ‘puras’ de las que habla Fausto y no hay que decir que como todas las muertes, esta muerte engendrará un nuevo nacimiento”. El conde de Keyserling descubría por su lado la sabiduría asiática y en su

megalomanía, se adjudicaba la misión de salvar a Occidente restituyéndole el perdido sentido de las cosas que él había encontrado en los textos de China y la India.

Por otra vertiente, la de la mística judeo-oriental, Martin Buber, quien entre 1906 y 1907 redescubría la filosofía asiática, llegaba a la conclusión continuada después por todos los orientalistas alemanes, de que *“el Oriente forma una entidad natural, manifestada por su pensamiento y por su obra, y que un alma única habita en los diversos grupos de sus pueblos, diferenciándolos de una manera absoluta del destino y del genio de*

Occidente".

La esencia de ese espíritu oriental se manifestaba, según Buber, tanto en la doctrina judía como en la doctrina hindú y en la china del Tao.

Buber tradujo al alemán la obra de Tchuang Tsé y fue conocido entre los alemanes por esa traducción más que por su obra a favor del renacimiento judío. El librito de Tchuang Tsé llegó a ser un verdadero evangelio hacia 1910 en las asociaciones juveniles y estudiantiles como la Freideutsche Jugend. Gustav Wynker, director de la Frei Schlingeneinde en Wiekersdorf, publicó una traducción del Tao Te King de Lao Tsé. La mística taoísta, a la que

se agregaban el budismo y el veda, se constituyeron en la religión secreta de un sector de los jóvenes alemanes, muchos de los cuales formarían luego parte de las juventudes hitleristas. La revista Juventud Alemana Libre, muy popular en los tiempos de la primera posguerra, dedicó numerosos artículos al taoísmo y al Bhagavad-Gita.

Los más lúcidos pensadores alemanes percibieron la importancia del auge del orientalismo. Tomás Mann escribía en carta a E.

Bertram del 2 de febrero de 1922 acerca del “secreto orientalismo de Alemania” y aducía que, durante ciertos años, en el curso de la guerra y de la

posguerra, los alemanes se habían entregado al Oriente de Dostoievski con tal impetuosidad que aclamaron con una especie de complacencia la frase de un crítico francés quien afirmaba que el alma alemana era asiática en su esencia profunda.

En 1920 Robert Ernest Curtius explicaba en la Review de Genève la influencia asiática en la vida cultural de Alemania: “Es necesario buscar el origen de ello en la falta de satisfacción que creó entre lo selecto de la intelectualidad de Alemania la sustancia de nuestra cultura moderna. El despertar de la conciencia metafísica buscó en el espíritu de Oriente una sanción, un

alimento, una fuerza fecundante. Y sin haberse dado el santo y seña, se trabajó en todas partes para penetrar los diversos dominios de la cultura asiática”. El propio Curtius en diálogo con el francés Jacques Riviere en 1921, le señalaba que para los alemanes han terminado los tiempos en que creyeron que toda emancipación espiritual, toda reforma social debía venir de Inglaterra y Francia, y concluía: “La joven Alemania mira hacia el Este, y vuelve la espalda al Occidente. (...) Ella se vuelve hacia Rusia y más lejos todavía hacia la India y la China”.[210](#)

Esta corriente irracionalista, y sobre todo orientalista, que invadía Alemania,

fue observada también por los intelectuales extranjeros más sagaces. Antonio Gramsci encerrado en su cárcel de Milán advertía en una carta de 1927: *“Alemania es la más grande propagadora del asiaticismo ideológico”*.^{[211](#)}

David Lawrence, tan sensible a los climas irracionalistas, observaba en su viaje por Alemania en 1924: “Apenas se pasa el Rin cambia el espíritu del lugar (...). Se diría que la vida se ha retirado hacia Oriente, como si la vida de la Germania se retirase lentamente del contacto con la Europa occidental (...) La inclinación del espíritu germánico está de nuevo vuelta hacia Oriente, hacia

la Rusia, hacia la Tartaria (...) Retorna de nuevo la fascinación del Oriente destructor que produce Atila”.[212](#)

El esoterismo oriental no invadía solamente las calles sino también los ámbitos universitarios. Othmar Spann, sociólogo que influyó en el nazismo, propicia un régimen corporativo basado en el sistema de castas de la India. El psicoanalista Carl Gustav Jung se dedicaba ya en 1929 —El secreto de la flor de oro— a explorar las sabidurías orientales y oponerlas a la filosofía y a la ciencia occidental; con el tiempo se fue inclinando cada vez más al gnosticismo, a la alquimia, a la astrología, al ocultismo, a la teosofía, al

I Ching, El mismo año que Hitler tomaba el poder, Spengler advertía que Alemania “en los siglos XVIII y XIX era Europa central; y en el siglo XX es otra vez como en el siglo XIII un país fronterero de Asia”²¹³. Además la teoría spengleriana de los cielos históricos es al fin de origen hindú. Frobenius en el prólogo a Historia de la civilización africana, 1933, atacaba la “*orientación occidental, realista, racionalista, materialista, esencialmente extraña a nosotros*” y recibía alborozado en ese año clave la resurrección del “genuino sentido de vida en el alemán”.

En 1922, la escuela antroposófica, de raíz orientalista, de Rudolph Steiner,

quien era influyente amigo del famoso general Moltke, atacaba la ciencia natural haciéndola culpable de la crisis mundial, y de toda la miseria material e intelectual de esa crisis. Pero lo peor no era el ataque de las nuevas sectas religiosas contra la ciencia, sino la sumisión al “espíritu del tiempo” de los propios hombres de ciencia, quienes trataban de extraer conclusiones irracionalistas y aun místicas de la física cuántica y del principio de indeterminación de Heisenberg. Max Planck se vio en la obligación de salir en defensa de la racionalidad científica, en discursos y conferencias públicas pronunciadas entre 1922 y 1923, donde

se quejaba amargamente de que “*la creencia en milagros de las formas más variadas —ocultismo, espiritualismo, teosofía— penetraba en amplios círculos del público educado y no educado*”[214](#).

Fue ese clima religioso, filosófico y literario el que preparó el pasaje al nazismo, y los propios nazis en sus primeros años participaron de algunos de esos grupos esotéricos.

Alfred Schuler, que formaba parte del círculo La Alemania secreta alrededor del poeta Stephan George, abogaba por la vuelta al paganismo y elegía como símbolo de su credo la cruz esvástica, que se usó en Asia y que

como emblema salió en la portada de la revista del grupo *Blätter für die Kunst*²¹⁵. Se dijo que en algún momento Hitler tuvo contacto con la secta de Stephan George y que de allí pudo sacar la idea de la esvástica.

Los propios nazis estuvieron directamente influidos por la filosofía oriental. Hermann Rauschning sostenía que no se puede entender a Hitler si no se conoce “su convicción de que el hombre esté en relación mágica con el Universo”²¹⁶. Cuando Hitler hablaba de una ciencia nórdica y germana opuesta radicalmente a la ciencia occidental y judía se estaba refiriendo a las ciencias ocultas, al esoterismo. Durante el

régimen nazi se reeditaron las Enéadas de Plotino, obra que era muy leída por los intelectuales pronazis. Los hindúes eran para los nazis una raza aria pura y los sabios del Himalaya constituían el modelo de la elite de superhombres nazis. Ario deriva del término ari que significa no mezclarse con otros pueblos. La cruz gamada, la rueda del sol antiguo, es de origen oriental, aparece en la India en el siglo IV antes de Cristo, en China en el siglo V después de Cristo, y en Japón en el siglo VI; el budismo la tomó como emblema.

Probablemente Hitler haya llegado al budismo a través de Schopenhauer, cuyas obras completas leía durante la

Primera Guerra Mundial, según sus propias declaraciones; según sus allegados, conocía de memoria párrafos de El mundo como voluntad y representación.

Después Hitler se hizo lector del Bhagavad-Gita, y el propio Himmler llevaba siempre un ejemplar del mismo. Alfred Rosenberg decía, en El mito del siglo XX: *“La India aria brindó al mundo una metafísica que en cuanto a profundidad hoy aún no ha sido alcanzada”*.

Karl Haushofer, creador de la pseudociencia nazi de la geopolítica, fue otro de los hombres que influyeron en el orientalismo de Hitler. Haushofer hizo

varios viajes de iniciación a la India y al Tibet, entre 1903 y 1908, y en Japón ingresó en una sociedad secreta budista.

Según Karl Beldin —Los siete hombres de Spandau—, Haushofer adhirió en Berlín a la Logia Luminosa o Sociedad del Vril —el Vril era una supuesta energía desconocida— relacionada con la Sociedad Teosófica, con los Rosacruces y con la logia inglesa Golden Dawn, presidida por el poeta Yeats.

El orientalismo religioso de Haushofer no dejó de influir en su geopolítica. Sostenía que el origen del pueblo alemán estaba en el Asia Central y que la raza indogermana era la

superior; predicaba la necesidad de “retornar a las fuentes” conquistando Europa Oriental, el Turquestán, Pamir, el Gobi y el Tibet que constituían la “región corazón” desde la cual se podría dominar el mundo. Desde 1924 venía expresando en su Revista de Geopolítica la creencia de que Occidente había muerto como unidad política y cultural, y que estaba en formación una nueva cultura mundial, asiática. Alemania estaba participando decisivamente en ese movimiento, porque es desde allí donde fluye la energía de regreso a Asia. El papel de Alemania como participante activa en el mundo cultural de Occidente había terminado, ya no

podía dar nada más al Occidente ni el Occidente podía dar más a Alemania. Pero en el Este existían inmensas posibilidades para Alemania; no sólo podía ofrecerle todas sus experiencias técnicas, sino que además podía convertirse en educadora de los pueblos orientales. Los discípulos de Haushofer afirmaban que el romanticismo alemán era más afín a la cultura de Rusia, e incluso a la de India y la China. Pero Alemania era algo más que parte de ese mundo oriental, su situación y su pasado la convertían en el eslabón entre Occidente y Oriente.

Desde 1924 escribía en pro de una alianza asiática que incluyera Rusia,

Japón, China y la India con Alemania como participante.

“Alemania tendrá que decidir de qué lado está —decía un artículo de la Revista de Geopolítica de 1925—: ¿quiere ser un satélite de las potencias anglosajonas y su supercapitalismo, que están unidas con las organizaciones europeas contra Rusia, o quiere ser aliada de la Unión Panasiática contra Europa y América?”[217](#)

Además de la Logia Luminosa o Sociedad del Vril hubo otras sectas secretas de “sabiduría oriental” vinculadas con el nazismo.

Entre éstas, la logia Thule, fundada

en 1923. Thule era una isla desaparecida que había sido la tierra de una civilización extinguida poseedora de poderes mágicos. Se inspiraban en el Dzyan, libro mágico secreto de los sabios tibetanos, y también usaban como emblema la cruz esvástica. A esta secta pertenecían Haushofer y también Dietrich Eckardt, el único hombre a quien Hitler reconoció públicamente como su maestro. A dicha logia habrían pertenecido también el doctor Morrel, quien luego sería el médico personal de Hitler, Himmler, Hess, Goering y Rosenberg. Los miembros de la logia Thule entraron en contacto con Hitler, a quien conocieron en casa de Wagner, en

Bayreuth.

Otra de las sectas fue Ahrenberg, centro de estudios de la religión oriental y de los orígenes indoeuropeos, fundada por el doctor Friederich Hielscher, amigo de Ernest Jünger y del explorador sueco Sven Hedin, quien estaba también en relación con Haushofer; había vivido largo tiempo en el Tíbet, y era un orientalista convencido.

Hedin fue luego amigo íntimo de Hitler. Acerca del valor de las investigaciones de esta sociedad, una autoridad en la materia como G. Dumezil —Religión y mitología prehistórica de los indoeuropeos—, incluido en la Historia general de las

religiones de Gorce y Mortier, los califica de ingenuos y torpes. Aunque Hielscher nunca ingresó al nazismo, la sociedad en 1935 cayó en manos de Himmler, y en 1939 fue incorporada a la SS destinada a proveerlos de presupuestos teóricos para la formación de una “raza de la tradición” y para la recuperación de una “cultura tradicional”. Himmler envió al Tibet a un explorador para encontrar rastros de la raza germánica poseedora de antiguos secretos. Ahrenberg disponía de cincuenta institutos dirigidos por el profesor Wurst, especialista en textos sagrados antiguos y que había sido profesor de sánscrito en la universidad

de Munich. El objetivo de esta sociedad era “investigar la herencia de la raza indogermánica empleando métodos científicos”.

Durante la guerra, Sievers, administrador de la sociedad, organizó experimentos y colección de esqueletos y cráneos judíos para el estudio en los campos de concentración. Ernest Jünger escribía en su Diario de 1943, aunque empleando nombres supuestos, que tanto Hielscher como el propio Hitler se lanzaban a los terrenos metafísicos, y observaban que ésa era la razón por la que los espíritus racionales no comprendían el nazismo.

Otro de los sabios locos que

influyeron en Hitler fue Hans Horbiger, editor de una revista muy leída, La llave de los acontecimientos mundiales, quien tenía una explicación cosmológica contraria a la astronomía y matemática occidentales, basada en la lucha, perpetuada en los espacios infinitos, entre el hielo y el fuego. Tomaba algunos temas orientalistas como el de las edades antediluvianas, los períodos de plenitud y decadencia, los orígenes de la raza aria descendiendo de la montaña habitada por superhombres de otra época y destinados a dominar el mundo.

Las vinculaciones del orientalismo con el fascismo no se redujeron tan sólo al ámbito de Alemania. El fascista

francés Drieu LaRochelle leía los Upanishads y el Tao. El historiador rumano Mircea Eliade, una de las mayores autoridades en religiones orientales y yoga, y también uno de los más fervientes defensores de los pueblos extraoccidentales, fue durante la Segunda Guerra Mundial partidario de la agrupación fascista Guardia de Hierro, simpatizante de Codreno, funcionario del régimen rumano aliado a los alemanes, y declarado antisemita, como queda documentado en manifestaciones públicas como la siguiente: “¿Puede la estirpe rumana poner fin a la vida degradada por la miseria y la sífilis, invadida por los

judíos y debilitada por los extranjeros?” (Buna Vestire, 17 de diciembre de 1937).[218](#)

En cuanto a Heidegger, el máximo pensador del nazismo, si bien en aquellos tiempos se mantuvo al margen de las sectas orientales, en sus últimos años tuvo contactos con el budismo zen. Desde que en su lección inaugural en la universidad de Friburgo, *Qué es metafísica*, 1926, había hablado de la revelación del ser a través de la nada, en la escuela de Kioto se llevó a cabo un análisis de su pensamiento desde la perspectiva del budismo zen, concluyéndose en que ambas formas de pensamiento eran afines. Heidegger

solía remitir al estudio de Meister Eckhardt y al budismo zen a los teólogos que lo visitaban. Noichi Tsujimura, discípulo de Heidegger y a la vez adepto al budismo zen, trató de sintetizar a ambos.[219](#)

Es significativo el viaje de ida y retorno entre el orientalismo y el fascismo. Si en la era hitleriana el orientalismo alimentó la ideología nazi, en la posguerra será la nostalgia de la aventura nazi en sus aspectos más delirantes la que influirá en algunos orientales, sobre todo japoneses. El novelista Mishima es un ejemplo al respecto: a la vez que intentó restaurar las formas orientales más tradicionales

procuró la recreación de una milicia privada, Tatenokai (sociedad acorazada), copiada de las SA de Rohem, incluso en la relación homosexual de sus miembros. Esta secta, con Mishima al frente, realizó un asalto a un cuartel donde exhortó al ejército a levantarse contra la democracia occidental que había privado a Japón de su alma.

El fracaso de esta acción —más que nada un gesto simbólico— lo llevó junto a su amante a hacerse el harakiri.

Rusia y Oriente

Rusia es el otro país cuyo particular destino llegó a oscilar entre el racionalismo europeo y el irracionalismo asiático. La dominación de los tártaros asiáticos y la adhesión a la Iglesia Bizantina apartaron a Rusia de la evolución occidental. En el siglo XVIII, Pedro el Grande y Catalina la Grande hicieron ingentes esfuerzos por incorporar a Rusia al mundo occidental pero fueron resistidos por parte de la sociedad y de los intelectuales, tanto de

los eslavófilos como de los populistas. Los eslavófilos idealizaban el atraso de la “Santa Madre Rusia” considerándolo como una ventaja sobre “el Occidente podrido”; oponían la mística de la autocracia y la religión ortodoxa al racionalismo, la ciencia y la democracia a los que culpaban de la decadencia de Europa. El eslavófilo y populista Tchadaieff escribía en 1840: *“Nosotros somos los niños mimados del Oriente. ¿Qué necesidad tenemos de Occidente? ¿Es que el Occidente es la patria de la ciencia y de todas las cosas profundas? Es del Orientie que nosotros tocamos por todas partes, de donde nosotros hace poco tiempo hemos sacado*

nuestras creencias, nuestras leyes, nuestras virtudes... El viejo Oriente se va... ¿No somos nosotros sus naturales herederos? Es en nosotros donde van en adelante a perpetuarse esas admirables tradiciones, donde van a realizarse todas esas grandes y misteriosas verdades cuyo depósito le fue confiado desde el origen de las cosas”.

Danilevsky, teórico del paneslavismo y precursor de las filosofías de la historia de Spengler y Toynbee, decía: “El genio ruso está en las antípodas del genio europeo. Rusia, al hacerse europea, ha caído en un lazo. Desde que gravita en la órbita de

Europa, ella obedece con servilismo a los guías de ese continente que le han dado orden de occidentalizar al Asia en su provecho”

Dostoievski proponía luchar contra la traslación mecánica de las formas de sociedades europeas, contra el trasplante servil del Occidente y aconsejaba: *“Sería útil para Rusia olvidar por algún tiempo a Petersburgo, y hacer volver nuestra mirada hacia Oriente”*. Poco antes de su muerte pronunciaba estas proféticas palabras: *“Dadnos el Asia y no crearemos ninguna dificultad a Europa. Si quisiéramos dedicarnos a la organización de nuestra Asia, veríamos*

en nuestro país un gran renacimiento nacional”.

En su Diario de 1881, pensaba que había llegado para Rusia el momento de volverse hacia Asia: “En Europa éramos parias y esclavos, pero en Asia seremos europeos”.

Del mismo modo, Tolstoi consideraba que Rusia estaba llamada a representar el papel de mediadora entre Oriente y Occidente, y ése fue el objeto de su correspondencia durante los últimos años de su vida con musulmanes, con chinos, con hindúes. Tolstoi esperaba mucho de esos pueblos que según él, no habían abandonado todavía la agricultura, no estaban

depravados por la vida industrial y no habían perdido la fe en la ley divina. “Según mi parecer —escribió a un chino en 1905—, la obra a cumplir, no solamente por los chinos sino por todos los pueblos asiáticos, no consiste únicamente en librarse de los males que sufren, de sus propios gobernantes, sino todavía en demostrar a todos los pueblos la solución de la situación en que se encuentran.” Tal vez haya sido uno de los pocos escritores occidentales que influyó en Oriente, aunque devolviéndole sus propias ideas. Gandhi se declaraba admirador de Tolstoi, Romain Rolland anexaba en su biografía de Tolstoi un capítulo sobre “La

respuesta del Asia a su llamamiento” insertando una carta de Tolstoi a Gandhi escrita dos meses antes de su muerte donde saludaba con júbilo los albores del gandhismo. A diferencia de los demás eslavófilos que eran cerradamente ortodoxos, Tolstoi estaba impregnado de ideas budistas, taoístas y hasta mahometanas. En sus últimos escritos, Carta a los chinos, y La importancia de la Revolución Rusa, ambos de 1906, proclamaba su antioccidentalismo: *“Todo lo que los pueblos occidentales hagan, puede y debe ser un ejemplo para los pueblos del Este, no de lo que debe hacerse sino de lo que no debe hacerse en*

ninguna circunstancia. Seguir el camino de las naciones occidentales es seguir el camino que lleva directamente a la destrucción”.

Influidos por el paneslavismo, por Danilevsky y por Dostoievski, surgieron otros movimientos que perduraron hasta las primeras décadas del siglo XX, incluso después de la revolución del '17.

Uno de ellos fue el eurasismo o eurasiatismo, creado poco antes de la revolución del '17 por el príncipe Srubeckoi y seguido por un grupo de filósofos, etnógrafos e historiadores. El otro, el escitismo, reivindicador de los eseitas, fue iniciado por el crítico

Ivanov Razumnik y atrajo a los poetas André Biely, Alexander Blok y Sergei Esenin, y a pensadores como Gershenzon. Ambos movimientos proclamaban que los eslavos y los asiáticos afines a ellos deberían suplantarse a la cultura romana y germánica, hoy en decadencia, y que a Rusia le estaba reservada una misión universal. Alexander Blok escribió un poema, Los escitas, donde atacaba a Occidente y revelaba el rostro asiático de la revolución rusa: “¡Sí, nosotros somos escitas! ¡Sí, nosotros somos asiáticos., con ojos ávidos y oblicuos!” En ese clima Prokofiev compuso la Suite Escita.

Aun en la novelística soviética de vanguardia de los años '20 puede encontrarse, bajo la apariencia revolucionaria, la fascinación por el asiatismo. Boris Pilniak en su celebrada novela *El año desnudo*, 1922, mezclaba eslavofilia con bolchevismo; en la revolución había triunfado la Rusia anterior a Pedro el Grande, opuesta a Europa, a Occidente, con su civilización artificial y decadente²²⁰.

Esta inclinación al asiatismo ya había sido vista como una constante amenaza por los primeros marxistas. En 1883, Plejanov alertaba contra el peligro de que una revolución prematura no se resolviera en un desarrollo

democrático burgués sino en una restauración de las condiciones del despotismo oriental, similar al Perú incaico o a la China de los Sung. La ironía de la historia quiso que fuera precisamente el mismo partido al que pertenecía Plejanov el destinado a cumplir su presagio. Lenin, a quien los tercermundistas y partidarios de los regímenes al estilo del Perú incaico y la China de los Sung suelen reivindicar como uno de los suyos, no fue sin embargo menos occidentalista que Marx y que Plejanov. Definía a la sociedad rusa prerrevolucionaria como “semiasiática” y proponía la modernización occidental. Cuando se

refería al papel que le tocaba a Asia en la revolución de su tiempo se apresuraba a aclarar que esto no significaba que *“la luz viene ahora del Oriente místico y religioso. No, bien por el contrario, es el Oriente en fin que ha tomado el camino de Occidente”*.²²¹ Lenin en el poder se propuso como principal tarea la modernización de Rusia, lo que significaba la occidentalización, incluida también, en el período de NEP (Nueva Política Económica), la introducción del capital extranjero.

No es en Lenin, pues, sino en Stalin en quien encontraremos los aspectos del orientalismo que temía Plejanov.

Además de la situación histórica que impulsó esta tendencia al asiatismo no debe menospreciarse el papel del individuo en la historia. El Cáucaso, la tierra natal de Stalin, es la vía terrestre al Asia Central; según geógrafos como Humboldt y Reclus, pertenece al Asia. El aislamiento de Georgia hizo que las tradiciones de tribu, la magia primitiva y las mitologías orientales persistieran hasta el siglo actual, y ése fue el clima mental en que se formó el niño y el joven Stalin marcando su carácter.[222](#) Solzhenitsyn decía que el mayor de los conocimientos que habrían de guiar a Stalin en la vida emergían de “su amado Oriente esclavista”[223](#).

Significativamente, también es originario del Cáucaso el célebre orientalista Gurdjieff, quien además estudió en el mismo seminario que Stalin y en la misma época.

El totalitarismo stalinista tiene muchos rasgos comunes con el despotismo oriental o modo de producción asiático: la disolución del individuo en el seno de lo colectivo, la política como una forma de religión, la uniformidad de las costumbres regidas por normas rígidas, el ritual para cada uno de los actos de la vida cotidiana, el encierro de la nación en sí misma, el extranjero visto como el enemigo; una visión, en fin, encantada del mundo

aunque el encantamiento adoptara en este caso la forma del materialismo ateo. Esto lo vieron aun los apologistas más lúcidos de la Revolución Rusa, como Mariátegui, quien admitía que *“Los ojos de Rusia un poco desencantados de las muchedumbres de Europa, se vuelven iluminados y proféticos a los pueblos de Asia”*.[224](#)

Pero fue el pensamiento occidental de derecha el que más identificó al stalinismo con el Oriente, con la intención de contraponerlo a la izquierda occidental. Spengler en Años decisivos dio por realizado el vaticinio de Plejanov pero con signo positivo: *“Asia reconquista Rusia después que*

Europa se la había anexoado por medio de Pedro el Grande”.

Después de haber sido derrotada, primero por Oriente en la guerra con Japón, luego por Occidente en la guerra con Alemania, y mientras era contemplada por Inglaterra con burlona satisfacción, Rusia “arrojó la máscara ‘blanca’ y volvió a ser asiática con toda su alma y plena de ardiente odio contra Europa”. La Revolución Rusa según Spengler fue simultáneamente una revolución “blanca”, europea, occidental, basada en el socialismo marxista, y una revolución “de color”, asiática. “Más por debajo, lenta, tenaz, silenciosa y grávida de porvenir,

comenzó la otra revolución del mujik de las aldeas, el verdadero bolchevismo asiático (...) Pero el bolchevismo ‘blanco’ ha entrado así rápidamente en vías de desaparición (...) Una nueva clase asiática de gobernantes ha relevado a la anterior semioccidental. Habita de nuevo en las villas y los palacios alrededor de Moscú; tiene servidumbre y se atreve ya a desplegar un lujo bárbaro con el gusto de los khanes mongoles, ricos en botín del siglo XIV.”[225](#)

Alfred Resenberg sostenía en El mito del siglo XX una posición similar a la de Spengler: “Rusia debe conformarse con trasladar su centro de

gravedad a Asia”. Tratar de decir “su palabra” a Europa es haber perdido el camino, *“no hacia el Oeste sino hacia el Este donde hay espacio para esa palabra”*.

Del mismo modo el católico francés Henri Massis interpretaba la revolución bolchevique como un retorno de Rusia al Asia: *“Después de dos siglos de una forzada europeización vuelve a sus orígenes asiáticos, se levanta y levanta a todos los pueblos del Este contra una civilización que ella no ha soportado más que por violencia, en medio de las más ásperas resistencias”*²²⁶ También el liberal Ortega y Gasset en El enigma de Rusia, publicado en Revista de

Occidente, decía que la Revolución Rusa *“No era en el fondo una revolución europea sino un misticismo oriental”*.

Esta visión de la derecha tiene su parte de verdad pero es parcial y unilateral; no ve los aspectos contradictorios de la Revolución Rusa. El desarrollo posterior nos ha mostrado que si, por una parte, el estelinismo reorientalizaba a Rusia, por otra parte con la introducción de la técnica moderna, la industria, la urbanización y la alfabetización de las masas, la occidentalizaba. La enseñanza de las ciencias en las universidades rusas, a pesar de todas las deformaciones —

caso Lysensko, ataques a la biología genética, a la física cuántica y a la teoría de la relatividad— socavaba la magia oriental del stalinismo.

La tendencia occidentalista predominaría finalmente, a partir de la muerte de Stalin, del XX Congreso del PCUS y culminaría en la era de Gorbachov.

Oriente es la vanguardia

Después de la Segunda Guerra Mundial, las filosofías orientalistas y todo tipo de sabiduría oculta de origen oriental resurgen con más fuerza que nunca. Constituyen para muchos una evasión de los duros problemas de la vida cotidiana, y para otros una crítica al “materialismo” de la sociedad industrial. Para los que sólo buscan evasión se crea una literatura de masas,

equivalente a la que en otra época fue Maeterlinck o los teósofos o los rosacruces, pero con un grado mayor de sofisticación. Louis Pauwells logró un formidable éxito editorial en los años '60 con El retomo de los brujos, donde se divulgaban viejas teorías de Gurdjieff con el agregado picante de mostrar los aspectos ocultistas del nazismo. Luego publicó la revista Planeta, de gran difusión en el mundo entero, donde se recopilaban todas las supersticiones y supercherías de origen más o menos oriental. Cabe consignar que Pauwells culminó su carrera como ideólogo de la nueva derecha francesa.

Otra secta de derecha conectada con

el orientalismo es Nueva Acrópolis, creada en 1957 por una escisión de la Sociedad Teosófica Argentina con ramificaciones en España y Francia. Es una organización de estructura jerarquizada y de tipo paramilitar donde se mezcla el hinduismo con temas típicamente nazis como el del superhombre que regenera a la humanidad en decadencia.

El diletantismo religioso y la pasión por el ocultismo son fáciles presas de los impostores. En 1957 se logró otro gran éxito editorial con *El tercer ojo*, atribuido a Lobsang Rampa, quien pretendía ser un lama que revelaba los secretos del Tíbet cuando, en realidad,

era un inglés que nunca había estado en Oriente.

Resulta significativo que los escritores y artistas considerados de vanguardia se identifican también con frecuencia con el orientalismo.

Éste no es sólo un fenómeno de la segunda posguerra sino que ya se dio desde comienzos del siglo, con la primera generación de vanguardistas.

Tristán Tzara, en una conferencia dada en Alemania en 1922, asociaba el nihilismo dadá con el budismo. Los surrealistas, antes de adherir al trotskismo, se inclinaron por el orientalismo como una forma de oponerse a la razón y a la civilización

occidental. En sus manifiestos hay mensajes al Dalai Lama exhortándolo a que “Los mongoles vengan a ocupar nuestro sitio”. En el panfleto *Flagrant delit*, André Breton definía a los grandes poetas —Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautreamont, Mallarmé, Jarry— como iniciados en las antiguas cosmogonías asiáticas. El orientalismo de los surrealistas llegó tan lejos que Breton se vio obligado en *Point du jour*, 1924, a aclarar que Oriente no tenía más que un valor simbólico. Pero todavía en *La Revolution Surrealiste* de 1925, hay una invocación al Dalai Lama.

Las artes plásticas de vanguardia tampoco estuvieron libres de la

influencia oriental: en los años '20, el descubrimiento de la tumba de Tutankhamón trajo la moda egipcia e influyó, junto con la cultura incaica, en el art déco. Kandinsky y Mondrian, los creadores más radicales de la pintura moderna, decían aplicar la teosofía a su arte.

El muralista Orozco, por su parte, durante su estadía en Nueva York, perteneció al esotérico Círculo Déléfico, donde no faltaba el ingrediente orientalista que puede rastrearse en su obra pictórica. Otro tanto ocurre con los arquitectos de vanguardia, casi todos los creadores de la arquitectura llamada “racionalista” o “funcionalista” eran

partidarios del irracionalismo. Le Corbusier era lector apasionado de libros ocultistas y orientalistas. Frank Lloyd Wright pertenecía a los círculos de Gurdjieff, y Ouspenski, identificaba el racionalismo occidental con el academicismo. Estaba influido por Lao Tsé; el concepto de vacío que usa en los espacios arquitectónicos está sacado del taoísmo.

El teatro de vanguardia también buscó sus fuentes de inspiración en Oriente. Antonin Artaud inventó su teatro de la crueldad tras ver deslumbrado, las representaciones balinesas en la Exposición Internacional de París de 1931. Jean Louis Barrault, el

primero en obtener éxito con el teatro de vanguardia, frecuentó a los surrealistas en su juventud y, según cuenta en sus memorias, tenía entre sus lecturas preferidas al Bhagavad-Gita, el yoga tántrico, el Hata yoga, los Upanishads y Milarepa. El budismo zen con sus respuestas evasivas y sus planteos de problemas sin sentido influye en los procedimientos del teatro del absurdo, sobre todo en Ionesco. El rey se muere no puede entenderse sin el Libro Tibetano de los Muertos y los Upanishads. La forma más extrema de vanguardia teatral y la única experiencia de comuna teatral, llevada a cabo por Living Theatre de Nueva York, dirigido

por Julian Beck y Judith Malina, recibía influencias del budismo zen y del yoga; no sólo de los ejercicios respiratorios del Hata sino también de su filosofía. Asimismo la ópera de Pekín, que por entonces era descubierta en Occidente, influyó en el teatro de vanguardia, en Bertold Brecht y en el Jean Genet de Los biombos, que asimilaron su simbolismo, su ritualismo y su atmósfera circense.

Ya nos referimos a las vinculaciones de Heidegger con el budismo zen. Además, tres vertientes distintas del psicoanálisis —la de Jung, la de Erich Fromm y la de Lacan— coincidían más allá de sus profundas diferencias en la reivindicación del budismo zen.

Otro maestro del pensar irracionalista, E. M. Cioran, pasó por el budismo y confiesa en *La tentación de existir*, 1956, meditar a los maestros taoístas para reavivar su nihilismo.

En el estructuralismo y posestructuralismo francés, la sabiduría oriental estuvo siempre presente: en el último capítulo de *Tristes trópicos*. Lévi-Strauss proponía una síntesis o complementación entre marxismo y budismo, y confesaba que el budismo se le había revelado como “la primera gran religión con la cual me parece que podría vivir en buena inteligencia”.^{[227](#)}

Jacques Derrida oponía a la filosofía de la razón abstracta, absoluta,

occidental, la escritura ideográfica china. Phillip Sollers, en su época maoísta, escribió un libro —Sobre el materialismo— señalando las ventajas del pensamiento chino sobre Occidente.

Pero el orientalismo no sólo invadió el terreno de la filosofía occidental sino lo que es más llamativo aun, el de la ciencia. Son muchos los físicos modernos que pretenden hacer de la ciencia un saber esotérico estableciendo analogías entre las religiones orientales y la física cuántica. Niels Bohr inspira su teoría de la complementariedad en la concepción del ying y el yang del taoísmo. Cuando fue consagrado caballero por los reyes de Dinamarca

eligió para su escudo de armas el símbolo de tai-chi. David Bohm —La totalidad y el orden implicado— relacionó la física cuántica con el hinduismo, mantuvo diálogos con Krishnamurti, y no es casual que falte en sus teorías el concepto de tiempo, ya que para los orientales, éste es una ilusión. Michel Talbot —Misticismo y ciencia moderna— y Fritjef Capra —El tao de la física, 1975— son más explícitos aún en su relación de la física cuántica con el hinduismo. Para Capra hay que rastrear los orígenes de la física moderna en una tradición filosófico-religiosa que va de Nagarjuna a Sri Aurobindo. El propio Oppenheimer era

lector de los sabios del Antiguo Oriente y cuando se produjo la primera explosión atómica en los Álamos, exclamó que esto había sido prefigurado en el Mahabarata dos mil quinientos años antes.

Orientalismo y rebelión juvenil

En los turbulentos años '60, el orientalismo caóticamente mezclado con la Revolución constituyó una constante de la juventud rebelde. El maoísmo, en el que se fusionaban Oriente —Mao era lector de Tao y del I Ching— y el marxismo-leninismo, contribuyó a la confusión. Surgió por entonces un nuevo y efímero subgénero literario, el del viaje de izquierda a China, según la

fórmula creada algunos años antes para el viaje a la Unión Soviética, es decir el viaje pagado por los regímenes stalinistas o maoístas a los intelectuales y artistas simpatizantes. Los huéspedes se sentían en la obligación de agradecer tantas atenciones con algún libro, artículo o conferencia, alabando al régimen, que frecuentemente se mezclaba con la admiración que despertaban las obras de arte de la China imperial. A este subgénero pertenecen los libros de Claude Le Roi, Claves para China;

Simone de Beauvoir, La larga marcha; Bernardo Kordon, Seiscientos millones y uno, China extraña y clara, y

tantos otros.²²⁸ Existía una escenografía preparada para el extranjero, una puesta en escena prefabricada hasta en los menores detalles: se visitaba la fábrica modelo, la escuela modelo, el hospital modelo, y hasta el hogar modelo, donde algunos individuos integrantes del lugar dirigían a los visitantes, fervorosos discursos recitados de memoria sobre las bondades del régimen. En China este ceremonial llegaba al absurdo porque el ritual maoísta se enriquecía con el de la China clásica.

Fue en los Estados Unidos, o más concretamente en California, ese vivero de todas las originalidades, donde el orientalismo occidental —tanto de

izquierda como de derecha— se convirtió en un fenómeno casi masivo entre la juventud desde fines de la década del '50 y sobre todo en los '60. En contraste con la costa este de los Estados Unidos, que miró siempre a Europa, California se destacó por reparar en la existencia de Oriente y también de Latinoamérica; hacia ambas direcciones se encaminarán precisamente los hippies.

El fenómeno tiene, no obstante, sus antecedentes en los tiempos de preguerra. En los años '30, el gurú hindú Swami Prahvananda emigró a California, donde fundó una secta y editó una revista: *Vedanta and the West*.

Entre sus adeptos se contaban tres escritores ingleses.

Gerard Heard viajó en 1937 especialmente para seguir las lecciones del gurú, en 1938 lo hizo Aldous Huxley incitado por Heard, que era su amigo, y en 1939 los siguió Christopher Isherwood.

Heard fundó una comunidad de meditación llamada Trabuco College en la cual él mismo era un gurú. Los tres escritores ingleses fueron quienes propagaron el orientalismo en los círculos intelectuales. Heard era autor de *La sustancia social de la religión*, 1931, donde escribía que el caos del mundo moderno sólo podía ser curado

por la religión oriental. En La tercera moralidad, 1937, abogaba por el vegetarianismo y el yoga, y en Dolor, sexo y tiempo, que llegó a ser un best-seller, predicaba un neobrahmanismo. Aldous Huxley, hastiado de la civilización occidental, abandonaba su escepticismo intelectualista para predicar ya en Ciego en Gaza, 1936, la creencia vedanta en la unidad de todas las cosas en el universo. Huxley influirá luego en la juventud de los '60, introduciéndola en la cultura de la droga alucinógena con Las puertas de la percepción y Cielo e infierno. Isherwood por su parte, olvidando su juventud rebelde, se dedicó a escribir novelas sobre temas orientalistas como

Meeting by the River, 1967.

En un viaje que William Somerset Maugham²²⁹ hizo a los Estados Unidos en 1941, conoció en Los Angeles al grupo hinduista formado por los tres escritores ingleses. Éstos no lograron convertirlo, pero en cambio le sirvieron de inspiración para su próxima novela, donde aparecería un personaje de estas características. En realidad, Maugham ya había hecho también su viaje a la India en y allí conoció al sabio hindú Bhagavan, quien le sirvió como tema literario más que filosófico. El protagonista de *El filo de la navaja*, 1943 —el título se basa en un proverbio vedanta—, Larry Darrel, un joven

norteamericano de clase alta que se convierte a la religión oriental y se vuelve indiferente al dinero, al éxito, al prestigio social parecía, en el momento de aparición del libro, un personaje extravagante. Con el tiempo se convirtió en un tipo sociológico, precursor de tantos jóvenes norteamericanos que, veinte años después, seguirían el mismo camino, incluido el desaliño en la vestimenta.

Los jóvenes rebeldes de los '60 se las arreglaban para mezclar diversas formas de orientalismo —budismo zen, yoga, sufi, tao, veda, Hare Krishna— con elementos típicamente occidentales y modernos que se oponían

ostensiblemente a la serenidad oriental: droga, alcohol, jazz, rock, libertad sexual, El camino de estos jóvenes hacia Oriente comenzó sintomáticamente en los Estados Unidos, la sociedad más avanzada “y materialista” —en el sentido oriental del vocablo— del mundo, con la generación beat. El propio Jack Kerouak se encargó de definir el carácter religioso del movimiento beat en un párrafo donde una vez más aparece Spengler como mentor de los movimientos irracionales del siglo XX: “El movimiento beat viene a consumir aquella profecía de Spengler cuando decía que en los últimos tiempos de la

civilización occidental, iba a haber un gran renacimiento del misticismo religioso”. En su novela *En el camino*, 1957, da la pista para una de las tantas acepciones que puede tener el ambiguo vocablo beat:

“beatitud”. En *Vagabundos del Dharma*, 1958, el protagonista tiene experiencias místicas en un ascenso a la montaña Matterhorn. Aunque Kerouak en sus últimos años parece haberse convertido al catolicismo, el budismo zen es el denominador común de la beat generation.

Algunos poetas, como Gary Snyder —personaje clave de *Vagabundos del Dharma*—, pasaron largas temporadas

en la India y en monasterios del Japón estudiando las religiones orientales y sobre todo el budismo zen. El poeta Allen Ginsberg y el novelista William Burroughs hicieron su viaje ritual a la India. Nunca se plantearon —como tampoco lo hicieron Christopher Isherwood o Jean Giorno— si era posible conciliar su homosexualidad con la religiosidad oriental.

También el mundo del rock y sobre todo los Beatles estaban impregnados de orientalismo. En el álbum Revólver, una canción de John Lennon —Mañana nunca se sabe— estaba inspirada en los Libros de los Muertos de los monjes tibetanos, y George Harrison introdujo

en Rain, la raga hindú, como consecuencia de su relación con Ravi Shankar, virtuoso del sitar, quien lo invitó a hacer un viaje a la India. George y su mujer se pasaron varias semanas en lo alto del Himalaya estudiando con Shankar misticismo y religión. En 1967 todos los Beatles cayeron bajo la sugestión del gurú Maharishi quien hacía una gira por Londres. El gurú decidió usarlos para su propia propaganda y los invitó a un curso de meditación trascendental en 1968 en un ashram, en una desolada región del norte de la India, donde asistían otras celebridades del mundo artístico y mundano.

Ringo Starr y Paul Mac Cartney se

cansaron pronto y se volvieron, en tanto John y George seguían siendo fieles devotos, hasta que descubrieron las contradicciones financieras y sexuales del gurú respecto de su prédica ascética, y se fueron desilusionados. El único que permaneció, no obstante, fiel al hinduismo, fue George. En sus actuaciones como solista agregaba salmos con coro de monjes del Rama Krishna, movimiento que apoyaba. Se conectó con el gurú Bkajtivededanta Swam, líder espiritual de la Sociedad Internacional de la conciencia Krishna. Leía el Bhagavad-Gita y sus conversaciones se volvieron largas y tediosas disertaciones sobre el

karma²³⁰.

Estas flagrantes contradicciones volvieron a plantearse en las siguientes generaciones, la de los hippies, los yuppies y los estudiantes rebeldes del campus de la Universidad de Berkeley. Una de las reivindicaciones esenciales de todos ellos era la libertad sexual y la igualdad de los sexos, pero a la vez adherían a las religiones orientales más ascéticas y represivas aun que el cristianismo y en las que la desigualdad de los sexos estaba todavía más señalada. No era ésta la única antinomia en la que incurrían: exaltaban la libertad anárquica contra todo despotismo estatal y a la vez defendían los sistemas

totalitarios de la China maoísta o el Vietnam de Ho Chi Min.

La contradicción que implicaba la fusión de la izquierda con un pensamiento de derecha como el de las religiones orientales, fue resuelta finalmente en la década del '80, cuando se abandonó toda utopía revolucionaria y sólo quedó la religiosidad. Una vez más en California surgen las nuevas tendencias con el nombre de new age, una de cuyas principales sacerdotisas es la actriz Shirley Mc Laine, y donde se combinan el cristianismo con las religiones orientales —se dice que Jesús pasó dieciocho años en la India aprendiendo prácticas hinduistas—, con

el budismo zen, el taoísmo y con un toque de simbología de Jung y de control mental.

¿Por qué Oriente fue orientalista?

Uno de los enigmas históricos más sugestivos consiste en desenredar la trama de las circunstancias que en un determinado momento de la humanidad llevaron a Oriente y a Occidente a seguir caminos diametralmente opuestos. ¿Por qué extraña razón Oriente eligió la irracionalidad, el despotismo, la magia, la emoción, la inmovilidad, la pasividad, la intolerancia, la

contemplación, el ensimismamiento, la autoridad, la tradición?

El atraso teórico y científico, el nulo desarrollo económico no pueden explicarse por razones étnicas o raciales, ya que los orientales demostraron en otros tiempos un espíritu creador superior al occidental; fueron las primeras civilizaciones de la historia. Los chinos inventaron el papel, la brújula, la pólvora, la astronomía, la imprenta.

¿Por qué entonces no supieron qué hacer con esos inventos y sólo fueron capaces de usarlos como juguetes, en tanto que en manos de los occidentales transformaron el mundo?

Tampoco es posible explicar el atraso oriental como consecuencia del imperialismo occidental, ya que los últimos momentos de esplendor de Oriente fueron hacia fines de la Edad Media, Oriente estuvo cinco siglos a solas consigo mismo, sin intromisión de ningún enemigo foráneo, pero no empleó ese tiempo en transformarse sino, por el contrario, en permanecer siempre igual a sí mismo, y como consecuencia decaer inexorablemente.

Los más extremos antioccidentalistas alegarán que la supuesta superioridad de Occidente no es más que un simple prejuicio “eurocentrista” que considera su propia forma de vida como superior a

todas las demás, como voluntad de dominio de un pequeño grupo de pueblos sobre el resto de la humanidad. Pero la línea de desarrollo que surge con la antigüedad griega se extiende a través de Roma por Europa y a través de ésta por América; es la forma verdaderamente clásica y representativa de la historia de la humanidad, no por las razones que aducen sus apologistas acríticos o sus detractores, sino porque fue la que realizó, aunque contradictoriamente, el desarrollo máximo de las fuerzas productivas. Un entrecruzamiento de circunstancias hizo que sólo en algunos pueblos de Europa pudiera darse el desarrollo que va de la

esclavitud al feudalismo, de éste al capitalismo, y que sólo esas formas de evolución permitieran superar a la economía natural, dar origen al comercio, luego a la producción industrial y finalmente a la formación de un mercado mundial que hizo a la vez posible una historia universal.

Aun el sofisticado y tan eficiente modo de producción asiático no logró llegar a esos niveles. Ese desarrollo económico occidental no hubiera sido posible sin la aparición de una ciencia, una técnica y una organización política determinadas. Aunque China, Babilonia, Egipto, la India tenían conocimientos científicos antes que Occidente, sólo en

Grecia se dio a la ciencia una fundamentación matemática, sin la cual no se podía salir del estadio empírico. Luego sólo en el Renacimiento, y sobre todo con el empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, las ciencias naturales comenzaron a ser verificadas por la experimentación racional. La concepción del Estado como racionalización del poder a través del derecho sólo pudo desarrollarse gracias a las doctrinas jurídicas racionales del Derecho Romano. Otro tanto podríamos decir sobre el desenvolvimiento de las artes. En esta concepción sobre la línea clásica única que representa Occidente, coinciden los dos más grandes

pensadores sociales de la modernidad, Marx y Max Weber, que no obstante pasan por ser antitéticos.

Las causas de la declinación de Oriente son complejas, ante todo hay que buscarlas en el peculiar sistema económico, político y social que Hegel, antes que nadie, describiera con el nombre de “despotismo oriental”²³¹ y del que Marx extrajo su categoría de “modo de producción asiático”, que no implicaba una connotación geográfica sino histórica, ya que se dio igualmente en África y en la América precolombina.²³²

Ibn Jaldun, el gran historiador árabe del siglo XIV,²³³ comprendió que la

expansión económica y social del Magreb fue paralizada, no por factores exteriores o fortuitos, sino por causas internas: un bloqueo estructural que dependía en lo que se refiere a África del Norte, del mantenimiento de las estructuras tribales que imposibilitaban la apropiación privada de los medios de producción y la existencia de clases claramente individualizadas. En los países clásicos del Asia —la China antigua principalmente, pero también la India—, y en otros continentes, en el Egipto de los faraones o el Imperio Incaico, se dio ese modo especial de producción llamado asiático donde no existía la propiedad privada de los

medios de producción que estaba en manos del Estado. La tierra era entregada a los campesinos para que la trabajaran y los funcionarios estatales la administraban y cobraban los impuestos. “La ausencia de la propiedad de la tierra es, ciertamente, la clave para la comprensión de todo el Oriente”, decía Engels.²³⁴ Este modo de producción se daba principalmente en las sociedades hidráulicas donde la necesidad de un sistema de riego artificial exigía un poder central regulador capaz de dirigir a los vastos equipos de trabajadores que debían realizar la construcción de los grandes canales y los caminos. Se instauró de ese modo un Estado fuerte y

centralizado que concentraba el excedente económico y disponía de él a su arbitrio. En estas sociedades burocráticas se dieron, dentro de las posibilidades reducidas de la época, muchos rasgos que caracterizan a los sistemas totalitarios modernos —el fascismo y el estalinismo—: control de la vida privada, inexistencia de la sociedad civil autónoma separada del Estado, ausencia de toda libertad, desplazamiento de las poblaciones según las necesidades económicas, idolatría de los emperadores similar al culto moderno de los líderes carismáticos. La ausencia de propiedad privada y el sistema estatal despótico,

pero paternalista y protector, ocultó las diferencias sociales, negó las contradicciones y frenó la lucha de clases, dando la sensación de una sociedad igualitaria y homogénea, sólo aparente, ya que la burocracia estatal, poseedora de los medios de producción, tenía todas las características de una clase dominante.

Por el contrario, la sorprendente evolución histórica de la Europa occidental se debe a que la apropiación privada de los medios de producción provocó una nítida distinción entre las clases sociales y una violenta lucha de ellas. Esta contraposición entre el dinamismo occidental y el estancamiento

oriental demuestra, como lo señalaron los historiadores franceses —Thiers y Guizot—, y lo desarrollaron Marx y Engels, que la lucha de clases es uno de los motores fundamentales del cambio histórico.

Las formas antagónicas de los procesos de producción de la sociedad occidental desarrollaron en su propio seno las condiciones indispensables para resolver esos mismos antagonismos. Por el contrario, el equilibrio logrado en estructuras más o menos esclerosadas y anquilosadas, como la asiática clásica, sofocaba los conflictos, deteniendo la evolución de las sociedades china, hindú y árabe.

El sistema oriental impedía también el surgimiento del individuo desprendido de la familia, de la tribu, de la comunidad. Hegel decía refiriéndose al antiguo Oriente: “*El sujeto aquí no existe como persona*”.[235](#)

El concepto de individuo, de persona, forma parte exclusiva de la civilización occidental, nació de la democracia de las antiguas ciudades griegas, del derecho romano, del cristianismo, de los hábitos de la burguesía en las ciudades de la sociedad feudal, del humanismo y del Renacimiento, del iluminismo, del liberalismo y del socialismo. En la filosofía y religión orientales, la

personalidad, la voluntad, la acción individual, el deseo de vivir, el anhelo de superación, constituyen el mal y son fuente de dolor de los que hay que desprenderse, diluyendo los límites subjetivos y fusionándose con el cosmos, con el Ser Universal o el Gran Todo. La lucha de clases y la voluntad individual son, pues, los dos factores esenciales desencadenantes del proceso histórico occidental que se hallan ausentes en el Oriente clásico.

El modo de producción asiático es causa esencial pero no única; lo económico está interrelacionado con lo ideológico. La causalidad económica debe complementarse con la causalidad

ideológica.

En realidad, ni Marx consideraba que la economía lo determinaba todo, ni Weber que las ideas lo determinaban todo. Marx descubrió el lado económico y se dedicó a mostrar desde éste la interrelación de las causas. Weber parte de los presupuestos de Marx y se dedica a mostrar, a su vez, la influencia de las ideas sobre la economía. Por lo tanto, Marx y Weber no se contraponen sino que, por el contrario, se complementan mutuamente.

Del mismo modo que Max Weber mostró en *La ética del protestantismo y el capitalismo*, la influencia de la religión calvinista en el desarrollo del

capitalismo, vinculó a las religiones orientales con la imposibilidad del desarrollo del capitalismo en Asia.[236](#)

Es muy difícil concebir el progreso, el bienestar material, el desarrollo económico —móviles de la sociedad burguesa—, en creyentes de religiones como la hinduista o la budista, que privilegian la muerte sobre la vida, condenan la acción como perversa, exaltan la contemplación, el quietismo, el ascetismo, para quienes la suprema felicidad es el nirvana, “Reposo, tranquilidad, silencio, inacción”, son los componentes de la suprema sabiduría del Tao. El ciclo repetido de reencarnaciones en la doctrina del

Karma hace imposible toda idea del progreso y aun de desarrollo histórico. Las castas inferiores se resignan a su condición miserable justificándola por los pecados cometidos en una vida anterior, y cualquier intento de rebelión o aun de mejoramiento significa oponerse a la ley del Karma.

Era muy difícil que pudiera crearse una economía racional cuando la magia o las ofrendas para ganarse a un dios o demonio eran el recurso contra los competidores comerciales, contra los deudores, o para lograr éxito en la empresa. Los prejuicios de casta en la India, la separación de una clase de iniciados y especialistas; los escribas en

el antiguo Egipto y Mesopotamia, o los mandarines chinos que se oponían por su posición privilegiada a los artesanos y trabajadores y menospreciaban el trabajo manual como indigno, trajeron como consecuencia el desdén por la técnica, por la ciencia empírica, por la experimentación. Fue la burguesía europea surgida del artesanado la primera clase social que comprendió la vinculación entre trabajo manual y trabajo intelectual, y fue la única capaz de llevar adelante el desarrollo científico y técnico.

No podía surgir la ciencia moderna, y por lo tanto la técnica, en un pensamiento como el de los Vedas, el

taoísmo o el budismo zen, indiferentes a las leyes de la contradicción, a la distinción entre el sujeto y el objeto, entre acto de percibir y cosa percibida, que encaran la realidad desde una perspectiva intuitiva y emotiva, desdeñando el razonamiento lógico y la verificación empírica. En sus formas más extremas como el taoísmo, desaparecen las distinciones y las determinaciones, los conceptos del intelecto se diluyen en lo indiferenciado. El I Ching, libro oracular y adivinatorio, sustituye la causalidad por el azar.

El no saber y el no actuar son los objetivos últimos del taoísmo; del mismo modo el budismo zen es

antiintelectual, desconoce todo juicio lógico, su forma de pensar es oral.

En la concepción de la causalidad de la filosofía hindú se niega que el efecto pueda ser distinto de la causa, por lo tanto no hay ninguna posibilidad de avance. La doctrina Sankhya surgida alrededor del siglo VII a.C., y muy vinculada con el yoga, considera que el efecto preexiste en la causa; que no se puede pensar en el nacimiento de algo, sino sólo en su expresión pues nada nuevo se crea nunca.

En fin, era imposible el desarrollo de las ciencias modernas sin la libertad de investigación y de crítica, que sólo pueden darse en una sociedad laica, y no

en sociedades teocráticas como la islámica y la hinduista. La modernización de la India y de Oriente en general sólo pudo realizarse en lucha abierta con las religiones musulmana e hinduista, y éstas siguen siendo aún hoy obstáculos para su total modernización.

Finalmente Oriente entró en la modernidad, que es lo mismo que decir en el occidentalismo, no sin retrocesos y serias contradicciones —el fundamentalismo de Khomeini, por ejemplo— ya que la única forma de liberarse de la presión occidental era usando sus mismas armas económicas, científicas y técnicas. Japón fue el primero en advertirlo, y logró hacer la

transición, por su propia cuenta, y sin tener que sufrir las humillaciones del colonialismo occidental. Fue por eso el único país de Oriente que se modernizó hasta las últimas consecuencias.

La India fue modernizada a medias y desde el exterior por el imperialismo inglés. La India independiente se vio obstaculizada para profundizar la modernización por las corrientes tradicionalistas representadas por los mahometanos y los hinduistas seguidores de Gandhi. Afortunadamente encontró su más lúcido líder político en Jawaharlal Nehru quien, en oposición a Ghandi, no vaciló en optar por la modernidad con todo lo que ésta implicaba de

occidentalización, lo que no le impidió, no obstante, tener una posición independiente ante las grandes potencias occidentales.

“Hoy día —decía Nehru— la antigua cultura de la India se sobrevive a sí misma. Silenciosa y desesperadamente lucha contra un adversario nuevo y todopoderoso la civilización del Occidente capitalista. Es seguro que sucumbirá porque el Oeste aporta la ciencia, y la ciencia supone el pan para millones de hambrientos.”

Al referirse a las luchas entre hindúes y musulmanes que desangraban la India señaló: “Por cierto existen

muchas diferencias entre las filosofías tradicionales de la vida hindú y musulmana. Pero tales diferencias apenas si se notan cuando ambas se comparan con la visión moderna de la vida científica e industrial, pues entre esta última y las primeras hay un abismo. La verdadera lucha actual en la India no se libra entre la cultura hindú y la cultura musulmana, sino entre estas dos y la avasalladora cultura científica de la civilización moderna. Quienes están deseosos de preservar la cultura musulmana, cualquiera que ella sea, no tienen por qué preocuparse por la cultura hindú, pero han de oponer resistencia al gigante de Occidente.

Personalmente, no abrigo ninguna duda de que todos los esfuerzos —hindúes y musulmanes— para oponerse a la moderna civilización científica e industrial están sentenciados al fracaso, y contemplaré ese fracaso sin pesar. Inconsciente e involuntariamente hicimos nuestra elección cuando llegaron aquí los ferrocarriles y cosas por el estilo”[237](#).

El camino de la modernización en China fue sumamente intrincado y tortuoso, impuesto en un primer momento violentamente por la situación semicolonial. Pero la revolución antiimperialista se hizo en nombre del marxismo —aunque fuera un marxismo

totalmente deformado— que era al fin una idea occidental, y que, si por una parte era la negación de la cultura tradicional oriental, al mismo tiempo también rechazaba la tradición occidental, burguesa y cristiana.

De ese modo quedaba disimulada la inevitable, aunque parcial, identificación de modernidad con occidentalismo que pudiera provocar sentimientos de humillación en el pueblo chino. No obstante, esta vinculación entre modernidad y Occidente siguió siendo conflictiva a lo largo del período maoísta, ya que Mao intentaba el absurdo de una modernización con los métodos clásicos del modo de

producción asiático, en tanto que sus adversarios, la línea de Den Xiao Ping, no vacilaban en buscar, aunque confusamente, la imitación y aun la ayuda occidental. Las vacilaciones de la occidentalización llevan hasta la disputa en torno del idioma chino; en tanto los dirigentes sobrevivientes de la era maoísta intentan conservar el lenguaje plagado de clisés antioccidentales, los jóvenes, sobre todo los universitarios, introducen todas las palabras extranjeras que pueden especialmente del inglés, a tal punto que se hablan dos dialectos, el chino oficial y el chino juvenil impregnado por la lengua inglesa.

Si el Extremo Oriente, con

vacilaciones, rodeos y zigzags, ha emprendido el camino sin retorno a la modernidad, en cambio Medio Oriente se revuelve en contradicciones que parecen insolubles.

El caso de los árabes es el más traumático; no pueden olvidar un pasado glorioso cuando su civilización constituía la avanzada en el entonces atrasado Occidente. Estuvieron demasiado entremezclados a lo largo de la historia con los occidentales, como para poder sentir hacia ellos la indiferencia del Extremo Oriente, que vivió aislado casi hasta el siglo XIX. Los sentimientos de los árabes no pueden ser sino una mezcla ambigua de

amor y de odio. Por un lado no pueden dejar de buscar la modernización, lo que los lleva inevitablemente a copiar a Occidente y pedir prestadas formas de administración política, industrialización, economía, comunicaciones, urbanización y aun costumbres. Por otro lado no pueden sino sentir rechazo en cuanto esta modernización significa el desprendimiento de su tradición y cultura ancestrales y aun de su religión, y por consiguiente engendra sentimientos de inseguridad e inestabilidad que tratan de exorcizar desviándolos hacia un enemigo exterior: el imperialismo occidental encarnado por Israel. Es

precisamente en los países que estaban en proceso de modernización, como el Irán del Sha, donde crece el fundamentalismo de Khomeini, quien para poder ser consecuentemente antioccidentalista es antimodernista. Pero aun el fundamentalismo se encuentra ante una disyuntiva fatal: para poder hacer una guerra eficaz contra Occidente necesita la técnica militar de Occidente y las armas inventadas, fabricadas y luego vendidas por el propio Occidente. La guerra del Golfo Pérsico es una muestra paradigmática.

La decadencia de Occidente, tan profetizada, fue finalmente sustituida por la decadencia de Oriente, cuyo renacer

había sido en cambio anunciado.

El orientalismo tal como lo hemos entendido aquí ya no puede existir como realidad social, sólo se manifiesta en el resentimiento de masas impotentes fanatizadas por demagogos y a quienes las clases dominantes privan de los beneficios de la democracia política y del crecimiento económico, o bien está refugiado en elites de intelectuales marginales, entre los que tal vez sus últimos sobrevivientes ni siquiera se darán en Oriente, sino entre los sectores más decadentes de la cultura occidental.

VIII

Africanismo, negritud

La denuncia tercermundista de la destrucción de la civilización africana por el imperialismo europeo es otro de los mitos que es preciso disipar. Las únicas civilizaciones que hubo en el Africa negra fueron destruidas por los árabes muchos siglos antes de que penetraran los europeos. El Imperio de

Ghana, que floreció antes del año 1000, fue arruinado por las sequías que convertían sus territorios en desiertos y, finalmente, su capital fue saqueada por los árabes en el 1076. El Imperio Malí con su famosa ciudad de Tombuctú también entró en decadencia y fue sustituido por el Imperio de Songhai que, a su vez, fue derrocado por un ejército árabe que cruzó el Sahara y ocupó Tombuctú en 1591; la próspera ciudad quedó reducida, por el pillaje y la falta de gobierno, a un desordenado amontonamiento de chozas de barro. Cuando los europeos llegaron a la costa de Guinea, los grandes reinos africanos estaban en plena decadencia por las

invasiones árabes, también por las incursiones de las tribus salvajes del sur, como los fangs, que eran caníbales, y además por las continuas luchas entre los pequeños reinos.

A los europeos les quedó poco por destruir pues ya casi todo estaba en ruinas. En realidad, el mito de los grandes reinos africanos fue producto de la imaginación de los propios europeos de los siglos XVI y XVII que desconocían África. Así en 1484 cuando el Imperio de los margindos estaba en plena decadencia, el rey Juan II de Portugal lo consideraba un Estado poderoso y enviaba embajadores a la corte de Mansa Ule. Todavía en 1686 el

jefe de Abisinia hacía pasar a uno de sus cautivos por hijo suyo mandándolo a la corte de Luis XIV. El supuesto príncipe fue recibido en París y en Versailles con grandes honores. Cuando fue devuelto a su tierra, por los desórdenes que provocó, la delegación francesa que lo acompañó descubrió que la autoridad del rey apenas se extendía sobre unos cuantos poblados miserables.

África no tenía conciencia de sí misma ni de su propia historia.

Sólo existían tribus dispersas en permanente guerra unas con otras que no podían ni siquiera entenderse entre sí porque existían cientos de dialectos; a veces una sola etnia se dividía en dos o

tres reinos. Su grado de evolución era, en general, muy rudimentario; los más avanzados lo habían llegado a la Edad de Hierro y la explotación de la tierra era muy elemental; desconocían la rueda, el arado y el animal de tiro. No habían superado el estadio del lenguaje oral, la cultura escrita fue impuesta por la colonización europea, al punto que las naciones africanas descolonizadas no han tenido otra alternativa que adoptar la lengua del pasado colonial a falta de una autóctona.

El atraso del Africa Negra tenía variadas causas, entre las cuales las geográficas no eran las menos importantes: la configuración masiva del

continente, los grandes ríos cortados por cataratas, el clima de fuego, el sol agobiador, las alturas periféricas, las tempestades de arena en los desiertos, la humedad tropical, las lluvias, las inmensas zonas de selvas impenetrables, los insectos y microbios mortíferos, hacían de África una tierra inhóspita y la mantuvieron en un relativo aislamiento, lo que fue otra de las causas de su atraso. Una vez más se muestra cómo el progreso de los pueblos está en razón directa con las interrelaciones e influencias mutuas con otras civilizaciones. Puede decirse que África Negra entra en la historia tan sólo cuando Vasco de Gama incursiona en

ella.

El tráfico de esclavos

El tráfico de esclavos es otro de los aspectos de la cuestión africana sobre el que debe modificarse el esquema convencionalmente aceptado. La esclavitud, sin duda la página más vergonzosa del África Negra, no puede ser identificada pura y exclusivamente con el racismo blanco; es una forma de dominación social y económica mucho más vasta en el tiempo y en el espacio que la historia de la trata de negros por los europeos. Se ejerció en la

antigüedad en Oriente y en Grecia entre hombres de la misma raza blanca. Los prisioneros de guerra transformados en esclavos en la Grecia clásica eran tan blancos como sus amos y a veces también tan cultos como ellos. Los árabes siguieron ejerciendo la esclavitud sobre hombres blancos hasta bien entrado el mundo moderno; a los esclavos varones frecuentemente se los sodomizaba. En el siglo XVI Cervantes fue esclavo en Argel durante cinco años y medio soportando todo tipo de sufrimientos y sólo pudo librarse de ser enviado a Constantinopla para ser vendido en el mercado de esclavos mediante el pago del rescate.

También hubo esclavos blancos en las colonias inglesas de América y en las Antillas, ocultos bajo la categoría de “sirvientes blancos”; algunos eran prisioneros de guerra, escoceses e irlandeses, otros delincuentes condenados a trabajos forzados, otros campesinos pobres que impulsados por hambre se vendían a sí mismos o a sus propios hijos, otros proletarios sin trabajo que caían en las razzias por el delito de vagancia. Finalmente, muchos esclavos blancos eran niños o gente adulta secuestrados en Londres o Bristol, para ser vendidos por los “spirits”, así llamados porque hacían desaparecer a la gente, tal como queda

documentado en las novelas de Dickens y otros autores de la época.

Además de la esclavitud de los blancos por los blancos, también existía la esclavitud de los negros por los negros. La esclavitud en el África Negra era una institución muy antigua y extendida sobre todo en Sudán. El viajero escocés Mungo Park después de un viaje por el Níger en el siglo XVII estimaba que las tres cuartas partes de los habitantes de los numerosos reinos que recorrían, eran esclavos.

El marino inglés John Matthews, fundador de una factoría en Sierra Leona en 1785, informó que muchos de los nativos de la Costa de Barlovento tenían

doscientos o trescientos esclavos y que los mandingos que habitaban la montaña de Sierra Leona poseían entre setecientos y mil esclavos. Los esclavos eran sirvientes domésticos o realizaban labores de campo, y estos últimos eran tratados por los mandingos con tanta crueldad como cualquier negrero blanco de América.

Muchos de los negros trasladados a América como esclavos, lo eran ya en su tierra natal y eran vendidos por sus propios amos africanos. La nostalgia de los negros de América por la libertad perdida resultaba un sentimiento totalmente incomprensible para muchos de ellos que jamás la habían conocido.

Por otra parte, los europeos no fueron los únicos ni los primeros extranjeros en practicar el tráfico de esclavos en África. Paradójicamente los árabes, quienes en el siglo actual serían los mejores aliados de los negros en los movimientos tercermundistas y antioccidentalistas, fueron los más grandes esclavistas del mundo. Fue la civilización islámica y no la europea la primera en esclavizar a los negros, no bien entró en contacto con el Africa Negra a través de las regiones entre el Níger y el Dafur y de sus mercados en el África oriental. El tráfico se acentuó desde finales del siglo XVIII; llegaban a El Cairo caravanas procedentes del

Dafur, con 20.000 esclavos en un solo viaje. En 1830 el sultán de Zanzíbar recibía derechos anuales sobre 37.000 esclavos, y en 1860 había en Zanzíbar dos millones de esclavos para una población de 300.000 habitantes. En 1872, de diez a veinte mil esclavos dejaban anualmente Suakim rumbo a Arabia. El tráfico islámico fue mayor que el europeo porque tenían menos inconvenientes, la distancia era menor y en los viajes por tierra se podía conducir mayor cantidad de esclavos que en los barcos con capacidad reducida.

Además, los traficantes europeos se vieron entorpecidos a partir del siglo

XIX por la abolición de la esclavitud en la mayor parte de los países occidentales y por la persecución al tráfico en la que estaba empeñada la escuadra británica abolicionista. Hay pruebas de que los saqueos más feroces y la mayor pérdida de vidas humanas en el tráfico de esclavos se debieron a Tippu Tib y los árabes entre 1870 y 1890 cuando ya la esclavitud había sido abolida en Europa. Estas crueldades sirvieron de excusa para la colonización belga en el Congo. Desde el siglo XVIII a la época actual 15 millones de negros fueron llevados como esclavos al Maghreb. La esclavitud fue abolida oficialmente en Arabia Saudita recién en

1962, y en Mauritania en 1981. Las naciones occidentales demasiado preocupadas por el petróleo árabe se desentendieron del problema de los esclavos negros en los países del Islam.²³⁸ Sin querer buscar atenuantes a la crueldad del trato a los esclavos negros por los europeos, hay que señalar que, a pesar de todo, los negros lograron crear una subcultura en América y en las Antillas en tanto ninguna población negra pudo ni siquiera sobrevivir en el mundo islámico.

Todavía queda otro aspecto que matiza la interpretación corriente del tráfico europeo de esclavos. Esta hubiera sido una aventura muy difícil y

llena de peligros y por lo tanto, mucho más reducida de no haberse contado con la colaboración de los propios africanos. El abastecimiento de esclavos mediante el raptó de hombres era un método poco frecuente por lo riesgoso, sólo lo realizaba un pequeño número de capitanes aventureros. Los barcos sospechosos de raptar negros podían ser atacados por las tribus y asesinados sus tripulantes, lo cual ocurrió en numerosas oportunidades.

El tráfico se realizaba por lo común con la mediación de jefes guerreros que vendían a sus cautivos, de mercaderes nativos o árabes llamados sobas, avanzadores o pombeiros, bajo el

control de los reyezuelos africanos, muchos de los cuales también eran traficantes. Estos reyezuelos controlaban las zonas costeras y eran dueños de las tierras en las que se construían los fuertes y factorías de los esclavistas.

En la Costa de Oro casi todos los reyes locales poseían un “libro” o “cuaderno” como se llamaba al contrato firmado por la potencia extranjera que controlaba el fuerte y donde se reconocían los títulos de propiedad sobre las tierras y se fijaba una renta anual. Estos reyes negros eran muy respetados por los europeos, a veces eran llevados a Europa donde se los homenajaba y hasta eran recibidos por

los gobernantes. Los reyes de Portugal y del Congo se enviaban mensajes recíprocos en términos de igualdad y también se establecieron relaciones entre el reino del Congo y el Vaticano. Muchos miembros de la clase dirigente congoleña eran nombrados condes, marqueses y duques por los reyes europeos. El reyezuelo de Wydah actuó como árbitro en los litigios entre las naciones europeas que comerciaban en su propio dominio. El reyezuelo de Dahomey rara vez se dignaba dar la mano a un hombre blanco. Los barcos que llegaban al puerto de Gambia debían lanzar salvas en honor del reyezuelo de la región, y cualquier

capitán que omitiese ese protocolo era encarcelado y debía pagar una multa.

La fuente de abastecimiento de esclavos para los traficantes eran los negros castigados por un delito real o supuesto. El demel de Cayol emitió un edicto por el cual cualquier mujer que cometiese adulterio debía ser vendida como esclava. Los sospechosos de conspiración contra el gobierno eran vendidos junto con sus mujeres, hijos y hermanos. Otra fuente eran los prisioneros de guerra. En el apogeo del tráfico las guerras estallaban por causas fútiles y con el único objetivo de hacer prisioneros para la venta. Además como los propios africanos tenían esclavos, en

caso de necesidad podían venderlos a los traficantes. También en momentos de gran hambruna muchos negros se vendían voluntariamente o vendían a sus hijos para poder alimentarse.

El tráfico de negros fue legalizado por los gobernantes africanos y hacia el siglo XVII toda la vida política, social y económica de África occidental estaba organizada alrededor del mercado de esclavos.

El explorador Stanley decía que los jefes africanos hacían batidas de negros como “un nobleman inglés que convoca a los suyos a una caza de gallos silvestres o a una cacería del gamo”. Un capitán inglés recordaba en 1830 las

palabras de un reyezuelo africano: “Queremos tres cosas: pólvora, balas y aguardiente, ofrecemos tres cosas: hombres, mujeres, niños”.

Cuando los ingleses en el siglo XIX decidieron suprimir el tráfico de esclavos, los reyezuelos africanos fueron uno de los principales obstáculos ya que siguieron negociando con los contrabandistas, con los barcos clandestinos. En 1850, Gran Bretaña envió una comisión al rey Gezo de Dahomey para pedirle que dejase de vender esclavos, y éste contestó que no podía prescindir de eso, y le rogaba a la reina de Inglaterra que hiciese cerrar el tráfico en todas las demás áreas, pero le

permitiese seguir practicándolo en su propio territorio.

Esta sórdida historia del África Negra no exime de su culpa a los blancos, pero destruye el mito que los convierte en creadores y únicos usufructuarios de la criminal institución de la esclavitud, y convierte en prejuicio el concepto de “peligro blanco” emitido por el antioccidentalista Samir Amín.[239](#) En suma, la esclavitud fue un hábito normal en todo el mundo, desde la antigüedad hasta comienzos del siglo XIX; los árabes esclavizaban a los negros y a los europeos, los negros esclavizaban a los negros y a veces también cuando se les presentaba la

ocasión a algunos blancos —marineros que caían en sus manos—, hasta se dio el caso de indios de las selvas peruanas y tribus de indígenas norteamericanos que tenían esclavos negros; en fin, los blancos esclavizaban a los blancos y también a los negros. La esclavitud de los negros por los blancos no tenía, por lo tanto, un carácter excepcional, ni surgió como consecuencia del racismo blanco, por el contrario, éste no fue más que una justificación tardía de la esclavitud. El racismo antinegro era desconocido antes de la aparición de la esclavitud. Como ha mostrado Erik Williams en *Capitalismo y esclavitud*, 1942, la esclavitud responde a motivos

estrictamente económicos. “Sin esclavitud no hay algodón y sin algodón no hay industria moderna” decía Marx —Miseria de la filosofía., 1840— con la ruda franqueza que lo caracterizaba. La explotación del azúcar, el algodón y el tabaco en América del Norte, Brasil y el Caribe, exigía, para que resultara rentable, grandes extensiones y numerosa mano de obra que era imposible abastecer con la escasa inmigración europea de los siglos XVI y XVII. Los indios, como ya veremos, resultaban ineptos para este trabajo y pronto se descubrió que un negro valía por cuatro indios. Los esclavos blancos, los sirvientes contratados tampoco eran

rentables, resultaba más difícil y caro secuestrar niños en las ciudades inglesas que comprar negros en África. La esclavitud no fue más que una de las formas que adoptó la sociedad de clases con prescindencia de que el explotado fuera negro, blanco, amarillo o indio. La esclavitud de los negros tiene un origen económico y no racial y debe considerarse sólo como una explotación de clase. Las condiciones de vida de los negros en las colonias no diferían de las de los siervos feudales o la del proletariado en las fábricas inglesas en los primeros tiempos del capitalismo. No existían en aquella época leyes de protección contra el secuestro de niños

ni para los criados blancos inmigrantes que eran llamados por los colonos “basura blanca” y recibían peor trato que los negros, ya que al estar contratados por un tiempo limitado no había tanto interés en cuidarlos.

El investigador Joseph Lowell Ragatz afirmaba que las condiciones de vida de los esclavos negros en las plantaciones del Caribe eran malas pero mejores que las de los campesinos europeos del siglo XVIII. Hasta hubo algún esclavista que ante los ataques de los abolicionistas llegó a responder sugiriendo irónicamente que esclavizaran a los trabajadores irlandeses porque, de ese modo,

tendrían mejor alimento y mejor alojamiento que aquel que recibían como trabajadores libres.

Se ha hablado mucho de los horrores de la travesía en los barcos negreros, pero no se dice que los esclavos negros cuyo valor dependía de llegar vivos y sanos a destino eran mejor tratados que los marineros blancos mal alimentados, azotados como castigo y abandonados en islas desiertas cuando caían enfermos.

En Estados Unidos el racismo fue más virulento porque la esclavitud estaba en flagrante contradicción con el credo protestante de la igualdad de todos los hombres ante Dios, y con el credo democrático de la igualdad de

todos los ciudadanos ante la ley; la desigualdad de los obreros no era tan evidente como la de los negros.

Para no perder su buena conciencia los norteamericanos se vieron empujados a justificar la esclavitud por la inferioridad de la raza negra; los negros eran esclavos, porque no eran iguales a los blancos.

Pero como al mismo tiempo la desigualdad engendra inferioridad, los negros en peores condiciones sociales y educacionales tenían peor índice de inteligencia, el racismo se realimentaba. Como decía Bernard Shaw: “Los norteamericanos obligan a los negros a ser lustrabotas y luego dicen que los

negros no sirven sino para lustrabotas”.

La contradicción entre el crimen que encerraba el tráfico de esclavos y los valores creados por la propia civilización occidental, tanto por los preceptos cristianos como por el humanismo iluminista, encontró en sí misma la superación con la creación de los medios para luchar contra la esclavitud. No fue la civilización islámica ni tampoco África negra la que llevó a cabo la lucha contra la esclavitud sino los propios europeos y, principalmente, los ingleses después de haber sido durante siglos los mayores traficantes de esclavos.

Hacia fines del siglo XVIII dos

ingleses, Thomas Clarkson —autor de un escrito contra la esclavitud—, y su amigo, el parlamentario William Wilberfoe, consagraron su vida a la lucha por el abolicionismo que culminó con la aprobación de la ley de 1806 prohibiendo el tráfico y la ley de 1811 considerándolo como un delito castigable con destierro. Gran Bretaña se impuso además la tarea de suprimir la esclavitud en todas partes: mantuvo una escuadra naval en aguas del Africa occidental para impedir el tráfico, pagaba subsidios a España, Portugal y Brasil para que prohibieran la trata de negros, sobornaba a reyezuelos africanos y negros, sobornaba a

reyezuelos africanos y sostenía en Sierra Leona una comunidad de antiguos esclavos liberados. A pesar de todos esos esfuerzos, el tráfico continuó aunque en forma clandestina y con muchas dificultades²⁴⁰.

Los antiimperialistas alegarán que Inglaterra y otros países de Europa sólo sustituyeron el tráfico de esclavos por la colonización de África. En efecto, el tráfico fue suprimido, cualesquiera fueran las razones humanitarias, por la necesidad de los colonialistas de mano de obra, pero aun así y admitiendo las malas condiciones del trabajo de los nativos de las colonias resultaba, no obstante, más soportable que la

esclavitud en tierras lejanas. Por otra parte, los primeros pasos de Gran Bretaña en la conquista de África Negra no fueron dados con intenciones imperialistas sino como consecuencia, en muchos casos, de la lucha contra el tráfico de esclavos.

Algunas veces la escuadra inglesa se veía obligada a ocupar territorios, como ocurrió en Lagos, con el propósito de suprimir la trata de esclavos. Es difícil deslindar los ideales humanitarios y los intereses más sórdidos en una historia que se desarrolla por contradicciones dialécticas y no por oposiciones maniqueas, y donde el bien y el mal están inextricablemente mezclados.

Colonización y descolonización

El imperialismo europeo es otro de los temas cruciales del África Negra. Si bien los inconvenientes geográficos y el carácter muy atrasado de la mayor parte de los pueblos africanos, así como la rapacidad del colonialismo francés o belga, impidieron los logros progresistas alcanzados por el imperialismo inglés en la India; de todos modos y, sin negar los abominables

crímenes, el imperialismo en África tuvo su faz positiva. Además de liberar definitivamente a los negros del tráfico infamante, impuso una explotación más racional de la naturaleza —no debe olvidarse que los africanos no conocían la rueda ni el arado ni los animales de tiro—, abrió vías en zonas inexploradas, explotó materias primas completamente desconocidas por los autóctonos; aunque lejos de una modernización consecuente sacó al menos a las tribus de una economía de mera subsistencia. También introdujo la asistencia médica, la higiene y dio educación a algunos africanos quienes serían luego los conductores del movimiento por la

independencia. Entre éstos, Patricio Lumumba, mártir de la causa africana, quien hizo un balance objetivo y justo del imperialismo en Africa: “En forma alguna nosotros no queremos la destrucción de la cultura occidental, yo he sido educado por sacerdotes cristianos y de ellos aprendí que todos los hombres son iguales. Tampoco pretendemos destruir al hombre blanco, ya que éste es una expresión del hombre como lo es el negro. Por el contrario queremos continuar la obra de liberación del hombre. Los franceses se alzaron en 1789 contra una tiranía que rebajaba al hombre, los africanos continuamos en la obra de liberación en

1961; nada tiene que ver con el color de la piel de los unos y los otros, es ésta la misma obra del hombre por encontrar al hombre”.²⁴¹ Lamentablemente no sería esta posición la destinada a predominar durante muchos años sino el racismo delirante de Franz Fanon.

La otra cara de la opresión imperialista de los blancos sobre los negros, es la opresión de la clase dominante negra sobre la clase dominada negra en el África descolonizada que, por cierto, se cuidan muy bien de documentar los tercermundistas. El África descolonizada se desgarró en las guerras entre tribus rivales, las hambrunas, las

epidemias, el terrorismo, el bandidaje, la persistencia de los tabúes de casta, las etnias, las supersticiones arcaicas, las dictaduras con persecuciones de todo tipo, asesinatos, torturas, campos de concentración. Todos esos males juntos han causado más víctimas en el África descolonizada que las que provocara el colonialismo.

Sekou Touré, dictador de Guinea, entre 1959 y 1984 practicó el racismo y como miembro de la tribu de los melinkes persiguió a los peuls. Amnesty International estimó en cien mil los asesinados y denunció periódicamente el empleo de la tortura y la existencia de campos de concentración. Amín Dadá,

dictador de Uganda, fue responsable de doscientas mil muertes de negros, lo que no le impidió ser nombrado en 1975 presidente de la organización de la Unidad Africana. Robert Mugabe, dictador de Zimbabwe, exterminó en 1983 a tres mil miembros de la tribu rival de los ndebelas.

En Burundi la tribu de los tutsi, que es sólo el quince por ciento de la población, domina a los hutus provocando una masacre en 1972.

La guerra de Biafra a fines de los '60 causó un millón de muertos en Nigeria con el objetivo de destruir a la tribu de los ibos; en la Guinea ecuatorial, durante la dictadura de

Francisco Macías Nguema, entre 1968 y 1979, hubo cincuenta mil muertos y ciento cincuenta mil exiliados, sobre una población de trescientos mil habitantes.

Todo esto fue superado por Jean Bedel Bocassa, grotesco y sangriento dictador de África Central.

Los regímenes africanos procomunistas no causaron menos víctimas. La dictadura del coronel Mengitsu ejecutó sumariamente a tres mil etíopes. Tampoco faltaron las manifestaciones de racismo: en Sierra Leona se sancionó en la década del '70 una constitución según la cual para ser ciudadano es indispensable ser negro con ascendencia de sangre negra

africana. Pero el racismo y los crímenes de negros africanos en contra de otros negros africanos no son conocidos ni provocan la indignación de la opinión pública internacional tan sensible, en cambio, para la discriminación de los blancos contra los negros. Para las Naciones Unidas, la violencia ejercida por blancos en contra de negros constituye un asunto de interés internacional, en cambio la violencia ejercida por negros africanos en contra de otros negros africanos constituye un asunto interno en el que la institución no debe intervenir.

En los primeros tiempos de la descolonización los regímenes

stalinistas y maoístas ejercieron una gran atracción en África, lo que llevó a algunos países como Angola, Etiopía, Mozambique, Yemen del Sur, a convertirse en satélites del bloque del Este, en tanto otros regímenes rivalizaban con los llamados “socialistas” oponiéndoles un supuesto “socialismo africano” distinto tanto del comunismo como del capitalismo; esta tercera vía que tanto se parece al viejo fascismo europeo era también muy frecuentada en Asia y América latina. Algunos líderes africanos, como Leopoldo Sedar Senghor, presidente de Senegal, Nyerere, dictador de Tanzania, o Sekou Touré, dictador de Guinea,

reeditaron la vieja utopía de los populistas rusos y de los indoamericanistas, según la cual la economía primitiva de las comunidades agrarias permitía saltar la etapa del capitalismo y llegar sin rodeos al socialismo. Senghor pretendía que esa comunidad primitiva africana era en realidad “el verdadero socialismo”. La sociedad africana tradicional habría sido desde siempre socialista y el capitalismo no sería sino un elemento exótico artificialmente injertado por el colonialismo. Por lo tanto el África independiente no tendría más que apoyarse en ese socialismo autóctono que nada tenía que ver con lo que los

blancos llamaban socialismo, según se apresuraba a declarar el propio Senghor en el Cuarto Congreso de la Unión Progresista de Senegal de 1963: “Los capitalistas saben muy bien que la vía original del socialismo que Senegal transita no es comunista sino africana, humanista”. En el coloquio de Dakar de 1972 el universitario nigeriano Biobaku aprobaba a Senghor: “En verdad la definición dada del socialismo por el presidente Senghor como un sentido de la comunidad nos gusta infinitamente. Es un retorno a la africanidad, diríamos más bien que es la esencia misma de la africanidad que debe ser preservada, cueste lo que costare, en nuestros

esfuerzos de modernización”. Sekou Touré también idealizaba el África comunitaria tradicional, como en el caso de Senghor, para combatir tanto al socialismo como al capitalismo de los blancos.

Nkrumah basa su teoría del “conciencialismo” en el comunismo africano tradicional: *“La idea básica del socialismo africano es que el socialismo existe desde siempre, no reside en la toma del poder por el proletariado, no surge de la lucha de clases, no necesita más que de la protección y la conservación de la colectividad campesina tradicional”*. El socialismo africano carecía de todas

las características del socialismo occidental, “parece provenir más bien de la etnografía que de la economía política”.

Nyerere, dictador de Tanzania en los años '60, decía en su libro Ujamaa, base del socialismo africano: *“Habiendo sido educado en el socialismo tribal no creo que el capitalismo sea una etapa necesaria para alcanzar el socialismo”*.

Se trataría de volver a las fuentes del comunitarismo del Ujamaa quebrado por el individualismo colonialista. El propio Nyerere daba una visión idílica del socialismo africano tradicional como una especie de edad de oro del País de Jauja: “Cuando una sociedad

está organizada para velar por el bienestar de sus miembros, con tal de que estén dispuestos a trabajar, nadie tiene que preocuparse por el futuro, incluso si no ha acumulado riquezas anteriormente. La sociedad cuida por su bienestar y por el de sus mujeres e hijos. La sociedad africana tradicional había conseguido tal resultado. Tanto los ricos como los pobres se encontraban seguros. Las catástrofes naturales arrastraban consigo la miseria, evidentemente. A nadie se le privaba del alimento necesario, nadie perdía su dignidad humana por el simple hecho de faltarle medios económicos personales. Todos podían contar con la riqueza de la

comunidad a la que pertenecían. Era el socialismo. Es el socialismo.

Nosotros los africanos no tenemos necesidad de convertirnos al socialismo, ni siquiera a la democracia”. De esta comunidad africana primitiva, sin contradicciones ni injusticia, aunque existan ricos, y pobres, se deducía que nada hay más progresista que la tradición, ni nada más revolucionario que las costumbres conservadoras.

Pero el tradicionalismo africano interesa tan sólo a los intelectuales en sus elucubraciones filosóficas: el Ujamaa en Tanzania, la negritud en Senegal, el concientismo en Ghana, el humanismo zambiano, surgieron de los

departamentos de Ciencias Políticas, o Sociales de las respectivas universidades. Las clases dominantes africanas, por su parte, ocultan las desigualdades sociales y la opresión de las clases dominadas bajo el manto del socialismo tribal. Pero las nuevas generaciones de africanos se desinteresan de las tradiciones.

Los jefes de tribu han perdido, en las aldeas, su poder espiritual. Las instituciones formativas que agrupaban a los jóvenes bajo la autoridad del jefe, y en las que aprendían a participar en los trabajos colectivos y a asumir sus obligaciones, las cuales jugaban un importante papel en la cohesión de la

comuna aldeana y rural, están en franca decadencia, pues muchos jóvenes rehúsan incorporarse a ellas. Los ancianos se lamentan de la indisciplina y falta de respeto de los jóvenes que se van a las ciudades y los que quedan se niegan a obedecer. Los jóvenes no están satisfechos con las instituciones del pasado e intentan sustituirlas; la ley tradicional es rechazada por opresiva. Las religiones tradicionales desaparecen pues ha desaparecido el marco de la antigua vida religiosa, el animismo retrocede ante los avances del cristianismo, el islamismo, las iglesias disidentes negras o diversos sincretismos.

La cultura negra

“El alma negra” no es más que la forma que entre los africanos adopta el antiguo concepto de Volk de los románticos alemanes, del “ser nacional”, una suerte de “barresismo tropical” como lo llamara acertadamente el haitiano René Depreste.

El precursor de la negritud, cuando todavía no se llamaba así sino panafricanismo, fue el negro Marco Aurelio Garvey de Jamaica, quien predicaba en las primeras décadas del

siglo el retorno al Africa y la reconstrucción de un hipotético “reino negro”. Significativamente, Garvey se atribuía la prioridad de las ideas fascistas: “Nosotros fuimos los primeros fascistas. Mussolini copió de nuestras ideas el fascismo”.

El intelectual haitiano Jean Price Mars pronunciaba en 1928 el concepto de negritud evocando: “*Las civilizaciones africanas cuyo estallido ha brillado más allá de los límites de las etapas del desierto (...)*”^{[242](#)}

El uso que se dio a la negritud en la propia Haití revela en forma flagrante su papel reaccionario; el dictador negro y etnólogo Frangois Duvalier utilizó el

mito de la negritud para crear en Haití una forma de fascismo racista que oprimió a los propios campesinos y trabajadores negros haciéndoles creer que la revolución duvalierista era una victoria de los negros y que ellos estaban en el poder.

Es significativo el caso de Cuba, donde el dictador Fulgencio Batista era mulato y tomó el poder mediante una sublevación de sargentos en su mayoría mulatos en contra de la alta oficialidad, perteneciente a la clase dirigente blanca. Durante su dictadura, Batista fue apoyado por la población negra y fomentó los cultos afrocubanos entre ellos la santería. Por el contrario, la

revolución de Fidel Castro fue conducida por hombres blancos de clase alta o media y en el régimen castrista, los negros —como se lo reprocharon los Black Phanters— no ocuparon un lugar destacado, salvo como carne de cañón en el ejército que intervino en Africa.

El mito de la negritud lleva a extremos tales que el presidente de Senegal y poeta, Leopoldo Sedar Senghor, en la primera conferencia internacional de intelectuales negros de 1956, proclamó que “la emoción es negra como la razón es helénica (...) el hombre negro es el hombre de la naturaleza; por tradición vive del suelo y con el suelo, en el cosmos y con el

cosmos. Es sensual, un ser de los sentidos abiertos, sin intermediarios entre sujeto y objeto; él es, simultáneamente, sujeto y objeto (...) La razón blanca es analítica mediante la utilización; la razón negra es intuitiva mediante la participación”.

Senghor repetía aquí, aunque con signo positivo, la mistificación del racismo blanco sobre la irracionalidad intrínseca del alma negra.

Retomaba también la vieja contraposición del irracionalismo alemán —Klages y otros— entre el alma y el espíritu cuando definía los valores africanos: “sentido de la comunidad, sentido de la jerarquía, sentido de lo

divino —en todo caso de lo espiritual —, sentido de un arte que une sus raíces en la vida, que es patrimonio de un alma tanto y más que del espíritu”. No es sin embargo en ningún africano en quien se inspiraba Senghor; su maestro de pensamiento era el jesuita francés Teilhard de Chardin.

Del mismo modo Mamodoy Día, economista senegalés, autor de Naciones africanas y solidaridad mundial, 1962, donde proponía un socialismo en la línea de la comunidad campesina, había estudiado en París y estaba influido por el sacerdote dominico Lebret. Es significativa la influencia del catolicismo de izquierda en la ideología

africanista.

Otra propagadora de la negritud, la universitaria belga Lilyan Kesteloot, en su tesis de doctorado sobre la negritud, demostraba que esta es en sí una esencia particular, un estado permanente que no es necesario superar. Y afirmaba que el negro es poco sensible al espíritu cartesiano. El racismo al revés llegaba a lo grotesco en Cheik Anta Diop — Naciones negras y cultura—, quien con la obsesión típica de los racistas trataba de demostrar que todo lo que hubo de grande en la historia de la humanidad fue negro. Recordaba que, según Herodoto, los egipcios eran negros y como los egipcios influyeron en Grecia,

por lo tanto los negros estarían entre los fundadores de la civilización occidental. Además como Moisés era egipcio —lo cual no está probado— sería también negro, por lo que la religión judeo-cristiana tendría un origen negro. Parece que Buda fue un sacerdote egipcio expulsado de Memphis, por lo tanto también negro. Hasta los bretones, para Diop, serían seminegros. Por su parte, Pride (orgullo), revista de la comunidad afrocaribeña que vive en Londres, denunció en 1991 una conjura blanca para ocultar el origen africano de Beethoven y otros héroes presuntamente blancos.

Otro de los mitos de la negritud es la

reivindicación del sistema arcaico anterior a la colonización idealizado como un paraíso perdido, como una edad de oro, como una comunidad bienaventurada del hombre la naturaleza. Aquí volvemos nuevamente a Senghor cuando decía: “Lo que nos une está al margen de la historia. Está arraigado en la prehistoria. Se basa en la geografía, en la etnia y por lo tanto en la cultura.

Es anterior a toda colonización. Es una comunidad cultural que yo llamo africanidad. Yo la definiría como el conjunto de valores africanos de civilización”.[243](#)

Aun suponiendo que esta forma de

vida primitiva fuera superior a la de las sociedades históricas, lo que ya criticamos en otra parte, de todos modos, no constituye una peculiaridad de los africanos.

El animismo, el totemismo, la magia, el culto de los ancestros, la propiedad comunitaria, los grupos de edad, los lazos de solidaridad clásica y tribal, constituyen una etapa universal en la evolución del hombre y se dio con características parecidas entre los negros, los blancos, los amarillos o los rojos.

La negritud, la africanidad, incluso en sus aspectos menos irracionales, no deja de ser una utopía porque no puede

hablarse de una cultura negra como se habla de una latina, islámica o judía. La llamada civilización negra está muy fragmentada, formada por un gran número de tribus que no se conocen entre sí; las tribus del oeste no conocen a las del este, no tienen la misma religión ni la misma historia, los dialectos los separan. En la actualidad hay más de mil dialectos y más de dos mil grupos étnicos diversos. Nigeria o el Zaire cuentan con doscientas tribus cada una. Además está la diáspora negra en el Caribe, en Brasil, en América del Norte, en la India, en Australasia; en cada uno de estos núcleos la cultura de los negros está indisolublemente unida a la cultura

de la sociedad del transplante. Los negros norteamericanos, o los antillanos o los brasileños son norteamericanos, antillanos o brasileños antes que africanos.

En las plantaciones de los Estados Unidos, del Caribe, del Brasil trabajaban juntos hotentotes del sur de África, bantúes de Angola, yorubas, ibos, fanti-ashanti y ewes de la Costa de Oro, de Nigeria y de Dahomey. Trabajaban juntos negros que hablaban fon, con otros que hablaban nagó o quibundo o bantú, ninguno de ellos conocía el dialecto del otro, no tenían pues ninguna posibilidad de comunicación, ninguna cultura en común.

Fue la lengua española o portuguesa o francesa o inglesa, según las colonias, la que los unió.

La moda de la conversión al islamismo entre los negros norteamericanos de la década del '60, sobre todo entre los simpatizantes del Black Power, era una postura política antes que religiosa. Los negros norteamericanos eran más auténticamente cristianos o ateos que musulmanes. Olvidando que la civilización islámica fue la más cruel esclavizadora de los negros y pasando por alto que aun en el siglo XX había esclavos negros en algunos países árabes, los negros norteamericanos

musulmanes se unieron a los árabes en su lucha por la aniquilación de Israel. También debieron olvidarse de que las organizaciones norteamericanas de derechos civiles interracialistas estaban dirigidas y financiadas por blancos y que la mayoría de éstos eran judíos. A pesar de todos estos antecedentes, Poder Negro y Panteras Negras fueron movimientos antisionistas —forma disimulada del antisemitismo— tal como se manifestó en chantajes, robos y agresión de los negros a los judíos en la zona del ghetto, así como también en profuso material de propaganda impreso. En el número del 30 de agosto de 1969 de la revista Black Panther se

publicó un artículo titulado “*Sionismo, nacionalismo, judaísmo más imperialismo igual faseísmo*”.

El número de junio de 1967 de Black Power, órgano del partido Panteras Negras de California del Norte, publicaba un poema, Tierra judía, que decía en una de sus estrofas: “Realmente, no pudieron matar a los judíos a tiempo / Ahora mira: los judíos nos han robado el pan. /

Sus sucias mujeres engañan a nuestros hombres en la cama /No descansaremos hasta que los judíos estén muertos... / En tierra judía no seas un Tom del lado de Israel/Porque allí es donde sacrificaron a Cristo”[244](#) Esto no

impidió que cuando los Panteras Negras estaban de moda en los círculos snob de New York, algunos judíos ricos como el músico Leonard Bernstein dieran en sus lujosos departamentos, partys destinados a juntar fondos para la organización terrorista negra. Esta era la forma elegante en que ejercían la caridad los llamados radical chic.

Al prejuicio contra otra minoría racial, se agregó en los Black Panthers el prejuicio contra una minoría sexual, los homosexuales.

Eldridge Cleaver, líder de los Panteras Negras, atacaba en nombre de la “masculinidad negra” al homosexual negro y escritor de izquierda James

Baldwin y con sofismas típicos de la personalidad prejuiciosa proclamaba: “La homosexualidad es una enfermedad como lo es el andar violando criaturas o el andar deseando llegar a ser jefe de la General Motors”.[245](#) Se trata aquí de la típica autodefensa del marginado que quiere encontrar alguien más marginado aún, para afirmar su cuestionada identidad.

Del mismo modo que las declaraciones antisemitas no impidieron a artistas e intelectuales judíos famosos colaborar con los Black Panthers tampoco esta discriminación a los homosexuales impidió a algunos homosexuales blancos, como el escritor

Jean Genet, adherir al movimiento.

Los Black Panthers no sólo fueron antisemitas y antihomosexuales sino básicamente antiblancos. El racismo antiblanco era compartido por los Black Panthers y los BlackMuslim, el movimiento de los negros musulmanes para lo cual éstos debieron introducir reformas en la religión mahometana ortodoxa provocando choques con los musulmanes árabes. Crearon el mito de Yacub, que no figura en el Corán, y según el cual en el principio de los tiempos los primeros hombres, que eran negros, fundaron la ciudad santa de la Meca; entre ellos había veinticuatro sabios pertenecientes a la tribu de

Shabaz, de la que saldrían los negros norteamericanos. Todo el mundo era feliz, pero había algunos descontentos, entre ellos Yacub, un sabio demoníaco que conocía la forma de crear nuevas razas.

Cuando su disconformidad hizo que los demás lo expulsaran del paraíso terrenal junto con 59.999 de sus discípulos se refugió en la isla de Patmos y allí decidió vengarse creando una raza descolorida y diabólica. Sabía que en cada hombre hay dos gérmenes: uno negro y otro castaño. Por tanto, decidió injertar gérmenes castaños sobre gérmenes castaños, de manera que los descendientes fueran cada vez más

claros. Impuso a sus discípulos una ley eugenésica: uno de cada tres niños recibiría un germen castaño y una vez crecido sólo podría casarse con otro castaño. Los negros serían muertos, mientras que los niños con germen castaño recibirían cuidados especiales. Yacub murió a los 152 años sin llegar a ver el resultado de sus experimentos, aunque sus leyes siguieron rigiendo entre su pueblo, y doscientos años después los negros fueron reemplazados por los castaños, otros dos siglos más y los castaños dieron lugar a los pieles rojas, otros dos siglos y éstos fueron sustituidos por los amarillos y finalmente, transcurrido otro período

similar, se impusieron en la isla los blancos, rubios, de ojos celestes, fríos y sin pudor.

Durante seis siglos permanecieron en estado salvaje, desnudos, andando en cuatro patas y subidos a los árboles. Luego fueron capaces de atravesar el mar, y en el continente entraron en contacto con los negros, dedicándose a sembrar entre éstos el odio y la destrucción y transformando, de ese modo, el paraíso terrenal en un infierno. Los negros terminaron sometiendo a los blancos y arrojándolos a las cavernas de Europa, donde vivieron durante mucho tiempo encerrados y amenazados por animales salvajes. Estaba escrito que de

los negros saldría al cabo de los tiempos una raza sabia y poderosa, aunque algunos miembros de esa raza serían enviados a Norteamérica como esclavos, para que conocieran la naturaleza diabólica del hombre blanco.

El verdadero mensaje de la religión muslim residía en el mesianismo de la raza negra, el pueblo elegido por Dios, su calvario en este mundo y su salvación definitiva luego de un juicio universal en el que los blancos demoníacos serían destruidos. La mezcla de religión y política en el Black Muslim encarnaba el bien y el mal en las razas negra y blanca respectivamente, y la salvación no estaba en el más allá sino en esta

tierra con la construcción de un Estado separado de los negros cuyo lugar geográfico era muy preciso: Norteamérica, y esto ocurriría solo a través de un cataclismo.²⁴⁶ El racismo de los Black Muslim fue tan extremo que el poeta Leroy Jones se separó de su mujer blanca y se apartó de sus amigos blancos aunque todos ellos eran militantes de la causa negra, por el solo crimen de pertenecer a la raza maldita.

El musulmanismo negro llevó a situaciones paradójicas en algunas islas del Caribe anglófono como Surinam o Trinidad Tobago donde aún subsiste el Black Power. En esta última isla había dos grupos étnicos: los negros, que son

en su mayoría protestantes o católicos, y los hindúes, descendientes de emigrantes miserables. La minoría Black Power convertida recientemente al musulmanismo era partidaria de la supremacía del grupo étnico africano, lo cual fue rechazado por la mayoría de los hindúes, que eran musulmanes de siempre. El Black Power caribeño sobrevivió, a pesar de todo, y aun intentó en alguna oportunidad, apoderarse del Estado, por sus vinculaciones con Gadaffy, quien presumiblemente les proporcionaba las armas. El musulmanismo igual que la negritud estaba destinado a no ser más que la ideología de una minoría de

intelectuales o militantes negros ya que las masas ven en los valores occidentales la única posibilidad de ascenso social y de integración en una sociedad multirracial.

Otra de las paradojas de la negritud es que no fue creada en el África sino, como no podía ser de otra manera, en París. Los haitianos Jean Price Mars y Jacques Stephan Alexis tal vez no se hubieran encontrado nunca con el martiniqués Aimée Cesaire, para crear la negritud, fuera de la bohemia cosmopolita de la Rive Gauche. Es vía Europa que hacen su contacto con el África francófona. En París vivieron todos los gestores de la negritud

agrupados alrededor de publicaciones efímeras como la Revue du Monde Noir, Légitime Déjense, 1932, L'Etudiant Noir, 1934, esta última dirigida por Césaire y Senghor, y donde se mezclaban el marxismo, el surrealismo, el psicoanálisis y la etnología de Frobenius. Césaire formaba parte de las huestes del surrealismo, que usaba a la negritud, y también al orientalismo, para atacar al racionalismo occidental. Como ocurriera con el romanticismo alemán del siglo XIX, el surrealismo francés está siempre presente cada vez que en el siglo XX hay un ataque a la razón.

El congreso internacional de escritores y artistas negros de 1956,

donde, por primera vez en la historia, se encontraron negros de tres continentes, fue promovido también por una revista francesa, *Présence Africaine*, y realizado, como era de presumir, en París, en la Sorbonne, y paradójicamente —por tratarse de un movimiento como la negritud, que exalta la irracionalidad— en un anfiteatro llamado Descartes.

Los intelectuales negros se comunicaron en francés y en inglés.

La gran literatura negra nada tiene que ver con tradiciones africanas.

Los negros latinoamericanos que comenzaron a escribir a partir del siglo pasado lo hacían con el estilo de la

retórica española o portuguesa y según la moda literaria de su tiempo; no se advierte en ellos nostalgia por África ni influencia del folclore africano de sus ancestros. La literatura negra norteamericana de Langston Hughes, Richard Wright, Chester Himes o James Baldwin nada tiene que ver con la negritud ni con la cultura africana y sí, en cambio, con las tradiciones literarias norteamericanas y europeas. Richard Wright afirmaba en 1961: “El color no es mi patria”. Se consideraba extraño a los escritores negros africanos y al sentimiento religioso que impregnaba sus obras y su lucha política. Wright declaraba con franqueza su aceptación

de los fundamentos de la civilización occidental a la que quería ser incorporado. No luchaba contra Occidente sino por la aplicación efectiva de los principios occidentales de libertad.

Aun un negro más radicalizado, como Eldrige Cleaver, llegó a confesar:

“Soy norteamericano como la tarta de manzana. Para mí es muy claro. Es más claro aún desde que dejé Estados Unidos y no me lo oculto más. No tengo vergüenza de esto. No veo lo que ganaría cambiando. Por otra parte, tal metamorfosis sería solamente verbal. Es inútil hablar del Tercer Mundo y de que provenimos de él; pertenecemos al

primer mundo, al mundo capitalista".²⁴⁷ Es tan imposible para los negros americanos escapar de la cultura occidental que aun el movimiento de los años '70, Black Power, y aun los más radicalizados Black Panthers no basaban su prédica antioccidental y antiblanca en ninguna tradición africana, ni siquiera en Gravey o Dubois, sino en el argentino Che Guevara o en la llamada "nueva izquierda" norteamericana y europea.

Son los blancos los más empeñados en ver a los negros como africanos. Lady Nancy Cunard, la escritora inglesa que consagró parte de su vida a la lucha contra el racismo, exigía de su amante

negro, el pianista de jazz Henry Crowder, que fuera más primitivo, más exótico: “Be more african, be more african”. A lo que el negro contestaba con toda sinceridad: “*But I ain't African. I'm American*”.[248](#)

Nancy Cunard, editora de una famosa Antología Negra de 1934, pertenecía a una generación de escritores anglosajones que comenzaron a reivindicar al negro para oponerse a la decadente cultura blanca y norteamericana. Otra aristócrata, la escritora inglesa Edith Sitwell —*Gold Coast Customs*, 1920—, denunciaba la frivolidad y corrupción de la vida del Mayfair contraponiéndolos a los gritos

salvajes de las tribus del África occidental. Eran los años de la moda africana en París que trajo Josephine Baker y la Revue Nègre. Pero es sobre todo en los años '60, en Estados Unidos, cuando la exaltación de supuestas cualidades intrínsecas de la raza negra sirvieron a los movimientos juveniles y estudiantiles para denigrar al establishment, al hombre blanco y protestante. Algunos autores como Norman Mailer, enamorado de la violencia, publicó en la revista Dissent de 1957 el artículo "The White Negro", de gran influencia en los movimientos de rebelión negra de la década siguiente. Mailer proponía a los blancos imitar la

conducta de los jóvenes negros en los que veía una forma de contracultura. Las cualidades que Mailer exaltaba en los negros eran el irracionalismo, el misticismo, la fuerza vital y la violencia; una vez más encontramos mezclados los ataques a los valores occidentales con los mitos del alma negra.

El fenómeno cultural más importante que los negros han producido en la diáspora, el jazz, es un rotundo desmentido de la tradición africana en los negros norteamericanos. El jazz cuenta entre sus antecedentes, es bien sabido, a los negro spirituals, que eran corales, himnos y salmodias cantados en la iglesia bautista, a la que pertenecían

la mayoría de los negros; es decir el origen está en una religión cristiana, blanca y no en ningún rito africano. Además algunos investigadores como Georges Fullen Jackson —White and Negro Spirituals, 1943—, Guy B. Johnson, Culture of St. Helene Islanda, South Carolina, 1930, y Newmann —White American Negro Folk-songs, 1909—, sostienen que los negro spirituals fueron copiados de los blanco spirituals, de las canciones religiosas populares de la población blanca, en las zonas rurales sureñas. Guy Johnson encontró escalas pentatónicas, séptimas menores y terceras “neutras” en las canciones folclóricas, tanto de los

negros como de los blancos, llegando a la conclusión de que los primeros imitaban a los segundos. Los temas de algunos negro spirituals fueron tomados prestados de melodías de Stephan Foster o de viejas baladas inglesas, aunque muy deformadas por el canto negro.[249](#)

Se puede descubrir también en el jazz una deformación de las danzas francesas de salón que se bailaban en New Orleáns, como la cuadrilla, la polca o la mazurca; el famoso Tiger Rag es la variación de una vieja cuadrilla francesa. Otra fuente menos conocida es la española, los marineros traían de España al puerto de New Orleans, el ritmo de la habanera que habría de

influir en los primitivos músicos del jazz. En el Memphis Blues de Handy se distingue la habanera. Jelly Roll Morton afirmaba que si el músico no se las arregla para introducir algo de colorido español en sus tonadas, nunca podrá lograr el sabor justo de lo que se llama jazz.²⁵⁰ Por otra parte, los instrumentos típicos de la jazz band —piano, clarinete, trompeta, saxofón— son de origen europeo. El más serio estudioso del jazz, Winthrop, Sargent, *Jazz: a history*, 1938²⁵¹, reconoce influencias de muy distinto origen; español, folclore anglocéltico, melodías centroeuropeas, rusas, balcánicas, judías, canciones de Tin Pan Alley y, entre todas éstas,

también alguna influencia africana.

Esto con respecto al jazz primitivo; cuando se habla de Duke Ellington hay que agregar las influencias del impresionismo francés y de Ravel. En el bebop y en el cool jazz ya estamos en pleno campo de la música culta.

Todas las interpretaciones del jazz basadas en el “instinto musical” de los negros nos llevan a una teoría de la herencia biológica de rasgos culturales, que es precisamente la base de toda doctrina racista.

Fue Gobineau, el creador de la ideología racista, quien en Ensayo sobre la desigualdad de las razas declaraba: “La raza negra es la raza del arte” Las

investigaciones actuales niegan que la persistencia del color de la piel, la forma de los cabellos o los labios prueben que también se mantengan peculiares capacidades intelectuales o emotivas; el número de potencialidades hereditarias es muy reducido. La predisposición de los negros a la música no es orgánica o biológica, sino histórica. Los capitanes de los barcos negreros estimulaban a los negros a cantar durante la travesía, para tranquilizarlos. Después los capataces de las plantaciones también los hacían cantar porque el ritmo —algo ya sabido desde los galeotes de la antigüedad— favorece el esfuerzo físico. Luego las

iglesias protestantes a las que adherían los negros basaban sus ceremonias casi exclusivamente en los cantos. Finalmente, en New Orleans, muchos negros se hicieron músicos profesionales, porque la discriminación no les permitía demasiadas alternativas laborales, y tocar el piano en un prostíbulo —como hizo la mayoría de los primeros hombres del jazz— estaba entre las ocupaciones menos valorizadas.

Además, ya desde los comienzos, los músicos blancos fueron un elemento decisivo en la evolución del jazz. Hacia 1890 fueron los minstrels, conjuntos de blancos disfrazados de negros, quienes

difundieron el cake walk, antecedente del jazz. En pleno auge del hot, fue un conjunto blanco como el New Orleans Rythman King y toda la llamada Escuela Dixieland o de Chicago quienes aportaron una mayor musicalidad al ritmo todavía rudimentario. Su condición de músico blanco no le impidió a Bix Beiderbecker hacer el mejor jazz. En cuanto a los negros, su talento dependía más que del misterioso instinto, de la educación —por muy elemental que fuera— en la música occidental; cuando carecían de ésta, no había instinto que les hiciera hacer buena música. Esto lo muestra Constant Lambert²⁵² al señalar la falta de sentido

armónico en las bandas de bals négres de París compuestas por instrumentistas negros musicalmente incultos, en los que no se encontraba el menor indicio de la armonía característica de los blues norteamericanos. Si algunos blancos asimilaban rápidamente el jazz, los negros africanos, en cambio, no parecían sentirse demasiado consustanciados con una música supuestamente de origen africano. Paul Morando²⁵³ en su viaje al África en 1928, plena era del jazz, comprobó que en Dakar se había formado una orquesta de jazz con músicos blancos porque no encontraban negros para tocar, y que los negros a los que se les hizo escuchar

unos discos se mostraron más entusiasmados por melodías rusas que por el jazz. La atmósfera del jazz se encuentra más en el tumulto de la ciudad y en el trepidar de las máquinas, que en la selva africana.

Si no existe ninguna predisposición innata del negro para la música del jazz, del mismo modo no existe ningún impedimento biológico para que, si se adquieren los necesarios conocimientos musicales no africanos de la ópera europea, los negros, individualmente dotados puedan llegar a ser grandes cantantes, como lo muestran los casos de Paul Robeson, de Leontine Pryce, de Margaret Ynes.

Esa misma falta de influencia de África en el jazz vuelve a descubrirse en el tango. Aquí, el origen negro es aún menos evidente y, por tanto, ha sido tema de interminables discusiones.[254](#) En otra parte hablamos sobre el origen indudablemente europeo —español e italiano— del tango. Las similitudes entre el ritmo del tango y el blues, por ejemplo en la segunda parte de Saint Louis Blues, de William Handy, que parecería explicarse por el común origen negro de ambos, se debe en realidad a un común origen de distinta procedencia: la habanera que los marineros españoles llevaban tanto al puerto de New Orleans como al de

Buenos Aires.

Los negros porteños y los latinoamericanos en general habían asimilado la técnica y los instrumentos musicales europeos tal como lo muestran ya antes de la creación del tango las llamadas “orquestitas de negros”, conocidas en varios países de América latina, y que estaban compuestas por un arpa, una flauta y un violín, en tanto el tambor, instrumento típicamente africano, no existía. Del mismo modo, en las primeras orquestas de tango, los instrumentos eran netamente europeos —piano, violín y flauta—, a los que luego se agrega la guitarra, el contrabajo y el bandoneón,

mientras la percusión africana seguía sin aparecer. En cuanto a la coreografía, el baile negro por excelencia, el candombe, se bailaba en grupo y suelto; el tango, en cambio es un baile de parejas entrelazadas. La música africana carecía de melodía y por tanto de componentes armónicos, el tango por el contrario es esencialmente melódico, se desarrollan estrofas que guardan entre sí relación de tonalidad, responde en suma a las reglas de relación armónica de la forma sonata del clacisismo europeo.

La falta de raíces africanas de la cultura negra en la diáspora nos lleva a plantear el dilema de la existencia real de una cultura africana propiamente

dicha. Con respecto a la literatura africana cabe señalar que la multiplicidad de dialectos limita la difusión de toda obra literaria. Además los escritores africanos han recibido una educación exclusivamente inglesa o francesa, de manera que esta literatura, incluso la que está comprometida con la negritud y lucha contra el colonialismo cultural, está obligada a usar la lengua del colonizador.

Aun un escritor como Birago Diop, quien intenta recrear el pasado y las comunidades primitivas en Nuevos cuentos de Amadou Koumba, usa formas occidentales y no pertenece ya a la tradición de los cuentos populares que

quiere imitar. La primera novela africana conocida en Occidente, *Deber de violencia*, de Yambo Ouologuen,^{[255](#)} contradice la consigna de Senghor sobre el intuitivismo negro. El autor revela su capacidad de analizar, de disociar. El hecho mismo de que haya elegido el género de la novela revela una formación intelectual europea y el aprendizaje de una técnica que no puede ser reemplazada por la intuición. Además, la novela está escrita originariamente en francés, lo cual ya implica un distanciamiento con la supuesta inmediata percepción africana.

Pero no es la literatura sino las artes plásticas las que parecerían probar la

originalidad y la autonomía de la cultura africana. Las máscaras, las estatuillas, los broncees, los marfiles y maderas esculpidas causaron sensación en la Europa de comienzos de siglo. Tanto los fauves y los cubistas franceses como los expresionistas alemanes encontraron en el arte primitivo de África y Oceanía una manera de oponerse al academicismo, al clacisismo, al naturalismo, que eran sus bestias negras. La “barbarie” africana concordaba con la tendencia de la época de oponer el hombre natural al hombre civilizado, la emoción y el instinto, a la razón. En realidad, el arte africano podía ser cualquier cosa menos espontáneo: la

vida toda del africano estaba reducida a fórmulas rígidas y a ceremonias más complicadas que las de la civilización de la cual querían huir los artistas europeos.

Finalmente, debe admitirse que el arte africano, en cuanto arte en sentido estricto, es una creación de los europeos, no sólo porque éstos lo sacaron de la selva y lo hicieron conocer al mundo entero sino porque los africanos nunca lo consideraron como arte: para ellos era tan sólo objeto de culto o instrumento mágico. Como el arte paleolítico, etapa en la que se encontraban muchas tribus africanas, carecía de toda intención artística. Los

lingüistas han descubierto que la mayoría de las lenguas africanas, la de los baya, los bateké, los boubou entre otros, no tienen palabras para decir bello o belleza.

La prueba de que nunca concibieron al arte como algo autónomo es que cuando las religiones tradicionales, el animismo, el fetichismo, el totemismo, el culto a los antepasados, fueron abandonados paulatinamente, el arte africano entró en una irresistible decadencia.

IX

Indigenismo, indianismo, el buen salvaje

En el indigenismo se fusionan el relativismo cultural y el mito del buen salvaje. La posición de la cultura oficial blanca con respecto a los indios pasó por diversos avatares. Hubo una boga efímera de indigenismo en la primera

etapa de las guerras de la independencia americana, como un arma más en la polémica contra la colonización española, y también para lograr la adhesión de los indios a los ejércitos criollos.

De este indigenismo revolucionario quedó alguna estrofa tipo canción de protesta, luego censurada en el himno nacional argentino —“...se conmueven del Inca las tumbas...”—, o la extravagante propuesta de coronar a un príncipe inca, lo cual nunca fue tomado en serio. Uno de los pocos actos concretos como la liberación de los tributos a los indios en el Alto Perú, sólo consiguió arrojar a las altas clases

criollas a las filas contrarrevolucionarias.

Los indigenistas reivindican las sucesivas rebeliones indígenas desde el siglo XVI, y sobre todo las del siglo XVIII, como precursoras de la revolución emancipadora. Pero el fin de todos estos movimientos irredentistas era restaurar el orden precolonial y no crear uno nuevo. Tal las conjuraciones de 1564 en el sur del Perú y de 1739 en Oruro que se proponían el entronizamiento de sobrevivientes incas, o el levantamiento de 1740 del Cusco cuando el cacique Túpac Amaru quiso hacer valer su linaje aristocrático Inca y reivindicar el nacionalismo quechua, o

el de 1742, encabezado por Atahualpa, o el de los comuneros de Nueva Granada de 1761, cuyo objetivo en ninguno de los casos fue la independencia de los españoles.

El caso de la rebelión aimará de Túpac Katarí en La Paz, en 1782, fue netamente racista; no solamente atacó a los criollos sino también a los mestizos y aun a los quechuas, en un intento de aimarización, de retorno al estado preincaico. A Túpac Katarí se atribuye la frase: “Volveré y seré millones”, que los peronistas endosan a Eva Perón. Estas sublevaciones podían asaltar cuarteles y guarniciones, destituir autoridades locales y hasta tomar

transitoriamente el poder en algunos pueblos, pero eran incapaces de mantenerlo. Como todas las rebeliones que no podían presentar un modelo de sociedad más avanzado, como las rebeliones de los esclavos en la Antigüedad, o las guerras de los campesinos alemanes del siglo XVI, los alzamientos indígenas del siglo XVIII estaban inevitablemente destinados al fracaso. El movimiento de independencia iba en sentido contrario al de las rebeliones indígenas. Sus dirigentes más avanzados se proponían superar la etapa colonial, no para volver al pasado precolonial sino para alcanzar el nivel de las sociedades europeas más

adelantadas de la época, profundizando todavía más el abismo con las sociedades indígenas. Los indios, por el contrario, sólo podían ver con temor la instauración de este nuevo orden económico social que los arrancaba de las comunidades agrarias primitivas allí donde aún existían. Mientras la monarquía española protegía estas comunidades indígenas y mantenía el statu quo para lograr la sumisión del indio, la revolución emancipadora y luego la república destruían la tenencia colectiva de la tierra por los indios, medida imprescindible para desarrollar el capitalismo, modo de producción más avanzado que el comunitarismo

primitivo indígena. En 1824 un decreto de Bolívar imponía la propiedad privada de la tierra disolviendo aceleradamente las comunas indígenas. Pocos fueron, por lo tanto, los indios que adhirieron voluntariamente a los ejércitos criollos —los mexicanos son la excepción— y aun muchos formaron parte de las filas españolas en Perú, Bolivia y Guatemala. Todavía, los descendientes de los indios quichés en Guatemala se niegan a festejar la independencia nacional, pues consideran que es una fiesta de sus opresores, los ladinos. Algo muy distinto ocurrió con los negros, quienes sin ningún régimen anterior que reivindicar estaban más

integrados a la sociedad criolla y jugaron un papel importante en las guerras.

A este primer intento frustrado de arrastrar a los indios a la causa de los criollos siguió una segunda etapa, donde los acuerdos y la utilización política de las tribus se alternaban con la persecución y el exterminio. Los indios, por su parte, se acostumbraron a la total falta de lealtad, colaboraban con las tropas o las traicionaban según las circunstancias. Los caciques ponían sus tribus al servicio de uno u otro caudillo indiferentes a la fracción política. El ejército de López en sus campañas de Buenos Aires y Córdoba estaba formado

por contingentes de indios que eran excitados, como dice José María Paz en sus Memorias: *“Por las propensiones al robo, el asesinato y la violoncia”*.

El cacique araucano Calfucurá estuvo al servicio de la dictadura de Rosas y por encargo de éste masacraba a otras tribus insumisas.

Tanto Calfucurá como Catriel formaron en las filas del ejército rosista en Caseros y se pasaron al vencedor al día siguiente. Catriel era un agente doble, avisaba a los jefes de frontera cuando se organizaba un malón pero si éste tenía éxito, le tocaba parte del botín. La tribu de Coliqueo combatió con Urquiza contra el ejército de Buenos

Aires en la batalla de Cepeda y luego, en la batalla de Pavón, lo hizo a favor de los porteños en contra de Urquiza. Hasta 1880 los caciques eran tratados por el gobierno como verdaderas autoridades, se les rendía honores, se les enviaba embajadores de la categoría de Lucio V. Mansilla, se les otorgaba altos grados en el ejército:

Catriel intervino en la revolución mitrista de 1874 con el grado de coronel. Mitre y Urquiza, implacables perseguidores de indios, formaban, al mismo tiempo, sus propios ejércitos con ellos.

Hacia fines de siglo los indios estaban totalmente aniquilados o

asimilados, ya no tenían caciques poderosos que pudieran negociar, David Viñas²⁵⁶ señala la transformación de los indios provenientes de Carhué y de Fortín Tostado en los temidos “cosacos” del escuadrón de policía del coronel Ramón Falcón, lanzados a sablear obreros, manifestantes y huelguistas en las calles de Buenos Aires.

El exterminio y el despojo del que fueran víctimas los indios no se diferenciaba demasiado del tratamiento dado a los gauchos y en ambos casos no era más inhumano que la legislación inglesa que castigaba con la horca a los ex siervos y campesinos transformados en vagabundos, mendigos y bandoleros,

como consecuencia de la expropiación de la tierra en los siglos XVI y XVII. El trágico destino de los indios americanos no fue pues una excepcionalidad, ni debe interpretarse como una lucha racial; sufrieron la misma suerte que todas las clases sociales supervivientes de un sistema caduco violentamente destruido por el nuevo orden capitalista. La crueldad con que se cumplió esta etapa inevitable del desarrollo del mundo moderno no autoriza a presentarla como la caída desde la sencillez y pureza de un anterior idilio pastoral que nunca existió.

Los avatares de la ideología indigenista

La necesidad de justificar el exterminio del indio, así como la influencia europea en los dirigentes americanos, del positivismo, del darwinismo social y del racismo de Gobineau estimularon teorías que culpaban del atraso de los países latinoamericanos a “la mala sangre” de los indios, los negros, los mestizos y los mulatos. Esta corriente está representada

por los escritores argentinos Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, 1903; José Ingenieros, *Sociología argentina*, 1910; y “Nacionalismo e indigenismo”, artículo de la *Revista de América*, 1913; los bolivianos Alcides Argueda, *Pueblo enfermo*, 1909, *Raza de bronce*, 1919, y Nicomedes Antelo; los peruanos Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*, 1913; Javier Prado y Mariano Comejo, quien sostenía que la raza aborígen es “esencialmente débil de ánimo”. Resulta significativo que aun en la literatura popular de la época —el género de la poesía gauchesca—, incluido el *Martín Fierro* de José Hernández, el indio

aparece para el gaucho también como bárbaro. Tardíamente insistía en el antiindigenismo el escritor nacionalista Homero Guglielmini, quien en Temas existenciales, 1939, exaltaba la conquista del desierto tanto en los Estados Unidos como en la Argentina, porque imponía la raza blanca “civilizada y verdaderamente humana” a las fuerzas elementales y telúricas, entre las que se cuenta el componente negro y aborigen.

Pero contemporáneamente a esta ideología antiindigenista, surgieron nuevas reivindicaciones del indio con orientaciones muy distintas entre sí. El romanticismo adoptó una actitud

confusa. El ecuatoriano Juan León Mera creó la novela indigenista con Cumanda o un drama entre salvajes, 1879; además de los Poemas indianos, Melodías indígenas, 1858, y La virgen del sol, 1861, sobre la ciudad de los incas.

Mera contraponía la “sociedad civilizada” a la “*belleza mitológica*”, y exhortaba al lector en los comienzos de Cumanda a olvidarse de la sociedad civilizada si quería interesarse por las esencias de la naturaleza y las costumbres de los hijos de la selva, aunque su punto de vista seguía siendo español y católico.

Con el esteticismo y el decadentismo literario y artístico se origina una nueva

actitud. Rubén Darío, mestizo y a la vez tan afrancesado, y el movimiento de los modernistas descubrían al indio siguiendo la moda europea de búsqueda de lo exótico, de lo primitivo.

En la evocación idealizada de las civilizaciones arcaicas, rasgo peculiar del modernismo latinoamericano, no podían faltar los imperios Inca y Azteca al lado de la Grecia clásica, la Edad Media, el Imperio Bizantino o la España barroca; mezclados con las ninfas, los dioses griegos y las princesas chinas aparecían los emperadores indígenas. En el poema que dedicaba a Teodoro Roosevelt, Rubén Darío proclamaba a la “América ingenua que tiene sangre

indígena”. En el prefacio de sus *Prosas profanas* se justificaba: “¡*Qué queréis! Yo detesto la vida y el tiempo en que me tocó nacer; y a un presidente de república no podré saludarle en el idioma en que te cantada a ti. ¡Oh Halagabal! De cuya corte —oro, seda, mármol— me acuerdo en sueños... Si hay poesía en nuestra América ella está en las cosas viejas: en Palenke y Utatlan, en el indio legendario y en el inca sensual y fino, y en el gran Moctezuma de la silla de oro.*”

Una corriente literaria opuesta al decadentismo, la novela regional o naturalista de tendencia social, coincidía no obstante con los modernistas en la

reivindicación del indio. La precursora fue *Ave sin nido*, 1889, de la peruana Clorinda Matto de Turner, influida por Marmontel y Chateaubriand, a la que siguieron: *El indio*, del mexicano Gregorio López Fuentes; *Huasipungo*, 1934, del ecuatoriano Jorge Icaza; *El mundo es ancho y ajeno*, 1941, del peruano *Ciro Alegría*;

Matalaché, del peruano López Albújar; *Yawarfiesta*, 1941; *Los ríos profundos*, 1958, y *Todas las sangres*, 1964, del boliviano José María Arguedas.

El indigenismo no solamente encontró sus abogados entre poetas y novelistas sino también entre sociólogos

y filósofos. Aquí se dio una combinación de elementos; por una parte el auge en la Europa del 1900 de las nuevas corrientes irracionistas y vitalistas contrarias al cientificismo y al positivismo, indujo a algunos autores latinoamericanos a oponerse a las interpretaciones de éstos. Por otra parte, el florecimiento del nacionalismo como reacción xenófoba ante las nuevas oleadas inmigratorias llevó a rehabilitar al indio contrapuesto al “gringo” invasor. Uno de los primeros nacionalistas argentinos, Ricardo Rojas, hostil a los inmigrantes, incluidos los judíos, se las arreglaba para sintetizar como fundamento de la nacionalidad

argentina a los españoles y a los indios, En Blasón de plata, 1912, y en Eurindia, 1924, trató de hacer de la historia argentina una cosmogonía, a partir de orígenes legendarios, de las profecías de los magos indígenas, del testamento incaico, del himno quichua. Bernardo Canal Feijóo en Mitos perdidos, 1938, Burla, credo y culpa en la creación anónima, 1952, y Confines de occidente, 1954, continuó la tarea de Rojas de rescatar la cultura india.

El indigenismo arraigó, como era de esperar, en los países con mayor población aborígen. Donde hubo grandes imperios, como en Perú, se dio un caso muy peculiar de un hispanista

católico y hasta fascista como el historiador Riva Agüero, quien rescataba el indigenismo desde el plano de la aristocracia, y hacía la apología de Garcilaso como descendiente de los príncipes incas.

Cabe citar entre los ideólogos del indigenismo a los bolivianos Franz Tamayo, *La creación de una pedagogía nacional*, 1918; y Guillermo Francovich Pachamama, *Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia*, 1942; Manuel González Prada, *Nuestros indios*, 1924; Antenor Orrego, *El pueblo continente*, 1939; Luis Valcárcel, *Tempestad en Los Andes, Del Ayllú al Imperio*, y, sobre todo, José Vasconcelos, *Raza cósmica*,

1925, e Indología, 1926.

Al mismo tiempo se crearon organizaciones proindigenistas en el Perú; el Comité de Derecho Indígena Tahuantisuyo, 1921; el Grupo Resurgimiento, 1927, y la revista Amauta, fundada por José Carlos Mariátegui, que introdujo en sus páginas ideas indigenistas.

En 1921 un congreso nacional de estudiantes peruanos reunido en el Cusco decidió fundar “universidades populares” para exigir entre otras reivindicaciones la defensa de los derechos de los indios.

En la segunda posguerra, y a remolque de los movimientos populistas

y tercermundistas, surgió una nueva generación de escritores indigenistas con los bolivianos Fernando Díaz de Medina, Thunupa, 1947; Sariri, 1954; Fantasía coral, 1958; y, el ya citado como novelista, José María Arguedas, Razón de ser del indigenismo en el Perú, Forma de una cultura nacional indoamericana; y el argentino Rodolfo Kusch, América profunda, El pensamiento indígena americano, Indios porteños y dioses.

Resulta insólito que un autor al que se considera marxistaleninista, Carlos Astrada, formulara una de las más extravagantes teorías raciales para vincular el pasado indígena con el

americano actual, mayoritariamente blanco. Astrada sostenía que las modalidades y el color de la piel del indígena residual irrumpen victoriosos en función de su ancestral determinación telúrica en los descendientes de los europeos venidos a estas tierras. Se basa para ello en las teorías de dos pronazis: el antropólogo Frobenius, quien afirmaba que los europeos van perdiendo poco a poco el color blanco de sus antepasados para ir tomando, de modo bien acentuado, el color cobrizo de las raíces aborígenes y de los productos del mestizaje, y de Ernst Jünger, quien decía que si rasgamos un poco la piel del hombre norteamericano

del oeste nos encontramos con el piel roja.

Para Astrada, el aluvión sanguíneo de las migraciones que sucesivamente se asentaron en América latina fue asimilado por la tierra, envuelto por su poderoso aliento telúrico, captado íntegramente por el *genius loci*, por el espíritu del paisaje, el medio físico y humano.[257](#)

Los regímenes nacionalistas y populistas que abundaron en América latina a partir de los años '30 y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, usaron con frecuencia al indio como un elemento significativo en la construcción de una supuesta

“identidad nacional” y en oposición al europeísmo y occidentalismo. Tales el aprismo peruano, los regímenes de Cárdenas y Echeverría en México, de Torrijos en Panamá o el Movimiento Nacional Revolucionario Boliviano que fundó una universidad india, Túpac Katarí, o la dictadura del general Velazco Alvarado en Perú quien oficializó la lengua quechua y usó para su propaganda una simbología extraída del pasado indígena Plan Inca, Plan de Gobierno Túpac Amaru.

Aun políticos no populistas como Belaúnde Terry en su campaña presidencial adulaba a los pueblos de las sierras, alabando los grandes logros

de los incas. En Bolivia el Primer Congreso Nacional Indígena, convocado por el propio gobierno en 1945, provocó agitaciones en el Altiplano, levantamientos en Ayopaya, La Paz, Cochabamba y Potosí, que fueron sangrientamente reprimidos.

Como suele ocurrir con las posiciones radicales siempre surge en su seno un grupo que las considera insuficientemente radicales.

Así del indigenismo, encabezado hasta entonces por intelectuales blancos, emergió en la década del '70 el indianismo más extremista.

Su líder, el boliviano Fausto Reinaga, inspirado en parte en el

movimiento del Black Power de los Estados Unidos, preconizaba la “revolución india” la lucha de razas entre indios y blancos, la toma de conciencia de la “indianidad” para llegar al “poder indio”. Sus escritos eran de un fanatismo racista antiblanco sólo equiparable al más extremo racismo blanco. En 1970 lanzó el Partido Indio de Bolivia y firmó en Tiwanako el manifiesto del partido que, aunque fracasara, no dejó de ejercer influencia en movimientos indios extremistas como el MITKA (Movimiento Indio Tupac Katari) o el MIP (Movimiento Indio Peruano) que proponían el segundo Tawantinsuyo, una

suerte de “socialismo de inspiración incaica”. El ideólogo peruano del indianismo Guillermo Carnero Hoke afirmaba que:

“Nuestra razón de ser desde el fondo de los siglos es una razón colectivista”. Y proclamaba que “a Occidente lo vamos a derrotar nosotros los indios con las ideas, principios y doctrinas de nuestros abuelos del Tawantisuyo”. Como todo mesianismo, como toda concepción totalitaria, los indianistas pretendían poseer una nueva visión del mundo, aunque en este caso la novedad consistía en un revival de una antigua religión india: “Al combatir a Occidente le oponemos no su contrario sino un

nuevo pensamiento”, decía Carnero Hoke y agregaba: “Nosotros los indios latinoamericanos no podemos aceptar la moral, la religión, la filosofía y la ciencia occidental, porque ellas no son justas ni éticas ni científicas. Nosotros demostramos que el pensamiento de nuestros abuelos del Tawantisuyo es justo, moral, científico y cósmico, es decir insuperable”. Carnero Hoke mezclaba en su cosmovisión elementos extraídos del orientalismo a la moda: “Todo el Cosmos es colectivista; todo está unido, hermano, vinculado entre sí, de modo que todo ser, todo fenómeno, toda cosa, son parientes las unas de las otras, hermanos de un gran todo que

procesa de mil formas pero que, al final, concluyen siendo lo mismo en el gran caldo de cultivo de la energía cósmica”.[258](#) El Cosmos y la Tierra, según la filosofía indiana, en lo que coincide también con la ideología de la negritud, son entidades colectivas, hay una unidad indivisible entre todos los elementos de la naturaleza, entre el hombre, el Sol, la Luna, las plantas, los animales. Los seres y las cosas, en el origen estaban unidos en un ser único, al separarse, conservan, no obstante, una relación esencial, aunque aparentemente estén separados. Esta concepción holista según la cual la única realidad es la totalidad y el individuo no es más que

una parte indiferenciada del todo tiene reminiscencias de los despotismos orientales, a los que tanto se asemeja el Imperio Incaico, y por supuesto de los totalitarismos contemporáneos.

Aunque estas agrupaciones fueron muy minoritarias y tuvieron poca repercusión, la ideología del indianismo prendió en otros movimientos más amplios. En el congreso de Ollantaytambo, en Perú, 1980, la mayoría de los delegados proclamaron el indianismo como base ideológica de toda acción política. “Reafirmamos el indianismo como categoría central de nuestra ideología porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación,

la autonomía y la autogestión socioeconómica y política de nuestros pueblos, y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política”. (Conclusiones del Primer Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, 1980). De este texto se desprendía una profecía apocalíptica según la cual el indio se adjudicaba la misión redentora de salvar a la humanidad.

Estos movimientos mesiánicos demasiado utópicos no lograron, por cierto, transformar al mundo, pero ni siquiera consiguieron dar a los indios el sentimiento de identidad perdida; esta

función le estaba destinada a los movimientos sectarios religiosos paradójicamente venidos del extranjero, en especial de los Estados Unidos. La Iglesia Católica estaba demasiado identificada con la conquista y con el poder de los blancos, y el lugar de la religión quedó, por lo tanto, vacante para los protestantes, y entre ellos predomina la secta de los pentecostales que constituye el 90% de los protestantes en América latina y han arraigado entre muchas tribus indígenas en Chile, en Brasil y en la Argentina.[259](#) Existen en la secta pentescostal, la más irracional y delirante de todas, elementos que armonizan bien con las

religiones tradicionales indígenas, por ejemplo, el papel fundamental de la danza, el canto y aun el grito en las ceremonias. La curación mágica y la posesión por los espíritus de los pentecostales resultaron una vivificación del chamanismo ya demasiado desacreditado.

¿Qué pasó en la historia con los indios?

Los indigenistas encuentran en fray Bartolomé de Las Casas un valioso aliado en su odio a la colonización española, y los teólogos de la liberación como el padre Gustavo Gutiérrez lo exaltan como un precursor del cristianismo de izquierda. Esta utilización política del fraile torna

necesario un análisis más objetivo de su personalidad y de su obra, que seguramente será tomado a mal por quienes creen autoritariamente que los ídolos deben ser intocables. Sin poner en duda su auténtico anhelo de justicia, de la biografía puede inferirse que el origen de su pasión por la causa indígena se encuentra, tal vez, en su adolescencia, en una amistad amorosa o en una relación homosexual, consciente o no, con un joven esclavo indio que le regalara su padre, y a quien tras una forzada separación buscó obsesivamente en sus viajes por América. Como suele ocurrir con las personalidades discordantes, por un encadenamiento de

circunstancias, Las Casas no estaba integrado plenamente al medio social, lo que le permitía un mayor grado de autonomía, una distancia, un extrañamiento ante los valores establecidos. Las Casas debe haberse sentido un marginal en cierto modo, por su ambigüedad en el plano erótico, y por su posible origen sefardita, lo cual provocó una aguda sensibilidad ante las injusticias, y lo impulsó a la lucha contra la discriminación y la intolerancia, actitud inusual en un sacerdote español de aquella época. No obstante, Las Casas estaba lejos de ser un heterodoxo o un revolucionario. Sus ideas no concordaban con lo que hoy se

entiende por indigenismo, no cuestionó el sistema colonial sino tan sólo sus métodos crueles. Lejos de considerar a la cultura indígena como autónoma, su objetivo igual que el de los colonizadores era la occidentalización de los indios sólo que con procedimientos pacíficos. Nunca se propuso crear una corriente heterodoxa dentro de la Iglesia, la prueba es que no fue perseguido por la Inquisición, más aún gozó, si no de influencia, al menos de cierto prestigio. El cristianismo era, para Las Casas, la única religión válida para todos, incluidos los propios indios. Su posición, por lo menos en su primera época, se acercaba más a la teoría

evolucionista que a la relativista, ya que planteaba la posibilidad de perfeccionamiento de la humanidad. Los indios estarían, según él, en el estadio en que los europeos estuvieron en otro tiempo. En el origen todas las sociedades habrían sido bárbaras y con el tiempo alcanzarían la civilización. Las Casas no se limitaba, como harían los relativistas, a reconocer que los indios eran diferentes, sino que consideraba que dejarían de serlo y que la educación cristiana contribuiría a ello.

Los aspectos más radicales de su proyecto de reforma presentados al rey, inspirados en parte en la utopía de

Thomas Moro, eran irrealizables en las condiciones sociales y económicas de la época. Lamentablemente, lo único tomado en cuenta de sus escritos fue la propuesta de fomentar la esclavitud de los negros para sustituir el trabajo forzado de los indios en las plantaciones; al propio de Las Casas se le concedieron tres esclavos negros en la isla española, y en 1544 todavía poseía un esclavo negro. Por otra parte en su primer viaje a Cuba se le había recompensado con una buena encomienda, lo que le permitió acumular una apreciable fortuna. En ningún momento, pues, cuestionó la esclavitud que era una institución normal en el

siglo XVI, basada en Santo Tomás, quien a su vez seguía a Aristóteles. Sólo en la Historia de Indias, su obra de madurez, se mostró arrepentido advirtiendo que era tan injusto esclavizar a los negros como a los indios y por las mismas razones. Pero los antirracistas negros no lo perdonaron y la UNESCO se negó en 1985 a celebrar los quinientos años de su nacimiento, aduciendo que introdujo la esclavitud negra en América.

Las denuncias de Las Casas a los crímenes de los conquistadores hacen de él un gran humanista, pero sus informaciones eran de segunda mano, y con frecuencia exageraba y aun mentía deliberadamente para lograr mayor

fuerza en sus argumentos consiguiendo el efecto contrario o la pérdida de credibilidad. Faltaba a la verdad cuando presentaba a todos los indios pacíficos sin excepción sobre la base de sus escasas experiencias con ciertas tribus. Algunos de sus propios acompañantes fueron víctimas de otras tribus. La belicosidad de los indios no puede tampoco justificarse como una respuesta a la agresión de los conquistadores ya que existía desde antes de que llegaran éstos. La mayor parte de los cronistas de Indias contradice la opinión de Las Casas en este punto. López de Velasco afirmaba que: “Las guerras entre sí eran muy continuas y con diferentes

solemnidades y desvaríos y siempre por causas muy livianas que la más ordinaria era la división de los términos de sus tierras, sobre que se mataban cada día, y se consumían comiéndose los unos a los otros cuando se cautivaban en sacrificios de ellos”.[260](#)

La guerra era a tal punto una virtud suprema para los indígenas que sus hazañas y sus víctimas estaban representadas por emblemas en las ropas, en las plumas que adornaban al guerrero, en las máscaras o en el tatuaje. Los soldados incas volvían de la guerra blandiendo la cabeza de los vencidos en la punta de las picas. Algunos prisioneros eran despellejados y

transformados en tambores que conservaban la forma humana por lo que el cadáver parecía golpear su propio vientre con varitas que les colocaban en las manos. Las cabezas reducidas como trofeos de guerra, los collares hechos con dientes, los cueros deshollados de las víctimas convertidos en vestidos y los cráneos transformados en copas donde beber la chicha, constituyen un lejano antecedente de los libros encuadernados por los nazis con piel de judíos.

Se habla con horror del asesinato del Inca Atahualpa, por Pizarro, pero se olvida que aquél había hecho matar a su hermano Huáscar y bebió chicha en su

cráneo en las vísperas de la emboscada que le tendieron los españoles.

Los conquistadores españoles torturaban y mataban a los indígenas, qué duda cabe, pero lo contrario también era cierto. Bernal Díaz del Castillo contaba que a Valdivia lo mantuvieron con vida durante tres días mientras lo iban comiendo. “Se comían las carnes con chilmole y de esa manera sacrificaban a todos los demás, y les comieron las piernas y brazos, y los corazones y sangre ofrecían a sus ídolos (...) y los cuerpos, que eran las barrigas y tripas echaban a los tigres y leones y sierpes y culebras que tenían en la casa de las alimañas”.[261](#) El mismo Díaz del

Castillo cuenta que los aztecas les decían a los hombres de Cortés: “Miren qué malos y bellacos que sois, que aun vuestras carnes son malas para comer que amargan como hieles que no podemos tragar de amargor; parece ser que como aquellos días se habían hartado de nuestros soldados y compañeros quiso nuestro Señor que les amargasen las carnes”.

Los primeros cronistas de Indias documentan la antropofagia de las numerosas tribus indígenas americanas, sobre todo en los Tupinambá y los Tupiguaraní del Brasil, estos últimos practicaban la antropofagia ritual, engordaban a las víctimas y las mataban

de un golpe de macana en la cabeza en un acto público. Américo Vespucio escribía en 1501 desde las costas del Brasil a Lorenzo de Médicis sobre las costumbres de los indígenas en esa región: “Cuando vencen despedazan a los vencidos, se los comen asegurando que se trata de un manjar delicioso. También se nutren de carne humana: el padre devora al hijo y el hijo al padre, según las circunstancias y avatares de la lucha. He visto a un hombre monstruoso que se ufanaba de haber devorado a más de trescientas personas. He visto un poblado en donde trozos de carne humana salada pendían de las vigas de las casas, como entre nosotros se hace

con la carne de cerdo ahumado o curada, las salchichas y otros alimentos. Les chocaba que nosotros, al igual que ellos, no devorábamos la carne de nuestros enemigos, decían que nada tenía un sabor tan exquisito como esa carne y que no había nada tan succulento y delicado”.[262](#)

El viajero Pietro Martire —Orbe Novus—, no obstante ser un idealizador de los indígenas, reconocía haber encontrado caníbales en las Indias Occidentales, el Caribe y por el lado de Venezuela. El viajero alemán Ulrico Schmidel dejó testimonio en su libro Viaje al Río de la plata, 1534 - 1544, de la antropofagia de los indios charrúas

del Brasil, ejercida sobre todo con las mujeres. Otro viajero alemán, Hans Staden, que vivió entre los tupinambá del Brasil entre 1549 y 1555 narraba en su *Indianischen Geschichte*, 1557, cómo era devorado un prisionero enfermo y la serenidad con que la víctima enfrentaba su destino como algo natural. El canibalismo entre los indígenas brasileños fue confirmado por otro alemán, O. Dapper —*Die Unbekannte Neue Welt*, Arnsterdam, 1637—, y por un viajero francés, Jean de Lery, en *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, 1568.[263](#) El inca Garcilaso de la Vega, insospechable de animadversión hacia los indígenas por

su mismo origen mestizo, señalaba en Comentarios reales que tratan del origen de los Incas, 1609 - 1617, que antes de la dominación de los incas el canibalismo era una costumbre difundida en la región del Perú y del Amazonas. Solían comerse a sus mismos hijos pues sentían una macabra preferencia por la carne de niños. Según Garcilaso los caníbales peruanos tenían carnicerías públicas donde cada uno podía procurarse abundante carne humana.

Cierta historiografía destinada a desprestigiar a España basándose en las piadosas idealizaciones de Las Casas, presenta a unas imaginarias

civilizaciones indígenas anteriores a la conquista donde reinaba la paz, el amor entre los hombres, la igualdad. La realidad con que se encontraban los conquistadores era muy distinta: las tribus luchaban a muerte por el derecho de propiedad de la tierra y por el poder, existían la esclavitud y los imperialismos, los pueblos más fuertes dominaban a los más débiles, las religiones exigían sacrificios humanos. No se trata por cierto de volver al maniqueísmo de la historia escrita por los vencedores donde se enfrentan indios malos con blancos buenos, pero tampoco se puede aprobar el maniqueísmo simétricamente opuesto; lo

contrario de un error no tiene por qué ser la verdad. Los indios no eran los demonios que pintaban los conquistadores pero tampoco los ángeles imaginados por los índigenistas, eran tan sólo humanos, demasiado humanos, muy parecidos a los habitantes de otros continentes y capaces, por tanto, de las más atroces crueldades que los hombres pueden cometer.

El aspecto más resonante de Las Casas fue su denuncia del genocidio perpetrado por los españoles. Las abultadas cifras que da sobre los muertos no son más que una especulación dada la inexistencia de censos y la imposibilidad de que alguien

contara los cadáveres.

Alejandro Humboldt, con un criterio más científico, dudó de las cifras de Las Casas. Las investigaciones de los historiadores de la escuela de demografía histórica de Berkeley, sobre la base de métodos ingeniosos, parecen acercarse más a las cifras de Las Casas, pero no pueden explicar cómo, con tan escasos recursos naturales con que contaban, se podían alimentar treinta millones de aztecas y diez millones de incas. A tal punto los alimentos eran insuficientes que algunos historiadores —Michael Harner, *The Ecological basis for Aztec Sacrifice*, 1977²⁶⁴— consideran que una causa fundamental

de la antropofagia practicada por los aztecas era la necesidad de proteínas animales dada la escasez de especies domésticas disponibles.

Aun admitiendo las intenciones deliberadamente asesinas que se le atribuyen a los españoles, era materialmente imposible que unos pocos cientos de conquistadores estuvieran capacitados para exterminar en forma directa a millones de indios. Los nazis contaban con medios técnicos mucho más avanzados y no lograron concretar “la solución final”.

No cabe duda de que muchos indios murieron en las guerras y otros por el trabajo forzado. Los malos tratos, por

otra parte, no diferían de los dados por los oficiales a los soldados españoles a quienes en caso de desobediencia golpeaban con palos, a veces hasta matarlos, según queda testimoniado por cronistas o corresponsales de la época. Otro factor fue el sistema de valores tan rígidos de las civilizaciones precolombinas cuya destrucción significó una anornia de las poblaciones indígenas y una relajación de costumbres, entre las que predominó el alcoholismo, causante también de prematura mortandad. Otros muchos más murieron por las enfermedades, los indios carecían de defensa para los virus traídos de Europa, pero

responsabilizar a los españoles por pestes como la viruela como si se tratara de una “guerra bacteriológica”, definición empleada por los indigenistas actuales, es una argumentación tan típicamente prejuiciosa como atribuir a los homosexuales la intención de exterminar a la humanidad por medio del SIDA. Además se olvida que en ese mismo tiempo las grandes epidemias también diezmaban a la población de Europa y constituían una verdadera catástrofe demográfica no menor a la americana. En años de hambres y de pestes, la población europea de los siglos XIV y XV disminuyó en un 30%. Durante la peste negra que asoló a

Europa en 1347 la mortalidad alcanzó de un octavo a un tercio de la población total.

Otros factores no desdeñables que permiten dudar de la importancia demográfica de las poblaciones indígenas —exagerada para magnificar el genocidio— son las incesantes guerras entre las tribus, la antropofagia, los sacrificios humanos en los altares y, fundamentalmente, la escasa variedad de alimentos, la mayor parte de los cuales fueron traídos por los colonizadores.

La América precolombina distaba mucho de ser el País de Jauja que imaginaban algunos europeos, se parecía más a un terreno baldío, ni siquiera a un

potrero ya que no había caballos. Entre los animales que no existían en América, y que fueron traídos por los españoles, estaban el caballo, la vaca, la oveja, el cerdo, la cabra, el perro, el conejo, las aves de corral; no se conocía otro mamífero que la llama y el puma. Entre las plantas que no existían en América y fueron traídas por los españoles estaban los citrus, el banano, el olivo, la caña de azúcar, la vid, el eucaliptus, el rosal, y los principales cereales básicos para la alimentación: el trigo, el centeno, la avena, la cebada, el arroz, la cebolla, el ajo. Los indígenas no conocían otro alimento que el maíz y la papa. De 247 especies vegetales alimenticias y de

utilidad industrial cultivadas en América, 199 son originarias de Europa y de Asia. Una de las extravagancias del grupo maoísta peruano de los años '80, Sendero Luminoso, fue recomendar a los agricultores andinos cultivar plantas exclusivamente americanas como quina, maíz, papa, descartando el trigo, la cebada y otras especies que representarían la colonización cultural. Si su prédica hubiera sido escuchada sólo habrían logrado reducir aun más la magra dieta de los campesinos.

Los españoles también aportaron la rueda y todos los derivados de la mecánica basada en el movimiento circular, así como la técnica del hierro y

del vidrio desconocidas en América. Incluso las propias artes y artesanías nativas pudieron perfeccionarse mediante las técnicas importadas por los europeos. El arado y los animales de tiro permitieron avances decisivos en la agricultura; el tejido mejoró con la rueca de hilar y el telar de pedal. La alfarería logró su mejor momento después que los europeos introdujeron el torno de alfarero.

Los indígenas de América del Sur descubrieron el caucho, pero fueron los europeos quienes desarrollaron las posibilidades de esta materia.

Los colonizadores introdujeron, no puede negarse, el trabajo forzado y las

pestes desconocidas pero, al mismo tiempo, aportaron la diversificación de la dieta alimentaria, la ropa de cuero y lana antes desconocidos, la posibilidad de trasladarse mediante los animales de tiro y la rueda. Las interpretaciones tercermundistas eurófobas sólo recuerdan la extracción de oro y plata hecha por los europeos, ocultando la transferencia de animales, plantas y técnicas nuevas. Juan Bautista Alberdi señalaba: *“Todo, en América del Sud civilizada, hasta lo que allí se llama frutos del país, riqueza natural, es producto y riqueza de origen europeo. No solamente el hombre que forma la unidad del pueblo americano es*

europeo de raza y de extracción, sino que son europeos o procedentes allí de Europa, los animales y las plantas más útiles. Si por un exceso de americanismo quisiéramos echar de América todo lo que es europeo, no sólo nos quedaríamos desnudos, como los indios, sino que sin caballos, sin aves, sin cereales —antropófagos— ; mudos o hablando guaraní, y como nos quedarían todavía nuestros nombres y color europeos, nos veríamos en el deber de suicidarnos a fuer de americanos”.[265](#)

Las grandes civilizaciones precolombinas

La mayor parte de los indígenas americanos eran sobrevivientes de la prehistoria en plena época del Renacimiento europeo. Tenían seis mil años de atraso con respecto a los habitantes del Viejo Continente.

Lejos de ser el hombre nuevo que anuncian los indigenistas no eran sino

vestigios de épocas desaparecidas, el fin de una etapa antes que la apertura de otra. Según la clasificación de los antropólogos evolucionistas, Lewis Morgan en *La sociedad primitiva*, 1877, seguido por Engels en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*, 1884, los pueblos precolombinos oscilaban entre la etapa superior del salvajismo en los comienzos de la Edad de Bronce, cuando todavía se vivía de productos naturales, y el estadio medio de la barbarie cuando surge la agricultura. Ninguno de ellos, incluso los aztecas y los incas, conocían la escritura; sólo los mayas tenían una escritura elemental equivalente a la de los primitivos

egipcios, es decir a la de una civilización que ya había florecido seis mil quinientos años antes.

No puede hablarse de una civilización precolombina como se habla de una civilización del Mediterráneo, sólo había un caos de grupos étnicos dispersos con grados de desarrollo distintos: pacíficos agricultores o belicosos cazadores, algunos en estado salvaje; otros con civilizaciones comparables a las de la antigüedad del Viejo Mundo; unos sin gobierno ni policía, otros con sistemas totalitarios muy rígidos. No tenían la menor posibilidad de comunicarse por carecer de una lengua común, por las

enormes distancias y la falta de medios de transporte. Ni siquiera tenían noción de la existencia de otras culturas; los aztecas no sabían que existían los incas y viceversa, y cuando se producían azarosos encuentros acababan en guerras sangrientas. Más que a la historia de las civilizaciones, el estudio de la mayoría de estos pueblos corresponde a la prehistoria, a la etnología, a la arqueología. América ingresando a la historia universal como unidad cultural, política, lingüística, con conciencia de sí misma, fue obra exclusiva de la conquista y colonización europea.

Octavio Paz habla de la “soledad histórica” de los pueblos precolombinos

y es precisamente ese aislamiento, la autarquía, la extremada originalidad, lo que provocó el estancamiento, la inmovilidad, el consiguiente atraso con respecto a las civilizaciones del Viejo Mundo y su eterna vulnerabilidad ante la irrupción de éste.

El aislamiento, por otra parte, llevó a los indígenas americanos a la incapacidad para asimilar a los extraños, para comprenderlos, para concebirlos siquiera como seres humanos. Cortés comprendía a los aztecas, aunque no los quisiera; los aztecas no comprendían a los españoles. Desde el mismo momento en que confundieron a los conquistadores con

dioses o semidioses ya estaban derrotados.

Octavio Paz²⁶⁶ señala que entre los olmecas y los aztecas transcurren cerca de 2.000 años y que la diferencia entre ambos es mucho menor que la distancia en un lapso semejante entre la India védica y la budista y entre ésta y la hinduista, o la que separa a la China Imperial del Imperio Han de la dinastía Tang, aun tratándose de sociedades cerradas. Las diferencias son, por cierto, más notables si se comparan con las sociedades abiertas y dinámicas del Mediterráneo.

El problema se plantea con respecto al aniquilamiento de las tres grandes

civilizaciones precolombinas. Pero aquí también la interpretación convencional adolece de equívocos. Cuando llegaron los españoles, los mayas ya estaban en decadencia, divididos en quince señoríos rivales, de los cuales diez se unieron a los conquistadores para luchar contra los cinco restantes. Es repudiable la destrucción de los grandes monumentos, templos y palacios de aztecas e incas, pero una civilización no consiste tan sólo en sus obras de arte sino, ante todo, en su organización política y social, su derecho y su ética, y en este aspecto poco tenían de ejemplares las grandes civilizaciones precolombinas.

Eran teocracias sanguinarias sin ninguna autoridad moral para condenar la crueldad de los españoles.

La sociedad azteca era esencialmente tradicionalista, el presente debía someterse al pasado, los jóvenes a los viejos, una de las catorce leyes de Moctezuma consagraba la preeminencia de lo antiguo frente a lo nuevo. El servilismo era una virtud, se predicaba el culto a los jefes y la reverencia supersticiosa ante los sacerdotes. Sociedad militarista, espartana, la guerra era su principal ocupación y la base de su ética. Los varones, desde la infancia, eran educados para la guerra en una severa

disciplina y en una obediencia ciega. La ceremonia de iniciación del adolescente era un rito mágico para el éxito en la guerra. El prestigio del guerrero residía en el número de cautivos que conseguía para sacrificar a los dioses. Los jefes eran elegidos entre los guerreros más fuertes. La muerte en la lucha contra el enemigo abría a los guerreros la puerta de la casa del sol en el cielo.

También se practicaba la esclavitud; la parcela de tierra de los legionarios era trabajada por prisioneros de guerra convertidos en esclavos. Sobre la desigualdad esencial de la sociedad azteca queda el testimonio de Diego Durán —Historía de las Indias de Nueva

España e Islas de Tierra Firme, 1576 - 1581—, un reaccionario español que oponía la jerarquía de los indios al igualitarismo de costumbres existente entre sus compatriotas: *“En las casas reales y en los templos había lugares y aposentos donde se aposentaban y residían diferentes calidades de personas para que los unos no estuviesen mezclados con los otros, ni se igualasen los de buena sangre con los de baja gente. En las buenas y bien concertadas repúblicas y congregaciones se había de tener gran cuenta y no en el desorden frente a las repúblicas que el día de hoy se usa, que apenas se conoce, cuál es el caballero*

y cuál el arriero, ni cuál el escudero ni cuál el marinero. Empero para evitar esta confusión y variedad y para que cada uno fuese conocido, tenían estos indios grandes leyes pragmáticas y ordenanzas”.

Se calculan doscientas mil víctimas por año en los sacrificios en honor de los dioses. Bernal Díaz del Castillo decía haber contado ciento ochenta mil en el templo de Tenochtitlán. Las víctimas elegidas entre los jóvenes debían subir las escaleras de los altares donde el sacerdote los apuñalaba y les arrancaba el corazón. Luego los cadáveres eran despedazados y comidos en un banquete ritual. Los santuarios

exhalaban un insoportable olor a sangre, y los sacerdotes embadurnados de sangre eran tan siniestros que provocaban el desmayo de los, por cierto nada tiernos, soldados de Cortés.

Todavía en 1883 se produjo entre los indios Pawnee un caso de sacrificio humano el 22 de abril, día del comienzo del quinto período del año azteca, lo cual demuestra el fuerte apego a estos rituales aun después de varios siglos de cristianismo.

Pero el interés de los indigenistas se centra sobre todo en los incas.

Los tercermundistas y supuestos izquierdistas, quienes a partir de la Revolución Rusa confunden socialismo

con estatismo, reivindicaban el Imperio Incaico como una especie de “socialismo americano” por tratarse de un sistema de propiedad estatal. Fue en realidad un adversario del socialismo —Louis Baudin en *El imperio socialista de los Incas*, 1928— el primero en identificar a los incas con el socialismo, en este caso no para exaltar a los incas sino para denigrar al socialismo. Paul Morand en *Aire Indio*, 1932, llamó al Imperio Incaico “*régimen de marxismo Integral*”²⁶⁷. Luis Varcárcel proclamaba en *Tempestad en los Andes* que “*el proletariado indígena espera su Lenin*”.

Entre tanto, ¿qué pensaban los

leninistas? En 1929, en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires, el peruano José Carlos Mariátegui retomaba la línea del VI Congreso de la Internacional Comunista que señalaba la posibilidad de que los pueblos de economía rudimentaria iniciaran directamente una organización económica colectiva sin necesidad de pasar por la etapa capitalista. Mariátegui sostenía: “Nosotros pensamos que entre las poblaciones ‘detenidas’ ninguna como la población indígena incaica presenta condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en una

estructura concreta y en un profundo espíritu colectivista, se transforme bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista”.[268](#)

En Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, 1928, hablaba de “comunismo incaico”, admitía la supervivencia de elementos de socialismo presentes en la agricultura y la vida indígenas. En una de sus páginas más desdichadas —en una nota al pie de página del subcapítulo La comunidad bajo la República[269](#)— afirmaba que el comunismo no supone históricamente la libertad individual ni el sufragio

popular, y que en otras épocas hubo otro tipo de socialismo teocrático y autocrático —se refería a los despotismos orientales— y que el hombre, del Tawantisuyo no “sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual” ya que la libertad individual no es más que un aspecto del liberalismo y del capitalismo. Como veremos luego es una verdad a medias que el indígena no necesitaba la libertad, también es una verdad a medias que la libertad individual sea un epifenómeno del capitalismo; si bien se desarrolla con éste constituye una conquista definitiva del hombre y la afirmación de Mariátegui permite

suponer —aunque él no lo diga y aun haga la salvedad— que la caída del capitalismo incluirá también la del individuo. En este párrafo encontramos dos serios errores: la identificación del socialismo con el totalitarismo, deformación que va a predominar en las décadas siguientes, y el germen de la teoría que encuentra en el Imperio Incaico una forma de comunismo primitivo.

Los tercermundistas enamorados de la idea del socialismo incaico se aferran a estas lamentables frases de Mariátegui desconociendo otras tantas en las que matiza esta posición o aun la contradice.

En una ocasión aclaró a raíz del

colectivismo agrario indígena que “no implica en el más mínimo grado, deseo romántico y antihistórico de reconstruir o resurgir el socialismo inca, producto de condiciones históricas irremisiblemente sumergidas en la lejanía del tiempo”. Al criticar la teoría aprista de la “*exclusividad indoamericana*” afirmaba: “Esto se asemeja mucho a la proclamación de la originalidad del régimen económico ruso en general y del campesino ruso con su comuna, en particular, contra lo cual tan decididamente se pronunciaba Lenin en su obra *De qué herencia renunciamos*”. A Mariátegui²⁷⁰ le faltó, para analizar la verdadera naturaleza del

Imperio Incaico, el concepto de modo de producción asiático tal como lo desarrolló Marx en textos, por ese entonces, completamente desconocidos.

Su marxismo como el de todos los de su época era muy incompleto, ya que escritos fundamentales de Marx comenzaron a aparecer recién en la década del '30 e incluso más tarde. El indigenismo de Mariátegui, por otra parte, se contradice con el “occidentalismo” de otros textos suyos. Por lo que puede decirse que su pensamiento estaba en ciernes, y es difícil predecir su evolución, de no haber muerto prematuramente. De todos modos, en el contexto de toda su obra

identificaba al indio con el campesino y transformaba la cuestión racial en una cuestión agraria, por lo que no es lícito ubicarlo en la línea de los indigenistas.

En pleno auge del tercermundismo, la teoría del Imperio Incaico como un socialismo antiguo interrumpido por el régimen de propiedad privada impuesto por el colonialismo europeo es reflatado por algunos autores de origen marxista, entre ellos, los argentinos Carlos Astrada y Eduardo Astesano. Para el primero —Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana—, el sistema agrario del Ayllú incaico tenía similitud con las granjas colectivas de los regímenes burocráticos del Este, que

él llamaba sin ningún cuestionamiento, socialistas. Astesano —Nacionalismo histórico y materialismo histórico, 1972 — hacía extensivo el calificativo de socialistas a las misiones jesuíticas y al despotismo ilustrado del doctor Francia en el Paraguay, donde la tierra en su mayor parte era propiedad del Estado. En las misiones jesuíticas los instrumentos de producción, las bestias de carga y arados eran de propiedad pública y una parte de la tierra también lo era, siendo el capital acumulado en ella invertido en obras públicas, de esto Astesano deduce que: “Los jesuitas (...) instauraron el camino al socialismo moderno en el Tercer Mundo”.[271](#)

Los jesuitas no eran, por supuesto, el socialismo sino que además encabezaban el ataque contra los sectores burgueses más avanzados de España como el Conde de Arana, quien los expulsó de América. Vicente Fidel López pensaba que si los jesuitas hubieran estado en 1810 habrían levantado a los indios fanatizados para derrocar a la Revolución de Mayo. Suele alabarse el trabajo que se tomaron los jesuitas en aprender las lenguas indígenas como prueba de su espíritu igualitario. En realidad, el objetivo era evitar que los indios aprendieran el castellano para impedir, de ese modo, la asimilación a la sociedad criolla y

mantenerlos así en el aislamiento. El padre Antonio Sepp de las misiones jesuíticas lo dice con toda franqueza:

“Procedemos de tal manera para evitar cualquier comunidad entre nuestros indios y los españoles, y para que nuestros protegidos permanezcan humildes y sencillos”.[272](#)

El error interpretativo que identifica al Imperio Incaico con el socialismo se deriva consecuentemente de otro error: la identificación del socialismo con los regímenes estalinistas o maoístas y sus derivados. Si bien es cierto que estos sistemas tuvieron, en efecto, ciertos rasgos en común, más allá de las distintas situaciones históricas, un

verdadero socialista no debería extraer de esta analogía la exaltación del incanato sino el repudio al estalinismo, en tanto ni uno ni otro fueron socialistas sino totalitarios.

Tampoco fue del todo ajeno a los incas el otro totalitarismo moderno, el nazismo. Hitler fue influido por un seudosabio austríaco, Horbiger, que rescataba la vieja cosmogonía de los incas.[273](#)

Como hemos visto al referimos al orientalismo, ya Plejanov había advertido sobre los peligros de que una revolución prematura en Rusia se desarrollase no en sentido democrático sino como la restauración de un

despotismo asiático similar al del Perú incaico o la China de los Sung. Dos eruditos sinólogos, Karl Wittgenstein en *El despotismo oriental*, 1963, y Etienne Balazs en *Civilización china y burocracia*, 1964, elaboraron brillantes análisis históricos comparativos entre los regímenes totalitarios modernos estalinista y maoísta, y el modo de producción asiático, en el cual debe ubicarse también al Imperio Incaico.

Aun con los precarios medios del nivel de desarrollo alcanzado, el Imperio Incaico tenía muchos rasgos del totalitarismo moderno.[274](#)

Sociedad altamente militarizada, los hombres entre los 25 y los 50 años

estaban enrolados en el ejército y debían acudir a las frecuentes guerras de conquista. El trabajo forzado en las minas, la mita y el yanaconazgo, que tanto se han condenado en los conquistadores era ya un procedimiento incaico. Ni siquiera faltaba el culto al líder carismático, en la persona del inca y el control de la vida privada de toda la población, rasgos que diferencian al totalitarismo de cualquier autoritarismo o dictadura tradicional. Había una red de inspectores y funcionarios, de jefes de centuria, dedicados a la vigilancia y al espionaje de cada uno de los pobladores. Garcilaso de la Vega decía que funcionarios especiales iban de casa

en casa para asegurarse de que todos estaban ocupados y los indolentes eran castigados. La policía estaba en todas partes, el menor comentario adverso a las autoridades provocaba el castigo implacable. Nadie podía abandonar el poblado sin pedido especial, pero en cambio podían ser desplazados sin consulta previa por razones de Estado.

La educación estaba reservada a la clase privilegiada. Aun la costumbre típica de la Rusia stalinista de reescribir la historia de acuerdo con los intereses políticos del momento, tiene su similitud con los incas. Cada nuevo Inca tenía su propia corte de cronistas llamados amautas encargados de corregir la

historia, modificando el pasado de modo tal que todas las grandes hazañas fueran atribuidas al nuevo gobernante.

La vida cotidiana era gris, triste y monótona hasta el hastío como en todas las sociedades totalitarias. El ocio estaba dirigido, se reglamentaban las fiestas, las canciones, las danzas, los juegos, todos debían llevar la misma indumentaria y el mismo corte de pelo.

Hasta el comportamiento sexual estaba reglamentado por el Estado, se regulaban los actos sexuales y los nacimientos, la soltería era estigmatizada, los adúlteros y homosexuales castigados con pena de muerte. A este sistema más que al

régimen colonial hay que atribuir los rasgos del indio andino, la inercia, la indiferencia, la somnolencia, la tristeza, el embotamiento. Pizarro pudo derrocar al Inca con sólo 180 hombres, le bastó con doblegar a la casta de los militares y de los sacerdotes; el resto de la sociedad estaba sumida en la pasividad y era incapaz de reaccionar; educada para obedecer a la autoridad no encontraba nada mejor que seguir obedeciendo a los conquistadores.

Voltaire en Ensayos sobre las costumbres decía: “Los indios esperaban, estúpidamente, a qué partido de sus destructores quedarían sometidos”. El historiador H. Cunow en

El sistema de parentescos peruano y las comunidades gentilicias de los incas, 1929, sostenía: *“El Estado Incaico ha desaparecido, no porque no existiera sino más bien porque existía demasiado”*.

La posición que se tiene hoy con respecto a los incas, no puede dejar de depender de la concepción del mundo de cada uno. Si el ideal es una sociedad ordenada, jerarquizada y regimentada, donde la vida sea segura aunque no haya libertad, donde no se conozcan preocupaciones económicas aunque reine la desigualdad y el terror, y el tedio invada la existencia cotidiana, debe considerarse que el Imperio

Incaico ha sido uno de los mayores logros de la historia. Si, por el contrario, consideramos como fin una sociedad que permita el mayor desarrollo de las personas en libertad, habrá que juzgarlo como uno de los regímenes totalitarios más tenebrosos.

Tampoco debe olvidarse que tanto los aztecas como los incas eran pueblos invasores que oprimían a otros pueblos vencidos, y ésta constituye la gran contradicción de los indigenistas y tercermundistas que hacen del imperialismo su principal lucha olvidando que los pueblos precolombinos eran tan imperialistas como los europeos.

Los aztecas habían venido del norte de México y masacraban a los pueblos que vencían en la guerra. Eran odiados por los pueblos dominados que quedaban exhaustos por los tributos que debían rendirles. A la llegada de los españoles, para muchos indígenas mexicanos los imperialistas eran los aztecas y Hernán Cortés fue visto en un primer momento como un libertador, y para los propios aztecas era el retorno del vengador Quetzalcóatl. A los escasos españoles les hubiera sido más difícil la conquista de México de no haber contado con el apoyo de cientos de miles de indios tlaxcaltecas que se sumaron al ejército invasor animados

por el deseo de venganza contra los aztecas. Cuando Cortés entró en el templo de Tenochtitlán, el rey de Texcoco estaba a su lado. Los pueblos sometidos a los aztecas como los tlaxcaltecas fueron los que se asimilaron con más facilidad y de ellos descienden los indios actuales. En realidad tanto los aztecas como los tlaxcaltecas se disputaban la primacía de la amistad con Cortés; unos y otros acudían a los españoles en actitud de vasallos y se incriminaban mutuos agravios.

Tzvetan Todorov —La conquista de América, 1982— señala que “Cortés era muy popular entre los indios porque los trató mejor que los anteriores

dominadores autóctonos, al punto que impone su voluntad a los representantes del emperador de España con la fuerza que le da el apoyo de los indios dispuestos a sublevarse a sus órdenes; en cambio se desconoce cuáles eran los sentimientos que tenían los indios frente a Las Casas”.[275](#)

Los incas también habían invadido las tierras que ocupaban; desde la pequeña ciudad insalubre del Cuzco, a la que estaban relegados al comienzo, fueron dominando a sus vecinos por la violencia, los aimará entre ellos, imponiéndoles su religión, su lengua, su cultura, forjando con los pueblos dominados una unidad política y social

coercitiva. Del mismo modo que Cortés, Pizarro obtuvo el apoyo de tribus rivales para derrocar a los incas, contó con la ayuda de Huáscar en su lucha contra Atahualpa y también se aprovechó de la colaboración de tribus como la de los canaris de Ecuador, y de los huancas opuestos a la dominación de los Incas.

Los indigenistas repudian como un acto de barbarie la destrucción de la cultura azteca por los conquistadores, pero olvidan que cien años antes los aztecas, durante el reinado de Izcoatl, habían destruido los libros antiguos y destrozado los monumentos de los toltecas para imponer su propia cultura.

El que mata a un asesino no deja de ser un asesino, pero el asesino que es asesinado no por ello recupera la inocencia.

El derrumbe de las civilizaciones nunca se produce por el efecto de las causas externas si éstas no están combinadas con causas internas. Las civilizaciones precolombinas llevaban en su interior el germen de la decadencia; eran demasiado frágiles debido a sus fallas estructurales, lo que facilitó la dominación externa. Los mayas ya estaban en declinación cuando llegaron los españoles. No fueron éstos quienes destruyeron sus templos sino los propios campesinos mayas oprimidos

por la casta sacerdotal. La incapacidad de la teocracia dirigente para garantizar el bienestar de la comunidad provocó sucesivas rebeliones que destruyeron la civilización maya. Los incas, por su parte, habían conocido el apogeo 200 años antes de la conquista española; desde entonces habían permanecido estancados.

El triunfo de los conquistadores era inevitable no sólo por la superioridad de las armas, y aun éstas implicaban superioridad en otros órdenes.

El descubrimiento de América es al fin una expresión más del Renacimiento, es inconcebible sin el despertar de la ciencia y la técnica y también sin las

fantásticas utopías características de esa época.

Los italianos, protagonistas del Renacimiento, estuvieron al fin representados con Colón y los navegantes y comerciantes genoveses.

En España sólo comenzaría la decadencia con la Contrarreforma.

No es casual que quien pusiera el nombre al nuevo continente, Américo Vesputio, estuviera asociado a Lorenzo de Médicis, personaje paradigmático del Renacimiento y de la época heroica del capitalismo. De esos condotieros que eran los conquistadores, no todos fueron palurdos de aldea; algunos, como don Pedro de Mendoza, eran cortesanos

que habían viajado por Italia, Inglaterra y Flandes. Otros podían ser ex galeotes, carecer de escrúpulos y de toda educación, pero eran, al fin, hijos de su tiempo con las características del hombre del Renacimiento. Podían aparecer ante otros europeos más avanzados, los ingleses o los holandeses, como supervivientes de la Edad Media pero no obstante tenían los rasgos del hombre moderno. La búsqueda del placer sensual, de la fortuna, de la fama y la aventura personal, no eran inquietudes medievales, sino típicamente renacentistas. Algunos como el Aguirre del film de Werner Herzog, buscaban la

fama y la gloria más que el oro. A diferencia del hombre medieval, que permanecía encerrado en su castillo, aferrado a su tierra, indiferente por todo lo que estuviera fuera de su feudo, los conquistadores eran intrépidos, imaginativos, emprendedores, con gran capacidad de invención y una curiosidad inagotable, ansiosos de ir siempre más allá. Llevaban el dinamismo, el cambio al mundo estático de los indios que rechazaban toda innovación, temían lo distinto, vivían ceñidos a una tradición que era la repetición permanente y no les permitía ni siquiera concebir el porvenir. En el conquistador, incipiente burgués, la búsqueda febril del oro y la

plata lo movía a la acción, en tanto que el indio permanecía ligado a la tierra que los inmovilizaba. Todorov advierte que el hecho de que los españoles hayan cruzado el océano para encontrar a los indios y no a la inversa; el hecho de que los españoles asumieran el papel activo en el proceso de interacción con los indios aseguraba a aquéllos una superioridad indiscutible y anunciaba el resultado del encuentro.

El hombre moderno, el hombre del Renacimiento, había descubierto la subjetividad, tenía conciencia de su propio yo, de sí mismo como individuo autónomo, capaz de elegir su destino por la voluntad y el raciocinio. Empeñado

en afirmar su personalidad por el prestigio y el poder en reivindicar sus actos como expresión de sí mismo estaba predispuesto a jugar el papel de dominador.

Contra esa fuerza incontrolable se oponían los indígenas que, sumergidos en la comunidad tribal, no habían llegado al estadio de la conciencia individual ni eran capaces de pensar por sí mismos, sólo se conocían como formas generales de la familia, de la tribu, de la raza. El individuo estaba sumergido en la familia, que a su vez estaba sumergida en la colectividad, que a su vez estaba dominada por los dioses y los reyes. Por eso la muerte, que es el

mal absoluto para el individuo, era vista con indiferencia por esos pueblos que aceptaban resignadamente ser sacrificados como víctimas propiciatorias en el altar de los dioses, o como soldados en el campo de batalla.

Claro está que, como ha mostrado la experiencia de las sociedades totalitarias modernas, el colectivismo nunca logra del todo aniquilar al individuo, y existen algunos indicios de que los indios no eran tan estúpidamente felices; por ejemplo a las futuras víctimas de los sacrificios se les suministraban drogas para que no se deprimieran. Es probable que las sociedades totalitarias indígenas no

consiguieran que todos los hombres aceptaran alegremente su destino, apenas lograban evitar que se rebelaran.

El indio hoy, asimilación o autonomía

Las civilizaciones precolombinas están muertas; que hayan sido asesinadas por los conquistadores es un problema que sólo puede interesar a los historiadores y no a los políticos ni a los hombres ocupados en los dilemas contemporáneos. La historia de las civilizaciones es una historia de

imperios y colonias, ciclo del que recién en el siglo actual empezamos a liberarnos. Los americanos somos el producto de la colonización europea en la misma medida en que los franceses son la consecuencia de la colonización romana, y a ningún francés actual se le ocurriría borrar de su historia la etapa romana para reivindicar a los galos primitivos. Los franceses fueron conquistadores de Argelia, pero los árabes a su vez la habían conquistado siglos antes de una manera no menos violenta. Tratar de volver a los orígenes es un cuento interminable ya que nunca se encuentran los verdaderos aborígenes, los habitantes vienen

siempre de otra parte, todos los nativos fueron alguna vez extranjeros.

Subsiste el tema de la identidad cultural. Pero la cultura indígena es indiscernible de la influencia europea: el típico conjunto autóctono que se puede escuchar en las chicherías de los Andes es el dúo de arpa y violín, dos instrumentos refinadamente europeos. El tema más usado por los indigenistas para mostrar que la cultura indígena está viva y sigue influyendo en el arte americano contemporáneo es el de los muralistas mexicanos. Sin embargo, la inspiración indígena en esta escuela plástica es más declamativa que real. Hemos mostrado en otro capítulo la

indiscutible influencia europea de Rivera, Siqueiros y Orozco. Como observa Octavio Paz²⁷⁶, el patetismo de estos pintores está muy alejado del hieratismo y el geometrismo, de las artes precolombinas. El indigenismo no estaba en las formas sino apenas en la intención, en el tema. Rivera llegó a exaltar en sus murales los sacrificios humanos de los aztecas y el canibalismo, y a presentar a los conquistadores españoles como criminales, contradiciendo, de ese modo, la concepción marxista en la que pretendía apoyarse. Es sabido que Marx y Engels justificaban la conquista y colonización de América como progresista, para no

mencionar la conquista de México por Estados Unidos.

Con respecto al tema de la asimilación y del genocidio no resultan convincentes las posiciones indigenistas llevadas por la emoción más que por el razonamiento. Los pueblos indígenas que se encontraban en un estado más avanzado —los quechuas y los aztecas— y estaban acostumbrados a una organización política, a obedecer a una autoridad y tenían hábitos de trabajo pudieron ser relativamente asimilados a la sociedad colonial y utilizados como mano de obra. Se los hacía trabajar hasta el agotamiento, se los alimentaba, vestía y alojaba mal, pero no se los

exterminaba como lo prueba la numerosa población indígena existente en México, Perú y Bolivia.

Por otra parte, el mal trato no era peor al que se le daba a los campesinos serviles en la Europa feudal o a los proletarios blancos en los talleres del capitalismo temprano. El problema no era pues racial sino social, la opresión era la misma que existe en toda sociedad dividida en clases. En las regiones donde los indios eran exterminados, caso de la Argentina y Estados Unidos, se trataba de tribus muy primitivas, incorregiblemente belicosas e incapaces de asimilarse a una organización social y a un régimen de trabajo. En tanto que

los indios de la montaña podían ser puestos a trabajar en las minas o en la agricultura —los españoles los caracterizaban como “gente vestida y de razón”—, los indios de los llanos, que eran cazadores, nómadas o recolectores, carecían de toda adaptación al trabajo sistemático y eran por tanto inasimilables. Los antropólogos han mostrado que las sociedades muy primitivas que no han pasado por la revolución agrícola son imposibles de incorporar al mundo civilizado. La integración forzosa suponía un esfuerzo excesivo y los llevaba a la muerte. Los indigenistas explican esta incapacidad de trabajo de los indios como una forma

de rebeldía al trato brutal al que eran sometidos, una expresión de la profunda tristeza en que los sumía la pérdida de las formas de vida anterior a la llegada de los españoles. Aun cuando estas motivaciones psicológicas hayan existido no lo explican todo, ya que los negros esclavos tenían motivos aún mayores para la depresión —habían sido arrancados de su lejana tierra natal — y sin embargo trabajaban eficientemente y lograban sobrevivir. La diferencia entre la capacidad de trabajo de los indios y los negros reside en que estos últimos pertenecían a sociedades más avanzadas ya acostumbradas a la disciplina del trabajo.

Ahora bien, los negros sobrevivieron allí donde morían los indios sólo cuando pertenecían a las tribus más evolucionadas, en cambio cuando se intentó esclavizar africanos que estaban en el mismo estadio que los indígenas americanos y vivían de la caza y de la recolección de frutos, resultaron tan inútiles para el trabajo y morían tan rápidamente como éstos. Estas comprobaciones desalientan cualquier interpretación racial pero corroboran la teoría evolucionista sobre el distinto grado de desarrollo de las sociedades.

Los indios de las reducciones jesuíticas, donde no se los maltrataba, seguían siendo perezosos y de cortos

alcances. En unas décadas no se podían franquear los estadios que habían llevado a los europeos más de tres mil años. Por otra parte, en muchos casos se mostraban enemigos peligrosos, lo cual hizo que para los españoles el exterminio o el desplazamiento fuera una cuestión de supervivencia. La asimilación y el buen trato a los indios eran promulgados con la mejor buena voluntad por el Estado español a demasiada distancia para saber si estas medidas podían instrumentarse. ¿Era posible por tanto la asimilación pacífica? Los indigenistas contestarán a esta difícil pregunta con otra pregunta: ¿Qué tenían que hacer los europeos en

América? Pero este interrogante puede a su vez contestarse con otros: ¿Debían los conquistadores haberse vuelto a Europa y olvidarse de que existía América? ¿Esperar pacientemente a que los americanos tardaran tres o cuatro mil años más en llegar al estadio en que se encontraban los europeos? ¿O tal vez concebir la idea utópica de que dejándolos solos los indios hubieran creado una civilización original, completamente distinta a la de los europeos y superior? Pero a los hombres les resulta imposible querer ignorar lo que ya conocen. El descubrimiento de América era un hecho irreversible, no era posible volverse atrás; la quema de

las naves por Hernán Cortés es un símbolo. El descubrimiento, dado el estadio en que se encontraban los pueblos precolombinos, encerraba los pasos siguientes de la conquista y la colonización como también la resistencia de los indígenas y su consiguiente represión. A lo largo de la historia, en el encuentro entre dos civilizaciones vence la más avanzada, y cuando sucede lo contrario los vencedores terminan aceptando la civilización de los propios vencidos: los amitas se sometieron a los derrotados sumerios, los romanos a los griegos, los bárbaros a los romanos, los árabes y turcos a los bizantinos, los

persas, tártaros y manchúes a los chinos. Siempre fue así. Los europeos en cambio no se sometieron a los americanos. Si las civilizaciones precolombinas hubieran sido superiores a la española —como algunos indianistas sostienen— los conquistadores hubieran sido a su vez conquistados y Europa hubiera sido colonizada culturalmente por América.

Es preciso asumir el hecho de que el desarrollo autónomo de las culturas indígenas se cortó en el siglo XVI y es vano especular sobre lo que pudo haber sido. Sería un anacronismo promover hoy una polémica sobre un crimen cometido hace cuatro siglos. Además de

distraer de las injusticias que sufre el indio de hoy, centrar el problema del indio en la identidad cultural que incluiría la lucha contra la llamada transculturación o aculturación, es caer en la vieja creencia de que las razas puras son superiores a las mezcladas. Gobineau y Hitler pensaban lo mismo, la ciencia moderna sostiene lo contrario. Pretender que las razas indígenas se mantengan incontaminadas y considerar la mezcla como un mal es ubicarse del lado de los racistas. De hecho, los mestizos han mostrado una participación más activa y una mayor creatividad que los indios puros. La Malinche o Doña Marina, la amante de Cortés,

estigmatizada por los indigenistas como traidora a su raza, estaba señalando el camino de la fusión de las culturas. La posible asimilación queda probada con el caso de muchas familias patricias argentinas como los Mallea de San Juan, los Jufre de Mendoza, los Aguirre de Buenos Aires —de quienes desciende Victoria Ocampo—, los Suárez —de quienes desciende Borges—, que llevan sangre indígena. Los mestizos Luis de Tejeda y Garcilaso de la Vega no hubieran llegado a ser los escritores que fueron en los siglos XVI y XVII de no haber sido asimilados y recibido educación europea. Juan Espinoza Medrano, llamado el Lunarejo, cura y

escritor peruano indígena cuyo único libro, de 1662, es una defensa de Góngora y donde se citan y glosan más de ciento treinta autores clásicos, fue reivindicado por Mario Vargas Llosa como “voluntad de apropiación de una cultura que se adelanta a lo que es hoy intelectualmente América latina”²⁷⁷ No ha habido en el siglo escritores indios o dedicados a temas exclusivamente indios superiores a los mestizos Rubén Darío, José Carlos Mariátegui, César Vallejo, José María Arguedas o Nicolás Guillén, todos ellos de una cultura europea y que tocaron en sus obras temas universales.

Plantear el problema indígena como

un caso de “nacionalidades oprimidas” o “razas irredentas” es disimular la pertenencia del indio antes que a una raza a una clase social: proletariado rural, subproletariado de los suburbios, clase residual de economías precapitalistas.

La desigualdad económica y social que sufre el indio compete a la política y nada tiene que ver con la filosofía racial, la antropología cultural o el folclore. Los indios necesitan técnicas avanzadas para cultivar la tierra, educación, condiciones sanitarias, integración en la economía moderna. Los indigenistas no se preocupan de estas necesidades que consideran

superficiales, cuando no distracciones de los problemas esenciales que para ellos son la reivindicación de la posesión de la tierra y la libertad de trabajarla a la manera tradicional sin interferencias de ningún orden extraindígena. Esto equivale, por ejemplo, a que la mejor manera de luchar contra la sequía no es la adquisición de una bomba hidráulica sino los rituales con sacrificios de animales. Esta utopía reaccionana obstaculiza el desarrollo económico; una producción agraria eficiente sólo es alcanzable con la introducción de una tecnología moderna y nuevas formas de organización del trabajo que provocan

inevitablemente la destrucción de cualquier tipo de comuna indígena primitiva. Los mismos problemas se planteaban ya desde los primeros tiempos de la independencia.

Benito Juárez es un paradigma de la cuestión indígena como problema económico y social y no racial. Su condición de indio no le impidió llegar a la presidencia de México, y además contrariaba las tradiciones indígenas al dictar leyes regulando la venta de tierras comunales. Todo intento de modernización del agro va en contra del tradicionalismo indígena. En Bolivia o en Perú las reformas agrarias que tienen como objetivo tanto la pequeña

propiedad como las cooperativas, no hacen sino acelerar el proceso de desintegración de comuna indígena. La alternativa indigenista intentó ser llevada a la práctica en el Perú por la dictadura populista del general Velasco Alvarado, quien repartió tierras entre los indios, logrando como único resultado la disminución drástica en la producción de alimentos.

No sólo los indigenistas sino también las izquierdas populistas y los antropólogos culturalistas, siguiendo la moda actual de idealizar las etapas más atrasadas de la evolución histórica, alaban a las comunidades indígenas como si fueran sociedades estables,

ordenadas, de funcionamiento armonioso, olvidando la rivalidad entre distintos grupos, el autoritarismo de los jefes, la opresión de los jóvenes por los adultos, de la mujer india por el varón indio, el abandono y a veces el asesinato de los ancianos. Un lúcido antropólogo como Oscar Lewis llega a conclusiones bastante pesimistas sobre las comunidades indígenas sobrevivientes. Sus investigaciones revelan: “La desorganización social, agudas brechas entre los clanes, una difundida pobreza (...) También demuestra la existencia de muchas de las características de la cultura de uniones de pobreza consensual, el abandono de la mujer y

los hijos, el trabajo infantil, el adulterio y un sentimiento de alienación”.[278](#)

La integración del indígena es difícil pero posible, lenta pero irresistible, y la llamada identidad cultural va cediendo ante los beneficios de la vida moderna. Los viejos indios de los aylus peruanos se quejan del cambio de costumbres de los indios jóvenes, especialmente de los que vuelven de la costa. Los indios de las nuevas generaciones declaran que los viejos hablan un lenguaje que ellos ya no entienden.[279](#) En una investigación realizada en los años '60 en una de las comunidades más aisladas, la de los indios mapuches de la isla de Huapi en el lago Budi, del departamento de Nueva

Imperial de Chile, se comprobaba que el traje femenino tradicional iba siendo cambiado por ropa actual, medias, pañuelos, pulóveres, zapatos. El mapuche abandona la antigua ruca que se transforma en cocina para vivir en casas con techos de zinc, desaparecen el guillatun y otras fiestas religiosas. La ayuda medicinal de los machis que resulta cara es sustituida por la presencia de médicos, de puestos de primeros auxilios con atención gratuita. Los jóvenes mapuches que adquieren algún conocimiento emigran a las ciudades.[280](#) Esta misma tendencia se da en todas las minorías indígenas no sólo de Chile sino de Latinoamérica.

Entre los tobas del Chaco argentino, las bicicletas y las radios se han convertido en artículos de consumo de primera necesidad.

Resulta bastante significativo ver en el libro de Elmer Miller sobre los tobas, la fotografía de dos caciques con pulóveres de cuello alto y anteojos negros. La comunidad o la familia nuclear donde el padre y no ya el jefe de la tribu es el responsable, y la familia nuclear es a la vez una etapa para el surgimiento del individuo, independiente de la comunidad. Aparte de algunas artesanías que nadie cuestiona hay poco que rescatar de la vida y costumbre de las comunidades indígenas

tradicionales. Por otra parte, aun las artesanías autóctonas se modernizan: las telas se hacen con acrílico porque logran los colores brillantes que más gustan a los turistas.

Tratar al indio como grupo étnico cultural y religioso aparte del resto de la sociedad implica aislarlo más aún ya que todos los partidos políticos y los sindicatos aceptan a los indios en sus condiciones de campesinos o de proletarios pero no en su carácter de indios.

Los indios tradicionalistas, por su parte, recelan de los partidos y sindicatos clásicos, y tienden a organizarse en movimientos a la manera

populista o fascista.

El regreso del Tawantisuyo sólo es concebible en una concepción cíclica de la historia inherente a la mitología indígena con sus mitos del eterno retorno, la Edad de Oro y la vuelta a la unidad perdida de los orígenes. El indigenista, y más aún el indianista, viven en el tiempo del mito y no de la historia, donde los acontecimientos son irreversibles. Hay que hacerse cargo del hecho ineluctable de la desaparición de las civilizaciones precolombinas y asumir que la mayoría de los americanos actuales, incluidos muchos indigenistas, no existirían de no haberse producido la conquista y colonización europeas. Sería

mejor que no se llamara indios a los indios, señalaba el filósofo hispano-mexicano Eduardo Nicol²⁸¹. Hay que desindianizar a los indios, proponía Amado Alonso²⁸². Ambos estaban acertados; más aún, ni siquiera debe hablarse ya de autóctonos o aborígenes, ya que esto implica que los americanos de ascendencia europea que constituyen la inmensa mayoría, no son sino extranjeros, intrusos, invasores, usurpadores. El concepto de raza y de autoctonía es nocivo, no sólo cuando lo usan racistas blancos contra los indios y los negros, sino también cuando lo emplean los defensores, frecuentemente blancos, de los indios y los negros para

reivindicar en esas razas cualidades distintivas o una vocación mesiánica ocultando el racismo bajo el disfraz del antirracismo.

X

Latinoamericanismo o el mito de la América mágica

América fue desde su descubrimiento, y lo siguió siendo mucho después, la tierra ideal donde los europeos proyectaban sus sueños, sus esperanzas, sus utopías, sus deseos y también sus fobias, sus miedos, sus

prejuicios. Fue el continente mágico — angelical o demoníaco— para los primeros expedicionarios. Fue el sitio propicio para las utopías literarias del Renacimiento y para la realización práctica de otras utopías desde la teocracia de los jesuitas hasta los falansterios foureristas. Fue El Dorado para los conquistadores y colonizadores y volvió a serlo para los inmigrantes varios siglos después.

Fue la tierra de las dictaduras esperpénticas y a la vez de las revoluciones redentoras de los pobres y de los campos que deberían sustituir al claudicante proletariado europeo. Las leyendas inventadas en Europa volvían a

América y eran reinventadas por los propios americanos, en un viaje permanente de ida y vuelta. En algunos casos con signo positivo y en otro negativo, pero en todos se trataba de contraponer a la Europa racional, prosaica, la América mágica fuera de la historia y del tiempo.

El mito de la América mágica surgió tempranamente, puede decirse que con las cartas enviadas por Colón a la reina Isabel. El místico Colón que se guiaba por la geografía de las Sagradas Escrituras creía haber llegado al lugar donde estaba ubicado el paraíso terrenal o a la mítica tierra de Ofir desde donde le traían oro y piedras preciosas al rey

Salomón. En carta a los reyes del 31 de agosto de 1498 anunciaba: “Creo que allí es el paraíso terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina”. Las cartas y el diario de Colón fueron la primera expresión del realismo mágico, de lo real maravilloso latinoamericano. Los versículos de la Biblia se mezclaban con la mitología pagana, las leyendas medievales y las novelas de caballería.

Colón creía tan intensamente en los cíclopes, en las amazonas, en las sirenas y en los hombres con cola que le parecía verlos. En las páginas del Diario del 4 de noviembre de 1492 decía haber visto hombres con un ojo, y otros con hocico

de perro. La realidad no le hacía modificar sus creencias, a lo sumo arreglarlas algo. En el Diario del 9 de enero de 1493 decía haberse encontrado con tres sirenas que salían del mar, sólo que, agregaba: “No eran tan hermosas como las pintan”.

Estas visiones no eran exclusivas de Colón, también Américo Vespucio —El nuevo mundo, Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos— le escribía a Lorenzo de Médicis: “*Pensaba estar cerca del paraíso terrenal*”.

Otro cronista indiano del siglo XVI, Antonio de León Pinelo, en *El paraíso en el nuevo mundo*, publicado póstumamente en 1656, ubicaba el jardín

del Edén en el Perú. Hubo exploradores que buscaron en América la áurea ciudad de Manoa. Juan Ponce de León creía haber encontrado en la Florida la fuente de la eterna juventud.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca se pasó ocho años buscando la Fuente de Juvencia. El soldado y cronista Bernal Díaz del Castillo —Historia verdadera de la conquista de Nueva España— escribía: *“Nos quedamos admirados y decíamos que parecían cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís. Uno de nuestros soldados decía que si aquellos que veían, si era entre sueños, no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque*

hay mucho que ponderar en ellos que no sé cómo lo cuento. Ver cosas nunca oídas ni vistas, ni aun soñadas como veíamos”.

A veces las visiones no eran paradisiacas sino más bien infernales, pero siempre fantásticas, una América habitada por monstruos.

Caboto oyó hablar de unos “indios que de rodilla abajo tenían los pies de avestruz y también dijeron de otras generaciones extrañas a nuestra natura, lo cual por parecer cosa de fábula no lo escribo”²⁸³ El padre Guevara decía que en Paraguay había “hombres con narices de monos, gibados que miraban a la tierra... el cuello corto que no sobresale

del hombro. Viven en los montes y persiguen a los monos, saltando de rama en rama y de árbol en árbol”. Pedro Martire habló de los “*peces cantores*” que encantaban a los navegantes.

Antonio Pigafetta —Il primo viaggio intorno al mondo—, navegante florentino que acompañaba a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, contó que en América del Sur había visto cerdos con el ombligo en el lomo, pájaros sin patas, cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho y otros cuyos picos parecían una cucaracha, un animal con cabeza, y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de siervo y relincho de caballo. También

mencionaba una isla habitada sólo por mujeres que concebían del viento y cuando nacía un varón lo mataban, lo mismo que hacían con cualquier varón que llegara a la isla.

Todavía en el siglo XVIII, cuando América estaba ya totalmente conquistada y colonizada, persistían las leyendas. En 1780 unos marinos españoles se lanzaron a la búsqueda de El Dorado y el compostelano Francisco Menéndez buscó por la Patagonia la ciudad encantada de los Césares.

El descubrimiento de América había reavivado en Europa el mito del buen salvaje. Ya nos referimos a las idealizaciones del salvaje americano

por europeos del siglo m como Montaigne.

Las utopías del Renacimiento se inspiraban en el Nuevo Mundo.

Utopía, 1516, de Tomás Moro, estaba en parte inspirada en la leyenda del comunismo indígena, oída a unos marineros que habían hecho el viaje a Brasil con Américo Vespucio. La ciudad del Sol, 1602, de Tomasso Campanella, se basaba entre otras en las misiones jesuíticas del Paraguay y en el Imperio de los Incas. Francis Bacon en su utopía científica, La Nueva Atlántida, 1627, ubicaba el continente perdido en las costas del Perú.

Las utopías eran inspiradas en

América y escritas en Europa, y en un viaje de retorno a América las utopías europeas intentaban practicarse allí. Vasco de Quiroga, obispo de México en el siglo XVI, que veía en los indios una variante de los personajes de Luciano, le escribía a Carlos V para pedirle que detuviera la conquista española porque en América indígena estaba la oportunidad de crear una humanidad nueva, sin guerras ni desigualdad ni injusticia.

Él mismo organizó dos aldeas, una cerca de la ciudad de México y otra en Michoacán, llamadas ambas Santa Fe, donde se intentaba realizar las utopías de Tomás Moro. Todavía en el siglo

XIX América latina era meca de los tardíos utopistas falansterianos y fourieristas.

En 1841 el fourierista francés Benoit-Jules Mure fundó el falansterio de Oliveira en el estado de Santa Catarina de Brasil. José María Chávez, apasionado lector de Fourier, creó el falansterio “El esfuerzo”, en el pueblo Aguas Calientes de México, y Juan de La Rosa, la “Sociedad Comunista”, en Veracruz, en 1850.[284](#) Aun en el siglo XX, David Lawrence, hastiado de la civilización europea, intentó fundar una comunidad utópica —Rananim— en el continente americano.

Pero el gran auge de América latina

en Europa se dio en la corte y en los salones franceses del siglo XVIII, favorecido por la moda de lo primitivo y exótico que había traído Rosseau. La civilización incaica era el tema de Alcira, la tragedia de Voltaire; de la ópera ballet de Rameau Les Indes galantes, 1735, de la novela de Marmontel Les Incas, de las piezas teatrales de Du Rochas, L 'indienne amoureuse, 1635, o de los ingleses John Dryden, The Indian Emperor, 1670, Robert Howard, The Indian Queen.

El romanticismo coincidía con el clasicismo en su fascinación por los indígenas; Chateaubriand, quien había viajado efectivamente a América,

aunque a la del norte, y visitado a los indios que quedaban, ubicó en estas tierras la novela del hombre de la naturaleza:

Atala o los amores de dos salvajes en el desierto, 1801. América era también la lejana tierra soñada a través de las vistas de puertos adornados con rosas de los vientos y tritones, o de los grabados de Abrahan Brunias, o de Albert Skhout, con mulatas desnudas, lujuriosas, en lánguidas siestas, entre plantas tropicales. Hegel, con su lucidez habitual, advertía que América era el continente de la nostalgia para todos los europeos hastiados del museo histórico del Viejo Mundo.[285](#)

Otro atractivo menos poético tendría América para los franceses del siglo XIX. Precisamente el término “América latina” fue lanzado por Napoleón III como parte de una ideología geopolítica que contraponía la supuesta unidad lingüística, cultural y racial del pueblo latino al bloque germano, anglosajón y eslavo.[286](#)

Desencantamiento y nuevo encantamiento de América

El siglo XIX no es época de utopías sino de cientificismo, no de retorno a pasados míticos, sino de proyección al futuro. El positivismo comteano primero, y spenceriano después, produjeron el desencantamiento de América que de tierra mágica pasó a ser nada más que una etapa atrasada de la

evolución social. El darwinismo, la etnología, las teorías raciales de Gobineau, la psicología social de Gustave Le Bon, contribuyeron por su parte a la desvalorización del americano, identificando a los indios, negros, mestizos y mulatos con “razas inferiores”. Ésta será también la interpretación que, por influencia europea, predominará entre los propios latinoamericanos.

Entre quienes siguieron estas ideas figuraban destacados hombres de acción y pensamiento: el último Sarmiento, Conflictos y armonías de las razas en América, 1883; Agustín Álvarez, South America, 1894; Manual de patología

política, 1899; La transformación de las razas en América, 1911; el mexicano Francisco Bulnes, El porvenir de los pueblos latinoamericanos, 1899, y otros autores que ya citamos al referirnos a la literatura antiindigenista.[287](#)

Más allá de las diferencias que puedan existir entre estos pensadores, hay un punto en común: el desarrollo político y cultural latinoamericano sería inferior al de Europa o Estados Unidos debido a las características biológicas y psicológicas del pueblo: la pereza, la indolencia, la resignación, la indiferencia, la melancolía, heredadas de las razas indias, negras y mestizas y, en algunos casos, de la raza hispánica

con su trasfondo de fatalismo árabe. También se le otorgaba gran influencia a la naturaleza, al paisaje, al clima: el desierto o la montaña constituirían obstáculos para la civilización. El racismo se complementa con el determinismo geográfico.

Pero ya hacia fines de siglo y durante las primeras décadas del siglo XX surgían en Europa corrientes de oposición al positivismo que adquirirían una orientación irracionalista con Nietzsche, Bergson, James. En esta nueva visión del mundo, América latina seguía teniendo características opuestas a Europa, similares a las que le adjudicaban los positivistas, pero éstas

adquirían ahora un signo positivo.

América se oponía a Europa como el alma se opone al espíritu, la cultura a la civilización, la vida a la razón, lo consciente a lo inconsciente, lo natural a lo urbano, el romanticismo, en suma, al clasicismo.

La excepcionalidad latinoamericana tenía todos los rasgos que en la Europa de comienzos de siglo eran exaltados por los prefascistas o los nacionalistas telúricos, por los Maurras o Barres en Francia, por la generación del 98 en España, con Gánivet, Unamuno o Maeztu, y aun hasta cierto punto el joven Ortega de *Meditaciones del Quijote* y *España invertebrada*. A este telurismo se

agregaba la filosofía de la historia de Spengler con su idea de las culturas o civilizaciones como sistemas autárquicos, autosuficientes y sin comunicación entre sí.

Spengler era conocido entre los lectores de habla hispana desde 1923, cuando Revista de Occidente publicó la traducción de García Morente. Algunos escritores latinoamericanos pensaron que la decadencia de Europa predicada por Spengler, podía convertir a América en una alternativa para la humanidad, opción que, sin embargo, Spengler estuvo muy lejos de plantear. Waldo Frank fue el primero en sacar estas conclusiones en Redescubrimiento de

América, 1928, obra poco leída por los norteamericanos pero, en cambio, de gran influencia entre los latinoamericanos.

Ya muchos años antes había surgido entre los propios latinoamericanos la idea de que el nuevo continente era un receptáculo de la “espiritualidad latina” frente al “mercantilismo sin alma” de la sociedad moderna. Tal el caso del uruguayo José Enrique Rodó en Ariel, 1900, aunque en este caso la confrontación no era con Europa sino con la propia América del Norte. No obstante el conocimiento de las nuevas ideas irracionalistas era demasiado superficial en los llamados arielistas

como para formar una nueva mentalidad. Esta tarea le estaba reservada a un grupo de escritores mexicanos agrupados en el Ateneo de la Juventud. El dominicano Pedro Henríquez Ureña contribuyó con su conocimiento, superior al resto del grupo, de las más recientes corrientes irracionalistas alemanas, francesas y norteamericanas, que difundió aunque sin llegar a compartirlas del todo. Tanto Antonio Caso como José Vasconcelos se basaron en el voluntarismo de Schopenhauer, en Nietzsche y en el vitalismo de Bergson, a los que Vasconcelos agregaba la filosofía de la historia de Spengler. Con la evidente influencia de la Decadencia de

Occidente, Vasconcelos escribió la obra inicial del irracionalismo latinoamericano, *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana*, 1926, donde sostenía la idea de que la “raza iberoamericana debe crear su propia cultura y su filosofía propia basadas en características psicológicas y espirituales propias”. Negando todo vínculo con el pasado europeo proclamaba: “La América española es lo nuevo por excelencia, novedad no sólo de territorio sino también de alma”.

Estos libros tendrían poca difusión fuera de sus respectivos países; como en siglos anteriores le estaría destinado a los europeos imponer en el mundo la

visión irracionalista de América latina. El primero fue David H. Lawrence con la novela *La serpiente emplumada*, producto de su viaje a México y publicada en 1926, el mismo año de la aparición del libro de Vasconcelos, y luego con los relatos *Mañanas de México*, 1927, y *La mujer que se fue a caballo*, 1928.

El surrealista Antonin Artaud también hizo su viaje a México en 1936 y en Los tarahumaras dejó testimonio de sus experiencias alucinatorias entre los indios de ese nombre, con quienes convivió, comiendo peyote, presenciando sus ritos, observando las danzas de adoración al Sol, aprendiendo

la simbología de la cultura india e imaginando que había penetrado en el medio de la creación misma.

No pudo poner a prueba sus nuevos conocimientos porque pasó buena parte de los siguientes años encerrado en manicomios. Tanto D. H. Lawrence como Artaud proyectaban sobre México el deseo de renovación del hombre y la esperanza de salvación universal, a la vez que el repudio por la civilización europea. Tal vez habría que agregar a la serie de estos redescubridores de América a la norteamericana Mabel Dodge Luhan, quien no dejó obra memorable, pero puso el genio en su vida: fue el personaje clave de los

relatos de Lawrence y ella misma vivió la aventura latinoamericana casándose con un indígena.

El repudio de la sociedad industrial, del intelectualismo y el progreso, su creencia de que “la carne y la sangre son más sabias que la inteligencia” (carta del 12 de enero de 1913), su propuesta en *La serpiente emplumada* de una nueva teocracia autoritaria, militarizada y jerárquica, vinculan a Lawrence con las corrientes alemanas prefascistas de Ludwig Klages o Bruno Goetz; su retorno a sistemas patriarcales primitivos constituía un avance de algunos mitos del nazismo.

Lawrence veía en la América

aborigen la gran negación frente a la afirmación de Europa; aquélla pertenecería todavía a la época antediluviana anterior al espíritu. Los mexicanos, los latinoamericanos por extensión, serían una humanidad prehistórica del período glacial o, anterior aún, cuando la tierra estaba fría, los mares vacíos, e inmensas llanuras como la Atlántida, o los continentes de la Polinesia, hoy desaparecidos, se extendían hasta los océanos.

En México, según Lawrence, la sombra del mundo antediluviano era tan densa que se perdía la noción de la humanidad histórica y se volvía a la antigua manera de conciencia no

cerebral sino vertebrada, en la que la fuerza del hombre estaba en su sangre y en su médula, y había entre los individuos una extraña intercomunicación como la existente entre el hombre y los animales. Las viejas divinidades telúricas y solares hechizaban a los hombres civilizados y los devolvían a una vida dura y verdadera. Cabe consignar que esta prédica tenía poco que ver con las experiencias reales de su autor en México. Lawrence sólo tuvo trato personal con un único indígena, Antonio Luján, el marido de la escritora Mabel Dodge. Ambos no simpatizaron; el escritor miraba con desconfianza al

indio y éste decía que el forastero le parecía un mal sujeto.

La visión delirante de la América mágica, que prescinde de todo dato objetivo, y que en Lawrence tenía el atenuante de ser expresada en una obra de ficción, fue traspuesta en términos sociológicos por el conde de Keyserling, quien en *Meditaciones Sudamericanas*, 1932, describía al hombre sudamericano como un ser “total y absolutamente telúrico. Encarna el polo opuesto al hombre condicionado y traspasado por el espíritu.”²⁸⁸ Por lo tanto, debía interpretarse a partir de la tierra y la sangre. Para Keyserling como para Lawrence el autóctono americano

permanecía en el Tercer Día de la Creación cuando surgía la vida de la primera materia, vida primordial, sin espíritu y sin libertad, que se arrancaba de la mineralidad y adquiría la “sangre fría”.

Por eso las almas sudamericanas le sugerían visiones de serpientes, y sus paisajes, el mundo abisal que reptaba y se deslizaba como larvas o camaleones. El espíritu taciturno y melancólico, la hipertrofia de la sensualidad, la mujer esencialmente “primordial” eran expresiones telúricas del hombre “reptilizado” En el sudamericano la vida espiritual no existía y la libertad estaba dominada por el fatalismo, eran

almas “broncíneas”, embargadas por la tristeza, la desconfianza, el espíritu defensivo, unidos en el impulso ciego de la pura gana, “no está determinado por el espíritu sino por la vida primordial”. El irracionalismo de Keyserling y el de Lawrence coincidía en parte con la caracterización que hacían los positivistas de los latinoamericanos, pero con signo contrario: la pasividad y la falta de intelecto que para los positivistas eran una carencia, para aquéllos eran virtudes que se estaban perdiendo en el Viejo Mundo, una reserva de emoción que contrastaba con el utilitarismo deshumanizado de los países

industriales.

A la visión de Lawrence y Keyserling se agregaba la del norteamericano Waldo Frank, *América Hispana*, 1931, quien coincidía también en ver a los hispanoamericanos como la regeneración de una historia agotada en Europa, aunque en este caso el irracionalismo se mezclaba con un profetismo bililico que el autor confundía con marxismo.

El clima ideológico que creaban estos viajeros escritores tenía antecedentes en una tradición de los propios americanos que alentaron la idea de una filosofía nacional, de caracterologías nacionales o

continentales, de cosmovisiones latinoamericanas. Desde el Alberdi de Fragmento preliminar para una filosofía del Derecho, 1837, influido por Herder, los escritores latinoamericanos vivieron obsesionados por la identidad cultural. Como los románticos alemanes del siglo XIX, como los paneslavistas, como la generación del '98 en España, trataban de intuir místicamente la esencia insondable de la tierra y la sangre. Se preguntaban ¿qué es América?, ¿qué es la argentinidad?, ¿la mexicanidad?, ¿la peruanidad? En México, siguiendo la línea iniciada por Vasconcelos y el Ateneo de la Juventud surgió una nueva generación con Leopoldo Zea, En torno

de la filosofía americana, 1945, y América como conciencia, 1953, quien sostenía que Latinoamérica debía renunciar a la cultura europea para crear la suya propia. Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México, 1934, hablaba del “carácter espiritual” del mexicano y proclamaba: *“He querido desde hace tiempo hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicano (...) Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo*

anterior, que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los de inmediato contorno”.[289](#)

El joven Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 1950, presentaba la esencia de la mexicanidad, como “*algo particular, intransferible y precioso*”[290](#) y sostenía que las formas culturales importadas chocaban con la verdadera naturaleza de México. Debe aclararse que Paz, en años posteriores, abandonó la caracterología nacional por una visión histórica y social objetiva.

La caracterología nacional se convirtió en un género literario con representantes en todos los países latinoamericanos. Para Benjamín

Subercaseaux, Chile o una loca geografía, 1940, “Hay en la atmósfera y el color de cada país (...) algo propio e intransferible”.[291](#) Y afirmaba que el paisaje explicaba a los hombres en tanto los hombres no explicaban nada. Gilberto Freyre, autor de obras plenas de conocimientos sociales y económicos concretos, coincidía a veces en la caracterología nacional, cuando sostenía en Brasil, una interpretación, 1945, que:

“Cada cultura nacional tiene su propio tiempo y ritmo”.[292](#) A estos autores se sumaban los portorriqueños Antonio S. Pedreira, Insularismo, 1934, Luis Pales Matos, Tuntún de pasa y grifería, 1935, y el cubano Fernando

Ortiz con Contrapunto cubano del azúcar y el tabaco, 1940, libro para el que consiguió la complicidad del antropólogo Malinowski, quien escribió el prólogo.

Hasta en la europeizada Argentina, tan desprovista de todo exotismo, hasta en la cosmopolita Buenos Aires tan falta de todo color local, cundió la problemática de la identidad americana cuando las oleadas inmigratorias de fines de siglo y comienzos del actual formaron el proletariado urbano con sus consiguientes conflictos sociales. Ricardo Rojas, La restauración nacionalista, 1909, combinaba eclécticamente lo indígena con lo

hispánico. Leopoldo Lugones, *El payador*, 1916, resucitaba al gaucho que ya estaba muerto y era, por tanto, inofensivo, para contraponerlo a los inmigrantes. Los nacionalistas católicos, Manuel Gálvez, Carlos Ibarguren, Martínez Zuviría, Vicente Sierra, rescataban la raza hispánica, no por supuesto la de los inmigrantes españoles de reciente data sino la de los descendientes con varias generaciones criollas, aunque éstos estaban notoriamente en minoría y sólo se identificaban con las familias tradicionales.

Los populistas de los años '60 y '70 no deberían sentirse tan seguros si

reconocieran que muchas de sus ideas fueron ya esbozadas por los vilipendiados autores de la oligarquía liberal y por representantes del grupo Sur. Carlos Alberto Erro, *Medida del criollismo*, 1928; Borges: “Nuestras imposibilidades”, 1931, recopilado en *Discusión*, 1932; Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, 1933; Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, 1937, y *El sayal y la púrpura*, 1946. Victoria Ocampo, primera editora de David Lawrence en castellano, anfitriona de Waldo Frank y de Keyserling, influida por todos ellos, cayó también en el americanismo telúrico, en *Quiromancia de la Pampa* y

Supremacía del alma y de la sangre, donde decía: “No creo que exista país en Europa en que los vínculos de la sangre y las pasiones del alma alcancen la intensidad que les es común en América del Sur. De ahí una atmósfera de tensión, de tragedia latente, sobre cuya naturaleza se pierden en conjeturas los extranjeros. El espíritu, la inteligencia, cuentan relativamente poco junto a estas cosas sordas, sombrías, pesadas, opacas, a menudo ininteligibles, por consiguiente inexpresables y de las cuales no es posible liberarse.

Claro está que no hablo de los indios, sino de nosotros, los blancos de

América latina”.[293](#) Estas palabras fueron astutamente elegidas para ser pronunciadas en el Instituto Universitario Fascista de Cultura en la Roma mussoliniana, donde no podían dejar de encontrar eco favorable entre los organizadores y el público.

Paradójicamente en una revista como Sur acusada de “europeizante” por los nacionalistas, la palabra “americano”, como lo ha señalado Beatriz Sarlo,[294](#) era la que más se empleaba. En la presentación, Victoria Ocampo anunciaba que la revista era “de los que han venido a América, de los que piensan en América, de los que son de América”.

Una América cuyas cualidades, agregaba, “son secretas”, recordando, tal vez, la “Alemania secreta” de Stephan George.

Ezequiel Martínez Estrada fue el profeta americano de la revista Sur, aunque en términos ambiguos positivos-negativos, de amor y odio, de atracción y repulsión, repetía la interpretación de David Lawrence y de Keyserling: “Todavía seguimos siendo en parte de nuestro organismo seres acuáticos”.[295](#)

Los nacionalistas de los años '80 y '40 coincidían con los liberales en la interpretación telurista, tal Scalabrini Ortíz, El hombre que está solo y espera, 1930, donde todo se explica por “el

espíritu de la tierra”;

Homero Guglielmini, *Alma y estilo*, 1930; Carlos Astrada, *El mito gaucho*, 1948.

En los últimos '40 y primeros '50 aparece una nueva generación de escritores “americanistas” influidos especialmente por Martínez Estrada: Rodolfo Kush, *La seducción de la barbarie*, 1953, *Paisaje y mestización de América*, 1950, y *América profunda*, 1962; Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión*, 1955; Solero, “¿Qué es América?” y el más notorio de todos, H. A. Murena, *El pecado original de América*, 1954. Murena, tan denostado por los tercermundistas

posteriores, decía en 1948, cuando aún éstos no habían nacido, frases que podrían ser suscritas por cualquiera de ellos: “Que el paisaje nuevo, y las riquezas naturales de los países americanos, representan la posibilidad de historia y de estilo de vida propio que dichas potencialidades de las naciones americanas se han visto anuladas por Europa”. Luego de mostrar que Europa ha muerto, aunque dejando un legado terrible, Murena deducía que los americanos “dejaremos de experimentar la presión que basada en su prestigio y en su poder ha ejercido constantemente Europa, es decir, enfrentarnos por primera vez a la

historia con la oportunidad de tomar conciencia de nosotros y asumir el papel que nos obliga a nuestra potencialidad geográfica y económica”.[296](#)

El antieuropeísmo de los tercermundistas ya había sido predicado, antes de tiempo, por Murena, y la expresión que creó para designarlo —”parricidio”— tuvo cierto auge en los últimos años de la década del ’50 y sirvió a Emir Rodríguez Monegal, *El juicio de los parricidas*, 1956, para definir a esa generación literaria como los parricidas.

Decía Murena: “América está integrada por desterrados y es destierro, y todo desterrado sabe profundamente

que para vivir debe acabar con el pasado, debe borrar los recuerdos de este mundo al que le está vedado el retorno, porque de lo contrario queda suspendido en ellos y no acierta a vivir. Para vivir en este orbe hay que quemar las naves del viaje, hay que desautorizar espiritualmente lo que quedó atrás, pues éste es el nuevo mundo y lo que aquí se hace en una nueva vida que de ninguna forma es continuación de la anterior. Matar o morir: no hay otra alternativa. Toda nueva vida, todo hijo, es por otra parte parricida. (...) América es hija de Europa y necesita asesinarla históricamente para comenzar a vivir. Sólo practicando el parricidio histórico-

cultural podrá el alma europea desterrada en América casarse con la nueva tierra para asegurarse con el casamiento de su propio espíritu, de su propia inmortalidad”.[297](#)

Posiciones similares sostenía por aquellos años Víctor Massuh, quien en América como inteligencia y pasión exaltaba la irracionalidad americana: *“Aceptación de la barbarie porque ella es América y toda creación, por lo tanto, debe venir desde su núcleo. Transformación del hombre a oponerse allí, aceptando sus fermentos irracionales, sus sueños míticos, tradiciones, primitivismo, resentimientos raciales, impulsos*

contenidos, misterios telúricos, contactos culturales hostiles, y atendiendo, en fin, al oscuro lenguaje de todos estos caracteres inorgánicos de, la historia hispanoamericana”.[298](#)

Lo singular es que esta boga de exaltación del ser americano fue desarrollada desde los diarios y revistas liberales en pleno auge del peronismo del que estos autores eran adversarios. Ninguno de ellos quiso admitir que muchas de sus ideas se encarnaban políticamente en el nacionalismo populista de los años '40 y '50: el peronismo, el varguismo, el MNR. Se volvió a repetir el caso de la reticencia de Pareto a reconocer sus ideas en

Mussolini o de Stephan George y Spengler, en Hitler. Martínez Estrada no quiso reconocer que “la libertad verdadera que llegará de los fondos de los campos, bárbara y ciega”,²⁹⁹ que anunciara en 1933, podría muy bien haber llegado con el movimiento de masas de origen rural que invadía la ciudad diez años después; tampoco Mallea quiso reconocer en la irrupción de 1945 “*la Argentina invisible*”.

Murena fue quien más cerca estuvo de dar el paso y reconocer en el peronismo la versión, aunque deformada, de su “americanismo”.

Ya había identificado a Rosas como parricida histórico y estuvo a punto de

incluirlo también a Perón; en una breve nota de sus “Penúltimos días”³⁰⁰ reconoció que éste era más historia que los políticos abstractos del Partido Socialista.

Hay una filiación común entre estas ontologías americanistas de los liberales del grupo Sur y los tercermundistas posteriores: las filosofías cíclicas de la historia, Spengler y Toynbee, que influyeron igualmente en Martínez Estrada como en Haya de la Torre. Las mismas fuentes utilizará otro filósofo del latinoamericanismo, el mexicano Leopoldo Zea, quien extraía de la filosofía de la historia de Toynbee la negación categórica de la unidad de las

culturas y el consiguiente reconocimiento de la originalidad de las mismas, entre ellas, de la latinoamericana.

La teoría del espacio-tiempo histórico de Haya fue luego actualizada por algunos teóricos del tercermundismo sin mencionar la fuente políticamente desprestigiada del aprismo. Gonzalo Cárdenas, ideólogo peronista influyente en los años '60, repetirá textualmente la teoría del espacio-tiempo histórico: “El marxismo, en tanto teoría de la revolución, fue procesado en y para un determinado espacio-tiempo: la Europa del siglo XIX. Por esa razón la izquierda local, sus elementos mas

honestos, no percibe la caducidad y la falta de actualización de las herramientas conceptuales en el análisis de nuestra realidad, especialmente no ve al peronismo como nuevo campo epistemológico, primera manifestación de una nueva estructura con su correspondiente problemática”[301](#). Para los tercermundistas implícitamente las leyes científicas difieren de un continente a otro, la ciencia tendría peculiaridades geográficas. No se trataba para ellos de afirmar tan sólo la originalidad de la contribución del pueblo latinoamericano a la ciencia universal sino de negar la validez universal de la ciencia rechazando la

posibilidad de aplicar conocimientos teóricos originados en Europa a la realidad del Tercer Mundo.

Según esta manera de pensar, lo que debe preocupar a un matemático del Tercer Mundo no es la estructura de los números sino el desarrollo de una matemática del Tercer Mundo opuesta a la europea; lo que debe preocupar a un biólogo no es el análisis de las moléculas sino el desarrollo de una biología del Tercer Mundo, lo que debe preocupar a un artista no es la creación de una obra bella sino de un arte latinoamericano, africano o asiático opuesto al cosmopolitismo occidental. No interesa el contenido de la tarea que

se está haciendo —científica, filosófica o artística—, sino las características locales del medio a través del cual se expresa.

Si los filósofos latinoamericanistas de la primera mitad del siglo XX se nutrieron preferentemente de Nietzsche, de Bergson o de Spengler, a partir de los años '50 una nueva generación abrevaría en el existencialismo heideggeriano. El venezolano Ernesto Mayz Valenilla se interrogaba sobre “el ser americano” y lo develaba por medio de una analítica existencialista, extraída de Ser y tiempo de Heidegger, según la cual se esclarecía ontológicamente la comprensión que tendríamos

preontológicamente, ya que por ser americanos, en este nuestro ser, nos estaría dada la comprensión originaria de América.[302](#)

Los argentinos Mario Casalla y Enrique Dussel, católicos y heideggerianos, también se dedicaron a ontologizar al ser americano, Mario Casalla dirigía una Asociación de Filosofía Latinoamericana, entidad que propugnaba la “recuperación del sujeto y el ethos americano” y propiciaba “un pensar situado” y una filosofía desarrollada desde un “*marco eco-cultural*”. Para Casalla “existir latinoamericanamente quiere decir: forjarse un lugar y un destino en el seno

del ser y ejercitar desde él la comprensión que le es inherente”. La liberación del hombre latinoamericano debe ser ontológica. *“La recuperación ontológica de nuestro ser, el profundo sentido ontológico del proceso liberador latinoamerimno”*.[303](#)

Del mismo modo para Enrique Dussel la “dependencia de América latina es antes que económica, ontológica. El hombre latinoamericano es un ser oprimido, colonial, ontológicamente dependiente”.[304](#)

“Desde el siglo XVI hasta el siglo XX, América latina es un continente ontológicamente oprimido por una ‘voluntad de poder’ ejercido en la

totalidad europea (...) La novedad de América no es como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre ahora que desde que nació fue siempre distinto, el otro es Europa, aunque esté oprimido.”[305](#)

Estas citas constituyen una elocuente muestra de la rebuscada jerga iniciática y la oscuridad de pensamiento que señoreaba en el discurso de los años '60 y la primera mitad de los '70. No se trataba, no obstante, de un patrimonio exclusivo del catolicismo existencialista; los estalinistas compartían con éste las pretensiones de crear una filosofía latinoamericana. En 1950 en el Primer Congreso

Interamericano de Filosofía, realizado en México, se promovía por mayoría la existencia de una filosofía americana y el estalinista Elli de Gortari afirmaba que la filosofía americana existía desde antes de la llegada de los españoles en la cultura indígena.

Estos filósofos latinoamericanistas se agotan en la búsqueda de la identidad cultural; de tanto preocuparse en sí mismos no les queda tiempo para ocuparse de los temas de la filosofía *strictu sensu*; más aún, consideran que tratar problemas universales que estén más allá de las diferencias entre los continentes, constituiría un signo de inautenticidad y falta de originalidad.

Sus aportes al conocimiento filosófico son nulos, porque el verdadero filósofo es el que se ocupa de la filosofía propiamente dicha, de la filosofía como ciencia rigurosa y sistemática. El carácter de latinoamericana —si es que existe tal peculiaridad— ya le está dado de suyo, sin necesidad de proponérselo deliberada, voluntariamente como un deber a cumplir, o un programa a realizar.

La cultura latinoamericana

Del mismo modo que se intentó crear una filosofía latinoamericana autónoma también se pretendió un arte y una literatura absolutamente originales, independientes de toda influencia foránea. El primer aparente logro al respecto lo constituyen la escuela de los muralistas mexicanos de la década del '20 y del '30. La idea del muralismo fue del ya mencionado filósofo de la

latinoamericanidad, José Vasconcelos, por entonces ministro de Educación de su país, quien propuso “*crear el carácter de una cultura autóctona hispanoamericana*” en el discurso del 9 de julio de 1922 al inaugurar el nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública. Una pintura que pasó por ser revolucionaria nació pues por decreto oficial y, desde entonces, trabajó siempre para un Estado y un partido que habían dejado de ser revolucionarios si es que alguna vez lo fueron. Si su carácter revolucionario es discutible también lo es su absoluta originalidad autóctona. Como bien lo ha mostrado Octavio Paz^{[306](#)}, se trata de una pintura

de decidida tendencia europea. Rivera y Siqueiros estudiaron en Europa, y Orozco en Estados Unidos. En Barcelona, Siqueiros redactó un manifiesto que apareció en la revista *Vida Americana* (mayo de 1921), llamando a los artistas de América a pronunciarse contra “las lamentables reconstrucciones arqueológicas a la moda como el indianismo y el americanismo”.

En todos ellos es notable la interdependencia de los estilos.

Diego Rivera estuvo en París con los cubistas y fue influido además por los fauvistas, Gauguin, el aduanero Rousseau, Leger, Ensor y finalmente por

los fresquistas italianos del Quattrocento. Siqueiros estuvo influido por el arte de los bizantinos, por el barroco, los futuristas y los metafísicos italianos. Orozco fue una derivación del expresionismo alemán y deudor, además, de Daumier, Toulouse Lautrec, Rouault, Ensor y hasta el lejano Grünewald.

En cuanto al redescubrimiento del arte indígena por los muralistas no es al fin sino una consecuencia de la revalorización que, a comienzos de siglo, hicieron los pintores europeos del arte de África y Oceanía; fue a través de esa perspectiva europea que los muralistas mexicanos descubrieron el arte de su propia tierra. Del mismo

modo, en el cine, el paisaje y el hombre mejicano fueron revelados por el ruso Sergei M. Eisenstein en Que viva México, luego imitado con menor talento por realizadores mexicanos como Emilio Fernández.

Esta filiación europea del arte mexicano es común a otros latinoamericanos; el pintor cubano Wilfredo Lamb aprendió a apreciar las tallas africanas no en su patria sino en París a través de Picasso. La influencia surrealista también fue decisiva en él.

Pero quienes más contribuyeron a crear el mito de Latinoamérica como “tierra mágica” fueron los escritores, y curiosamente los adelantados fueron los

norteamericanos, la generación beat de los años '50, aun cuando para ellos América latina se reducía casi exclusivamente a México, por tenerla más cerca. En la novela que constituyó la presentación de los beats, *En el camino*, 1955, Jack Kerouac, decía refiriéndose a México: *“Habíamos encontrado al fin la tierra mágica al final del camino y nunca habíamos soñado el alcance de esa magia (...) ese extraño paraíso árabe que finalmente encontramos al final del arduo, arduo camino”*.[307](#)

Detrás de Kerouac fueron a México Burroughs, Corso y tantos otros jóvenes beats; la peregrinación a México se

convirtió en un ritual. El inglés E. M. Forster en su viaje a Estados Unidos en 1947 observó la ansiedad de los jóvenes norteamericanos por volver a algún primitivismo idealizado, lejos del progreso industrial, y daba como ejemplo *“el ansia por México, cuyos campesinos eran borrachos y sucios pero cantaban”*.³⁰⁸ Luego, en la época de los hippies, muchas comunas rurales se instalaron en México en sitios donde crecía el peyote y los hongos alucinógenos. La magia latinoamericana de los norteamericanos era esencialmente hedónica, alucinación de alcohol, erotismo, droga, y al fin también contemplación religiosa. Se

trataba de una rebelión individualista y carecía de toda propuesta política.

Lo que Kerouac amaba en México era “*esa alegría constante de los pueblos no complicados en problemas culturales*”.[309](#)

Los narradores latinoamericanos de la siguiente generación supieron agregar el ingrediente que faltaba para hacer más picante el plato: la rebelión social, la revolución política. Lo novedoso era la fusión, como lo observó Octavio Paz[310](#), entre dos antiguas corrientes literarias latinoamericanas: la épica rural y la narración fantástica.

Se originó de ese modo en los años '60 el llamado boom de la literatura

latinoamericana. Las causas de esta moda fueron variadas, más allá del talento de algunos autores y de la calidad de algunas obras. La promoción publicitaria de la industria editorial argentinamejicana y, sobre todo, de la española, dispuesta a recuperar el mercado perdido, unido a la reciente aparición de semanarios sofisticados que puntualmente descubrían un genio literario cada semana, crearon un mercado consumidor de libros en las ciudades latinoamericanas.

También influyó el poder del castrismo en la opinión pública internacional que usaba para su propia propaganda a estos escritores, y a su vez

los hacía partícipes del aura de prestigio de que en aquellos años gozaba el régimen cubano. El idilio de Castro y los intelectuales terminó —en ocasión del caso del poeta Heriberto Padilla— cuando éstos comenzaron a resultar molestos con sus reclamos de libertad de expresión, y con su disconformidad ante el giro del castrismo hacia una posición más ortodoxa de sumisión a la URSS y los partidos comunistas latinoamericanos y un correlativo abandono de los guerrilleros.

Más allá de estos avatares de la política castrista, la misión de redimir a la humanidad adjudicada por el guevarismo y el maoísmo a los

movimientos revolucionarios del Tercer Mundo favoreció, sin duda, la difusión de estos escritores latinoamericanos que se definían a sí mismos como revolucionarios, sin la penosa necesidad de tener que hacer la revolución.

El fenómeno tuvo también su repercusión en Europa, sobre todo en París, donde vivían muchos de ellos, porque lograba dar satisfacción a las exigencias ideológicas y estéticas de cierto público europeo que encontraba en esas novelas una mezcla muy atractiva de panfleto político y exotismo de “pays lointain”.

Un caso significativo de la influencia de las modas literarias y

políticas de París en la creación del mito, latinoamericano es el de Julio Cortázar. Típico escritor porteño, muy afrancesado, despreciador de su país y totalmente ignorante de América latina, cuando logró el sueño de vivir en París descubrió con asombro que allí, en los círculos sofisticados que frecuentaba, el latinoamérica estaba en auge a través de la revolución cubana y del guerrillerismo rural. Así el escritor argentino que quiso convertirse en escritor europeo, se vio en la obligación de hacer un nuevo giro y tratar de transformarse desde París en escritor latinoamericano. Pero había llegado demasiado tarde y nunca logró ese

cambio en su literatura, lo que lo obligó, en compensación, a adoptar actitudes más obsecuentes que sus compañeros del boom con respecto al castrismo.

El llamado “realismo mágico” que caracterizó a las más representativas novelas del boom y también a algunos realizadores cinematográficos latinoamericanos de los '60 como el brasileño Glauber Rocha —Dios, y el diablo en la tierra del sol, 1963—, revivían el viejo mito de la América mágica, de la edad de oro americana, sólo que ahora ésta ya no se encontraba en el pasado paradisiaco sino en el porvenir prometido por la Revolución. El noble salvaje de los salones dorados

del siglo XVIII resucitaba en el noble revolucionario de los cafés de Saint Germain de Pres.³¹¹ Régis Debray, uno de los ideólogos europeos del latinoamericanismo revolucionario, confesaba con toda franqueza: *“Cuando era estudiante, la política me disgustaba mucho. Lo que me atraía eran las imágenes más plenamente románticas de la Revolución. Para mí América latina era, como para mucha gente en Europa, el continente misterioso, el espejismo tropical”*.³¹²

El delirante “barroco-tropical” parecía un producto del paisaje americano, aunque como observó Henríquez Ureña, la literatura

latinoamericana procede de ciudades de clima templado y hasta un poco otoñal, y la exuberancia que en el período romántico se atribuyó al trópico era más bien influencia de Víctor Hugo, de Byron, de Espronceda o Quintana.³¹³ En una de las primeras expresiones del barroquismo americano, El señor presidente, de Asturias, es evidente la deuda con Valle Inclán.

El término “realismo mágico” con el que se quiso caracterizar la novela latinoamericana del boom, ni siquiera fue acuñado en América, lo creó el alemán Franz Roth en su libro de 1925, Después del expresionismo, realismo mágico, para referirse a una escuela de

pintura alemana postexpresionista que trataba de superar las exageraciones del expresionismo, llegando a una síntesis del aspecto irreal de éste con el realismo. El libro de Roth fue traducido al castellano en 1927 por Revista de Occidente; la expresión era conocida desde entonces por los escritores latinoamericanos. Un novelista italiano de los años '20 y '30, Massimo Bontempelli, también definió su literatura como “realismo mágico” y lo explicaba como un intento de “descubrir la superrealidad en la realidad”. Asimismo se habló de realismo mágico al referirse a una escuela de poetas y narradores alemanes de posguerra —

Wilhelm Lehmann y Elizabeth Langgäser —, donde se combina la intuición mística con la naturaleza.

En 1948 Arturo Uslar Pietri — Letras y hombres de Venezuela—, sin mencionar a Roth, usó la fórmula realismo mágico para definir cierto tipo de novela venezolana que superaba el realismo y que “a falta de otra palabra podría llamarse un ‘realismo mágico’”.

Angel Flores, también sin mencionar a Roth, escribe un artículo en la revista Hispania, llamado “Realismo mágico en la literatura hispanoamericana de ficción” en 1955.[314](#)

El primer novelista americano en hacer “realismo mágico” antes aun de

que se hablara del mismo fue Miguel Ángel Asturias, quien mezclaba en sus novelas seres reales y surreales, el mensaje social y la mitología precolombina; decía que su evocación realista estaba “*teñida de esa magia que impregna las cosas en América latina*”.

Aun en su novela de contenido político, *El señor presidente*, Asturias afirmaba que bajo la forma del dictador latinoamericano había “una concepción de la fuerza ancestral, fabulosa y sólo aparentemente de nuestro tiempo”. El dictador era visto como el hombre-mito que llenaba las funciones del jefe tribal en las sociedades primitivas. [315](#)

Resulta significativo que Asturias descubriera las leyendas y religiones precolombinas en París en el curso que dictaba en la Sorbona George Reynaud, y que tradujera al castellano el Popol Vuh de una versión francesa. Desde el comienzo la literatura mágica latinoamericana tuvo amplia repercusión en París: Leyendas de Guatemala, 1989, de Asturias, fue traducido al francés al año siguiente de su aparición y prologado nada menos que por Paul Valéry. Cabe recordar que los escritores del boom no reconocieron en Asturias su predecesor porque éste se malquistó con el castrismo al aceptar la embajada de Guatemala en Francia.

Alejo Carpentier acuñó una variante del realismo mágico con el término de “lo real maravilloso” en el prólogo de su novela *El reino de este mundo*, 1949: “Pero que no es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso”. Ese real maravilloso creyó haberlo descubierto durante su permanencia en Haití. *“A cada paso hallaba lo real maravilloso pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití sino patrimonio de la América entera”*³¹⁶

Luego repitió el concepto en el ensayo *De lo real maravilloso americano, tiempos y diferencia*, 1964. Según

Carpentier no se trata de una literatura fantástica, como la que puede existir en Europa, sino que la realidad americana misma es más fantástica que esa literatura y los escritores latinoamericanos deben creer en esa “realidad maravillosa” de su propio continente. Carpentier comete sin duda una generalización abusiva, al extender las características, por otra parte supuestas, de un país tropical muy peculiar dentro de América latina a un continente vasto y heterogéneo, y donde gran parte de las ciudades, como señalaba Henríquez Ureña, son más bien “otoñales”. Eduardo Galeano, que viene de una ciudad como Montevideo, tan

européa, tan pequeño burguesa, tan poco tropical, tan poco adecuada a las visiones de la América mágica, afirma, no obstante, contra toda evidencia, que cuando uno se asoma y se mete adentro de la historia latinoamericana aparece en ella *“mucha magia (...) una magia que es el nombre que le podemos poner a una cantidad de cosas que la razón no es todavía capaz de explicar por qué están ahí”*.³¹⁷ Sin embargo, la literatura más representativa de los uruguayos no está dada por la magia tropical de Galeano sino por la sobriedad y la atmósfera urbana de las narraciones de Juan Carlos Onetti.

Un profesor francés de literatura

latinoamericana en una universidad de París sostenía que Borges no era latinoamericano porque en sus libros no hay terremotos, ni indios, ni hace calor, ni se muere nadie de hambre. Borges, concluía el profesor, era un escritor francés de segunda clase porque escribía en español.³¹⁸ La denominación realismo mágico es, pues, parcial y unilateral ya que no abarca una literatura de tendencias tan variadas, pero el hecho es que la novela de más éxito, Cien años de soledad, 1967, es un modelo de realismo mágico o real maravilloso. García Márquez consiguió la fórmula adecuada transformando el universo novelístico de William

Faulkner, el condado sureño de Yoknapatawpha Country, en la mítica Macondo, y el coronel sureño Thomas Surphen en el coronel Aureliano Buendía. Los cuentos de viejas de aldea, con duendes, hadas, brujas, alfombras que vuelan, muertos que resucitan, lluvias de flores, recuerdan, por otra parte, aquel antiguo romanticismo reaccionario de los hermanos Grimm.

Ciertas extrañas figuras que viven en Macondo están calcadas de algunas fantasías de los cronistas de Indias, como Antonio Pigafetta;

Macondo vive en la Edad de Oro tan buscada por los viajeros del siglo XVI; todo se satisface sin trabajo, y no se

conoce la culpa. No hay desarrollo histórico, el tiempo circular del mito predomina sobre el tiempo lineal de la historia, desde la fundación de la ciudad al aniquilamiento, los episodios se reiteran y los personajes repiten no sólo el nombre sino también las actitudes de sus antepasados.[319](#)

Es un problema para la sociología de la literatura, más que para la crítica literaria, responder si una visión mítica, irracionalista, de un mundo atemporal y ahistórico, con personajes arquetípicos y absurdos —que caracterizan a la literatura y al pensamiento de derecha— es conciliable, aun teniendo en cuenta la autonomía del arte con respecto a la

política, con la concepción comprometida, revolucionaria, que ostenta el autor tanto en su literatura como en su vida.

Además de las Crónicas de Indias, de las utopías renacentistas, del romanticismo alemán, del neogoticismo norteamericano y de la propia tradición de la literatura fantástica latinoamericana, hay otra fuente del “realismo mágico”: el surrealismo francés, que está en el origen de todas las tendencias irracionales de nuestro tiempo. No es una mera casualidad que Miguel Ángel Asturias se formara en París donde asimiló el surrealismo en contacto con Breton y Michel Leiris.

El onirismo de Hombres de maíz está más cerca del surrealismo que de la cultura maya, el lenguaje indígena es recreado por el surrealismo.

Alejo Carpentier también se formó en París con los surrealistas; decía que el surrealismo antecede en América al europeo y le encantaba que uno de los ídolos del surrealismo, Lautréamont, hubiera nacido en el Uruguay, y se jactara al final de uno de los Cantos del Maldoror de ser “*Le montevidéen*”.

“El surrealismo —decía Carpentier— me enseñó a ver texturas, aspectos de la vida americana que no había advertido.”³²⁰ Una vez más, como en el caso de los muralistas mexicanos, lo que

se pretendió ver como una originalidad absoluta, es un ejemplo de la interpenetración de las culturas, de la imposibilidad de la autarquía cultural.

Es preciso, pues, descartar la teoría del “imperialismo cultural” acuñada por nacionalistas y tercermundistas. Europa no es una particularidad más entre otras sino que constituye el eslabón imprescindible en la línea de desarrollo que surge de la antigüedad grecolatina y que constituye la forma clásica y universal del mundo moderno; no podemos negar aquélla sin renunciar a ésta. Los americanos no somos los otros de la cultura occidental; somos por el contrario sus herederos directos y

tenemos todo el derecho de reivindicar ese patrimonio, con más amplitud aun que los propios europeos ya que la mezcla de nacionalidades y creencias, consecuencia del origen inmigratorio, nos ha hecho más universales y abiertos a las culturas más diversas.

Borges se preguntaba: “¿Cuál es la tradición argentina? Creo que podemos contestarla fácilmente, es toda la cultura occidental y creo también que tenemos derecho a esa tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental”.³²¹ Esta idea también era expresada por Alfonso Reyes: “*Si nuestra conducta de americanos está en acoger todas las*

conquistas procurando con todas ellas una elaboración sintética, si validos de nuestro breve paso histórico y hasta de haber sido convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa está servida, lo cual nos permite llegar a la fiesta como de mejor humor y más descansados, queremos aportar a la obra ese calor, esa posibilidad física que haga al fin de ella un patrimonio universal (...)”[.322](#) La izquierda no podrá alegar el cosmopolitismo burgués de estos autores ya que el único marxista latinoamericano presentable, José Carlos Mariátegui, afirmaba igualmente: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay

salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino”.[323](#)

La independencia americana y las primeras organizaciones políticas fueron una conjunción de ideas francesas, instituciones norteamericanas, economía inglesa, así como de los tímidos intentos de reforma española de Floridablanca y Jovellanos. El más consecuente emancipador americano, Francisco Miranda, fue agente inglés, general de la Revolución Francesa y confidente de

Catalina de Rusia. Los aliados que tuvieron los americanos en su guerra de emancipación, no fueron los indios sino los comerciantes ingleses y los judíos, llamados portugueses, que habían sido expulsados de España. Los primeros intentos de una crónica histórica de la vida americana deben buscarse en las memorias de los viajeros ingleses y franceses. Los americanos de la primera década de vida independiente trataron de recuperar el patrimonio de la ilustración y el Iluminismo y vivir retrospectivamente un siglo XVIII que les había sido escamoteado por la España contrarreformista.

El universalismo de los americanos

que en esa época no podían sino adoptar las formas del europeísmo, enraíza en la mejor tradición de los intelectuales progresistas del siglo XIX de todos los países atrasados del mundo para quienes la influencia europea no era frívolo esnobismo sino el anhelo, paradójicamente patriótico, de ponerse a la altura de los países más avanzados de su tiempo. Ésta fue la actitud de los intelectuales antitradicionalistas de la China imperial donde se los llamaba occidentalistas y los de Europa oriental y Rusia, donde se los llamaba europeístas, o también occidentalistas, o los de la propia España donde se los llamaba afrancesados. El

cosmopolitismo de la intelligentsia rusa no le impidió crear una de las literaturas más originales del siglo XIX, aun el paneslavismo o eslavofilia fue un producto importado del extranjero, de Fichte y de los románticos alemanes. Es obvio señalar que uno de los productos más genuinamente rusos, el leninismo, no hubiera existido sin la influencia de un alemán judío que vivía en Londres. Los dos únicos espíritus libres y lúcidos que dio la cultura española del siglo XIX, Blanco White y Larra, fueron ambos despiadados críticos del anacronismo de su país en comparación con el resto de Europa.

Significativamente,

Sarmiento

encabezó su Facundo, la mejor obra que dio este continente en el siglo XIX, con un epígrafe que es una cita en francés de un autor inglés, y no es casual que entre sus mejores páginas se cuenten notas de viaje por Europa, Estados Unidos y África. Lucio V. Mansilla leía a Shakespeare en inglés en las treguas de las batallas, y alternaba sus excursiones a las tolderías de los indios ranqueles con los salones del faubourg Saint Germain donde departía con Marcel Proust.

XI

Tercermundismo

En los tiempos aún cercanos en que el mundo parecía estar desgarrado por los dos grandes bloques antagónicos que eran entonces Estados Unidos y la URSS, surgió el concepto de Tercer Mundo como una alternativa política, económica, social, cultural e incluso filosófica a las dos corrientes predominantes, el capitalismo y el llamado comunismo. El Tercer Mundo

nunca llegó a ser una realidad objetiva ni una categoría histórica sino tan sólo una figura ideológica sustentada principalmente por sectores de la intelectualidad pequeño burguesa radicalizada de los países atrasados. Nunca constituyó tampoco una doctrina unificada y coherente, abarcó concepciones muy distintas entre sí: el cristianismo revolucionario o “teología de la liberación” de algunos sectores católicos posconciliares, el semifascismo de los movimientos nacionalistas burgueses como el peronismo, el varguismo o el nasserismo, los seguidores del maoísmo, sobre todo en la época de Lin Piao, el

neomarxismo de algunos grupos literarios como la revista Monthly Review de Paul Baran y Paul Sweezy, el guevarismo con su secuela de guerrilleros rurales y urbanos y aun de terroristas. El mundo de los bloques hoy ya no existe y no hay, por lo tanto, espacio para el Tercer Mundo, aunque éste había fracasado con anterioridad. No resulta, sin embargo, mero academicismo histórico el análisis actual del tercermundismo ya que éste encarnó una de las formas más exitosas del relativismo cultural, el particularismo universalista y el antioccidentalismo.[324](#)

La expresión Tercer Mundo con la

que se trata de caracterizar a los pueblos de África, Asia y América latina encierra desde su origen una paradoja. Pretende ser un concepto original y específico de los pueblos extraeuropeos y opuestos a los clásicos esquemas de Europa, el llamado eurocentrismo. Pero tiene, sin embargo, como fuente de inspiración un modelo típicamente europeo. Para humillación de los tercermundistas eurófobos, el Tercer Mundo es en primer lugar le Tiers Monde. Los primeros en poner en circulación este término en 1956 fueron los sociólogos franceses Alfred Sauvy y George Balandier, quienes se inspiraron en la posición del tercero de los Estados

reunidos en Francia en 1789 en la convocatoria de Estados Generales: el primer Estado era el clero, el segundo la nobleza y el tercero la burguesía que se sentía excluida y luchaba por conquistar sus derechos. La analogía histórica entre Tercer Estado y Tercer Mundo no tiene ninguna validez, es tan sólo una metáfora política. A diferencia del Tercer Estado, el Tercer Mundo no es una clase social ni un conjunto de clases, ni tiene una ideología propia ni intereses comunes.

Otro francés, Pierre Moussa, propuso por su parte la expresión “naciones proletarias”, término derivado de Toynbee quien hablaba de “proletariado exterior a Occidente”,

aunque no dejaba de tener también una ascendencia fascista. Un insólito precursor del tercermundismo fue Benito Mussolini quien dividía a las naciones en “plutocráticas” y “proletarias”, clasificación con la apariencia seudosocialista de toda proposición fascista: transformar las relaciones de clase en relaciones entre naciones. Además, al englobar a todos los habitantes en un bloque homogéneo, el “pueblo” o “nación”, enfrentado al enemigo extranjero, se negaba la existencia de clases sociales nativas opresoras de otras clases también nativas. Un típico representante del tercermundismo, Leopoldo Senghor,

usaba argumentaciones de este tipo: *“Un socialista de nuestros días no puede tener como ideal sino la supresión no de la desigualdad en el interior de una nación sino de las desigualdades tantes de la división del mundo en Estados desarrollados y Estados subdesarrollados”*.[325](#)

Las filiaciones del tercermundismo con el fascismo tienen razones históricas: Italia, y hasta cierto punto también Alemania, ocupaban en la Europa del siglo XIX una posición que puede ser comparable a la de los países del Tercer Mundo en el siglo XX: llegaban tarde al capitalismo. En aquellos países surgieron los

nacionalismos reivindicativos que un siglo más tarde caracterizarían al tercermundismo, aun reconociendo las limitaciones de toda analogía histórica.

Paradójicamente, el tercermundismo nació en un tiempo y en un espacio que esta concepción pretende excluir: la Europa del siglo XIX. Ya hemos visto en otra parte cómo la teoría cíclico-pluralista de la historia de Spengler y Toynbee ejerció influencia en Haya de la Torre, precursor a su vez de la teoría tercermundista con su concepción del tiempo-espacio histórico americano.

Asia, África y América latina constituyen un conglomerado de naciones de muy distinto grado de

desarrollo económico, con distintos sistemas políticos y abismales diferencias entre sus respectivos niveles culturales. Hasta ahora los países del Tercer Mundo a pesar de las declaraciones del Movimiento de Países no Alineados no han podido constituir un verdadero bloque homogéneo y muchos de ellos están profundamente desgarrados por conflictos de intereses.

China y la India, cada una a su modo representativo del Tercer Mundo, son enemigas entre sí, lo mismo la India y Paquistán, China y Vietnam, Grecia y Turquía, Irán e Irak. Los pueblos africanos viven en permanente guerra entre ellos a causa del racismo y las

rivalidades intertribales. Pero las contradicciones no se dan tan sólo en las relaciones entre sí sino también con respecto a los grandes bloques de los que pretendían ser independientes. Cuba fue uno de los adalides del tercermundismo y pertenece al Movimiento de los Países no Alineados no obstante su alineación notoria. El Egipto de Nasser apoyado en la URSS pasó sin transición al Egipto de Sadar apoyado en Estados Unidos.

Según los tercermundistas, algunos países de Asia, África y América latina habrían creado un sistema político, social y económico original y diferente tanto del capitalismo como del

socialismo, una tercera vía a la que se daban diversos nombres: “socialismo nacional”, “vía africana o asiática al socialismo”. Estas terceras vías solían adoptar filiaciones religiosas, católicas en América latina, budistas en Asia. 8;hanouk creó en Camboya la “comunidad socialista real” que oponía al marxismo su interpretación original del budismo partidario de la comunidad de riquezas.

Los tercermundistas, incurriendo en una enumeración caótica, consideran representantes de esta tercera vía en América latina a Cárdenas, Vargas, Villarroel, Perón, Paz Estenssoro, Velazco Ibarra, Ibáñez, Gaitán,

Arévalos, Arbens, Goulart, Bosch, Camaño, Velazco Alvarado; en Asia, Mossadegh, Nehru, Sukarno, Siaonuk, Ne Win, Kassen y aun el Khomeini; y en África, Nasser, Sekou Toure, Keita, Burghiba, Gadaffi, Hussein. Los líderes antiimperialistas, a falta de algo mejor, son cada vez de más baja calidad. Pocos méritos se precisan para lograr el calificativo de antiimperialista que con tanta generosidad otorgan los tercermundistas; lo logró muy fugazmente el dictador argentino, general Galtieri, gracias a su loca aventura de las Malvinas; también el general Noriega, dictador de Panamá, corrupto y narcotraficante. En nombre de

la soberanía nacional apoyaron al dictador Saddam Hussein, olvidando sus intenciones imperialistas en el Golfo Pérsico, y su invasión a un país más débil: Kuwait. Todo acto de guerra, terrorismo o mera agresión verbal contra las grandes potencias occidentales es considerado por los tercermundistas y las izquierdas que los siguen, por definición y esencia, como una contribución a la lucha de la liberación del Tercer Mundo contra el opresor imperialista. Se aclaman, de ese modo, dictaduras oscurantistas, ultrarreaccionarias, que violan los derechos humanos, que imponen un moralismo medieval, que persiguen y

asesinan a las propias izquierdas que los apoyan; si bien algunos más inteligentes han aprendido a usarlas para sus propios intereses, y hasta tanto dejen de serles útiles. Al ocultarse que una de las contradicciones fundamentales de la izquierda clásica era la oposición entre democracia y dictadura, que en el siglo XX se convirtió en democracia y totalitarismo, las nuevas izquierdas y los neomarxismos inventan la nueva dicotomía entre dictaduras progresistas y dictaduras reaccionarias y terminan confundiendo a unas con otras y apoyando a los más tenebrosos déspotas.

Los intentos de analistas

tercermundistas por interpretar estos regímenes con categorías inéditas resultan insatisfactorios. En cambio, una categoría histórica del marxismo clásico —el bonapartismo— muestra que el fenómeno del nacionalismo populista en el Tercer Mundo no es nada nuevo ni original. Tampoco faltan en ese bonapartismo rasgos de fascismo, y cuando se pretende alegar que el fascismo sólo se da en países avanzados habrá que recordar a la propia Italia mussoliniana con sus vastas zonas subdesarrolladas.³²⁶ Cabe agregar las vinculaciones con el fascismo y aun con el nazismo de algunos líderes tercermundistas: Nasser, Paz Estenssoro,

Perón.

Si Italia por una parte invadía Etiopía, por la otra hacía alarde, lo mismo que Hitler, de su antiimperialismo antifrancanglosajón. Las ideas tercermundistas se confunden más aún porque algunos imperialismos menores de Europa coquetean con el Tercer Mundo tratando de dar una imagen antiimperialista, tal como lo hizo la Francia de De Gaulle.

En el caso de América latina los regímenes populistas reivindicados por el tercermundismo —Perón o Vargas— tienen singulares coincidencias con el caudillismo reaccionario tradicional. Somoza gobernó Nicaragua en los

primeros tiempos apoyado por los sindicatos obreros, elaboró un código de trabajo igual que Perón, copiado de la Carta del Lavoro, estableció un régimen de seguridad social y recurrió a la movilización de masas; la oposición política era básicamente conservadora y estudiantil. Participó, invitado por su amigo Perón, en uno de los actos de masas de Plaza de Mayo.

También Rojas Pinilla, Trujillo e incluso Batista en su primera época recurrieron a la componente fascista de la movilización de masas.

Aun cuando pudiera justificarse el sacrificio de las libertades individuales y las instituciones democráticas en

nombre de la liberación nacional habría que demostrar que realmente todos estos países viven en una situación de opresión colonial.

Pero el concepto de colonialismo es demasiado general y vago, es usado frecuentemente por sus resonancias emocionales más que por su objetividad. Es preciso diferenciar tres categorías distintas de sociedades dependientes. Los países coloniales son aquellos carentes de independencia política, donde el Estado está en manos de una potencia extranjera, y ha habido una anexión territorial mediante la conquista militar, tal la India bajo la dominación inglesa o Argelia bajo la dominación

francesa. Países semicoloniales, son aquellos que conservan una independencia política formal, pero cuyo gobierno en realidad es títere de la potencia extranjera y no tiene poder real de decisión, existiendo, por lo tanto, una dependencia económica total y una independencia política parcial que se expresa a través de acuerdos políticos y militares, como la China de la época de las “concesiones”.

Existen además países políticamente independientes con un Estado autónomo en manos de una burguesía local pero que, a través de préstamos o inversiones de capital extranjero, dependen económicamente de otros países. El

ejemplo clásico de este último tipo es la Argentina bajo la dependencia económica de Inglaterra, citado por el propio Lenin en su obra sobre el imperialismo.

Países coloniales propiamente dichos ya no quedan en el mundo, la descolonización se realizó en América latina en el siglo XIX, y en Asia y África después de la Segunda Guerra Mundial. Los países que pueden denominarse semicoloniales son pocos, e incluso estos casos son discutibles; sólo restan pues países políticamente independientes y económicamente dependientes, pero ésta es una forma muy distinta a la de colonia o

semicolonia, exige distinta táctica y estrategia política, y se incurre en una peligrosa confusión cuando se mezclan a todos los países del llamado Tercer Mundo bajo la denominación común de “colonialismo”. Caracterizar, por ejemplo, a la Argentina de “colonia”, compararla con la Argelia francesa o la India inglesa puede ser una metáfora de gran eficacia agitativa pero carente de toda objetividad; no es más que un mito político. La liberación nacional, la autodeterminación, deja de plantearse el mismo día en que se logra la independencia política y en que las burguesías locales se constituyen en Estados autónomos y los ejércitos

imperiales abandonan el territorio ocupado.

La dependencia económica no impide la independencia política.

De otro modo no sería comprensible el triunfo de Perón contra la oposición del embajador norteamericano, en 1945, ni su derrota en 1955 cuando sus relaciones con los Estados Unidos pasaban por su mejor momento. Tampoco serían comprensibles los repentinos cambios que, sin mediar revoluciones violentas, hacen algunos países pasando de la órbita de influencia norteamericana a la rusa como el Egipto de Nasser o el Perú de Velazco Alvarado, para volver luego a la

anterior situación.

El imperialismo visto como una entidad personal, o un complot, una conspiración que mueve entre bambalinas los hilos ocultos del mundo, no es sino una concepción policíaca de la historia, y la mano invisible de Wall Street se convierte en una fantasmagoría del tipo de los Sabios de Sión o de la Sinarquía Internacional. La CIA puede financiar muchos golpes pero sólo tendrán éxito aquellos en donde el terreno estaba preparado. La influencia exterior no actúa nunca en el vacío sino apoyándose en determinados sectores internos.

El grado de independencia política

de un país económicamente dependiente está dado por el nivel de desarrollo alcanzado por éste, y también por la estabilidad política y la fuerza de su clase dirigente.

Los pueblos son colonizados sólo cuando son colonizables. La dependencia económica sin dependencia política se dio en aquellos países donde existía un cierto desarrollo capitalista y una clase burguesa local coherente. En esos países el capital extranjero no penetró a cañonazos sino por la puerta que le abrió la propia burguesía local, a la que no pensaron nunca en desplazar y a la que debieron tratar en un plano de igualdad. Tal fue el caso de la Argentina

en la época de la alianza de la burguesía agropecuaria y el capital inglés.

La vinculación entre las metrópolis imperialistas y los países dependientes es mucho más sutil y compleja que en los maniqueos esquemas “antiimperialistas”. Las burguesías locales no son ni víctimas pasivas ni títeres ni meros agentes o personeros del imperialismo, sino socios que actúan con cierta autonomía, facultados para negociar sacando las mayores ventajas y capaces de defender no sólo sus propios intereses sino también la independencia política del país cuando peligra, ya que de ésta depende su propia existencia como clase.

Imperialismo y atraso

Otro de los rasgos que caracterizarían a los países del Tercer Mundo sería el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. El subdesarrollo —término puesto en circulación en las Naciones Unidas entre 1944 y 1945— les correspondería a los países del Tercer Mundo. Pero los grados de desarrollo entre estos países son muy distintos: civilizaciones

milenarias en China, India y los países árabes, tribus primitivas en Oceanía y África Central, sociedades intermedias surgidas en el siglo XVI en América latina; hay economías naturales de mera subsistencia, resabios de feudalismo, resabios de modo de producción asiático, capitalismo atrasados. Llegó a haber países que lideraron el Tercer Mundo, que no eran dependientes de nadie y no obstante seguían subdesarrollados, tal el caso de China; otros en cambio, como Checoslovaquia, eran políticamente dependientes pero altamente desarrollados.

Además es difícil establecer el criterio para el grado de desarrollo de

un País; por ejemplo, la Argentina, por el porcentaje mayor de población urbana dedicada a la industria y al comercio que población rural dedicada al agro, por la amplitud de su clase media, por el índice de alfabetización, puede ubicarse entre las sociedades desarrolladas. En cambio, es subdesarrollada si consideramos el ingreso per cápita que está muy por debajo de los países europeos, por la baja producción de acero o por el escaso desarrollo de bienes de capital, equipos y herramientas.

Por otra parte, el subdesarrollo no es patrimonio del Tercer Mundo, en el Primer Mundo hay enclaves de miseria y

atraso, como el sur de Italia, el sur de España, Aubernia y Bretaña en Francia, Escocia en Inglaterra, Irlanda, Virginia y Georgia en los Estados Unidos. Tampoco coinciden el grado de desarrollo con el sistema político: la URSS y Cuba tenían, hasta hace poco, el mismo régimen político y grados de desarrollo muy distintos, en tanto que la URSS y los Estados Unidos tenían regímenes opuestos y un grado de desarrollo más parecido.

La otra cara de la tesis tercermundista sobre el atraso es responsabilizar del mismo al imperialismo y a la vez explicar la riqueza de los países dominantes gracias

a la explotación de las colonias. Si esto fuera así no se explica por qué existieron países atrasados que no fueron colonia, sino, por el contrario, imperios, como España, Portugal y Turquía, y en cambio países como los Estados Unidos, Canadá y Australia que se desarrollaron cuando aún eran colonias, y hay todavía otros países como Suiza o los países escandinavos, que son avanzados aunque nunca tuvieron colonias. Que un país puede tener un elevado desarrollo y al mismo tiempo ser dependiente económicamente lo prueban en forma notoria los ejemplos de Australia, Nueva Zelanda, Finlandia, Noruega, Dinamarca, Suiza.

Canadá es el ejemplo paradigmático de la falsedad de la teoría dependientista; políticamente es un dominio británico, económicamente depende del capitalismo norteamericano, culturalmente de los ingleses y franceses, y no obstante es uno de los países más ricos del mundo, con una democracia estable y cuya clase obrera está entre las cinco con mayor nivel de vida en el mundo entero. En contraste puede mostrarse que países verdaderamente atrasados fueron aquellos en los que nunca había entrado el imperialismo occidental:

Birmania y Nepal en Asia, Yemen y Etiopía en África.

Los hechos y los datos estadísticos contradicen la teoría dependentista, pero esto no perturba a quienes creen en ella. La pereza mental lleva a muchos hombres a manejarse con slogans y consignas que son emocionalmente más atractivos que las aburridas cifras. La idea del complot imperialista, la mano negra que mueve los hilos del mundo desde Wall Street y que provoca todas las desgracias, es más dramática, y es la que tiene mayores posibilidades de tener éxito. Una idea política que, como las creencias religiosas, surge de la emoción y no de la razón, difícilmente podrá ser combatida con razonamientos lógicos o análisis objetivos.

El imperialismo no es la causa del estancamiento de algunos pueblos sino, por el contrario, el estancamiento es la causa de su caída bajo el imperialismo. El modo de producción asiático o la economía de mera subsistencia de ciertas zonas africanas provocaron su transformación en colonias y semicolonias. En el caso de África Negra, como ya hemos mostrado, el imperialismo no vino a frenar ningún tipo de civilización autóctona que no existía. En el caso de China, la India y los países árabes, ya quinientos años antes, cinco siglos antes de que penetrara en ellos el imperialismo, habían empezado a estancarse, Ibn

Jaldun, el gran historiador árabe del siglo XIV³²⁷ comprendió que la expansión económica y social del Maghreb fue paralizada no por factores exteriores o fortuitos sino por causas internas: un bloqueo estructural que depende en lo que se refiere a África del Norte del mantenimiento de las estructuras tribales que imposibilitaban la apropiación privada de los medios de producción y la existencia de una clase dominante claramente individualizada, es decir la burguesía.

Lyautey, el último de los colonizadores, decía que la conquista de Marruecos no fue posible sino por la falta de fuerza de la población

provocada por las estructuras tradicionales; de ahí que la conservación de este marco tradicional fuera la condición para el mantenimiento del protectorado. El colonialismo español y francés lograron efectivamente que se contaran entre los más retrógrados, al mantener al pueblo colonial marroquí sumiso en tanto no trataron de sacarlo de su estancamiento. Los ingleses, que como veremos luego se propusieron destruir en parte las formas atrasadas de la India e implantar formas de producción más modernas, chocaron enseguida con el pueblo hindú, al cual estas reformas convulsionaron.

En el caso del modo de producción

asiático, el hecho de que las clases dirigentes autóctonas no constituyeran una burguesía sino una burocracia estatal, también facilitó la colonización. Esta burocracia se favoreció con las nuevas relaciones de propiedad impuestas por el capitalismo de los colonizadores pues le permitía la apropiación privada a tierra a la que no tenían acceso en el modo de producción asiático.

Raramente la colonización fue producto de una conquista violenta como dramatizan los antiimperialistas. En la mayoría de los casos fue la propia aristocracia local la que ayudó a la colonización.

Por ejemplo, en Argelia la derrota del emir Abd el Kader no hubiera sido posible sin el apoyo de muchos jefes musulmanes al ejército francés.[328](#) De ese modo la colonización de países donde predominaba el modo de producción asiático dio origen a un nuevo sistema donde el capitalismo que implantaban los colonizadores debía pactar con formas precapitalistas autóctonas. Las nuevas relaciones de propiedad convertían a los nuevos mandatarios y burócratas en una especie de nuevos señores feudales sui generis que cambiaban gustosamente el poder político vicario que les daba el Estado asiático por el económico de la

propiedad privada de la tierra y la explotación directa del campesino que le otorgaba el sistema colonial.

Esta forma híbrida de transición de los países coloniales del modo de producción asiático al modo de producción capitalista importado por el imperialismo se denomina con el término impreciso e inexacto de feudalismo árabe, feudalismo chino o feudalismo hindú.

El desconocimiento de la teoría del modo de producción asiático, así como de las teorías clásicas de Marx y Engels sobre el imperialismo que fueron expurgadas durante el dominio ideológico del stalinismo y del

trotskismo, llevó a grandes sectores de la izquierda a caer bajo la influencia del nacionalismo populista según el cual el imperialismo provoca atraso y subdesarrollo en los países sometidos impidiendo el desarrollo de las fuerzas productivas. Para Marx y Engels, por el contrario, el imperialismo no sólo no impide el desarrollo económico de los países dependientes sino que ayuda al crecimiento de las fuerzas productivas, destruyendo las formas precapitalistas. Tal la discutida tesis de Marx sobre la dominación inglesa en la India. Marx sostenía: “Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano, ver cómo se desorganizan

y disuelven esas docenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo cada uno de sus miembros va perdiendo a la vez sus viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que parecieran, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda

iniciativa histórica (...) Bien es verdad que al iniciar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando prueba de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.” Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión, una destructora: la otra regeneradora; la aniquilación de la vieja sociedad

asiática y la colocación de los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia.” La industria moderna llevada a la India por los ferrocarriles destruirá la división hereditaria del trabajo, base de las castas indias, ese principal obstáculo para el progreso y el poderío del país”.[329](#)

El ejemplo más llamativo que señalan Marx y Engels de desarrollo capitalista con dependencia económica es el de los Estados Unidos en el siglo XIX: “El desarrollo económico de los Estados Unidos es también un producto del europeo, sobre todo de la gran industria inglesa, en su aspecto actual

(1866) hay que considerarlo todavía como un país colonial de Europa”, decía Marx en El Capital, a lo que Engels agregaba en nota a la cuarta edición: *“Después han llegado a ser el segundo país industrial del mundo sin perder por eso del todo su carácter colonial”*³³⁰ Esta situación fue más evidente aun cuando en 1914 los Estados Unidos habían alcanzado el nivel de vida más alto del mundo y tenían no obstante 7.200 millones de dólares de inversiones extranjeras en el país principalmente inglesas contra tan sólo 3.500 millones de dólares de inversiones norteamericanas en el exterior.³³¹

El desarrollo argentino bajo la dependencia económica inglesa es otro ejemplo: en esos años la Argentina se encontraba entre los diez primeros países del mundo, su ingreso per cápita estaba entre los más elevados, la tasa de su crecimiento económico entre las más aceleradas.

Dejemos a los nacionalistas folclóricos que sigan alentando la ilusión retrospectiva acerca de los telares familiares de los patios provincianos como germen de una industria textil nacional. La industria manufacturera se origina, por el contrario, en la destrucción de las formas rudimentarias de la economía

doméstica y artesanal.

No se trata de que Marx sea el apologista del imperialismo como pretenden sus adversarios: el progreso que trae el imperialismo no consiste para Marx en la misión civilizadora y humanitaria que se arrogan los colonizadores, sino en la introducción de un modo de producción más avanzado. El progreso que significaba el capitalismo no traía el bienestar a las masas populares ni la prosperidad del país sometido, ya que eso no surge mecánicamente del desarrollo de las fuerzas productivas sino de su control democrático. Marx supo ver este doble carácter del imperialismo, progresivo y

opresivo a la vez que no es al fin distinto al del capitalismo en general:

“Todo cuanto se vea obligado a hacer a la India la burguesía inglesa no emancipará a las masas populares ni mejorará sustancialmente su condición social, puesto que tanto lo uno como lo otro dependen no sólo del desarrollo de las fuerzas productivas sino de que el pueblo las posea o no. Pero lo que no dejará de hacer la burguesía es sentar las premisas materiales necesarias para ambas cosas. ¿Acaso la burguesía ha hecho algo más? ¿Cuándo ha realizado algún progreso sin arrastrar a individuos aislados y a pueblos enteros por la

sangre, el lodo, la miseria y la degradación?”.[332](#)

Es preciso advertir que estas tesis de Marx sobre el imperialismo no pueden desecharse como meramente circunstanciales, ya que todos los marxistas clásicos la han desarrollado ampliamente, Rudolf Hilferding decía con todas las letras en *El capital financiero*, 1909:

“La exportación de capital, especialmente desde que tiene lugar en forma de capital industrial y financiero, ha acelerado enormemente la subversión de todas las viejas relaciones sociales y la difusión del capitalismo en todo el globo. (...) La

vieja relación social sufre una revolución completa, la unidad agraria vieja de mil años de las naciones 'sin historia' se hace pedazos (...) el mismo capitalismo da gradualmente a los pueblos oprimidos los medios y el método para lograr su propia liberación".[333](#)

Rosa Luxemburgo en *Introducción a la economía política*, 1909, se refería al colonialismo en estos términos: “*De ese modo se ven aniquiladas, en todas partes, las relaciones sociales naturales y el tipo de economía de los aborígenes; pueblos enteros se ven diezmados y la parte que queda de ellos es proletarizada y puesta de uno u*

otro modo, bajo el mando del capital industrial y comercial como esclavos u obreros. La historia de las décadas de guerras coloniales que se prolonga durante el siglo XIX; levantamientos contra Francia, Inglaterra, Holanda y los Estados Unidos en Asia, contra España y Francia en América, es la larga y tenaz resistencia de las viejas sociedades autóctonas contra su exterminio y proletarización en manos del moderno capital, lucha de la que finalmente surge en todas partes el capital como vencedor. Esto entraña en primer término una enorme ampliación del ámbito de dominación del capital, un desarrollo del mercado mundial y de

la economía mundial en la que todos los países habitados de la tierra son recíprocamente productores y compradores de productos, trabajan unos para otros, son participantes de una y la misma economía que abarca todo el globo”.[334](#)

Lenin en Imperialismo, última etapa del capitalismo, 1917, coincide con esta tesis: “La exportación del capital influye en el desarrollo del capitalismo en los países donde aquél es invertido, acelerándose extraordinariamente”. Dicha exportación de capitales “*Produce una extensión y un ahondamiento mayores en el desarrollo del capitalismo en todo el mundo*”.[335](#)

Fritz Stenberg en *¿Capitalismo o socialismo?*,³³⁶ dice refiriéndose al imperialismo inglés en la India: “Por ejemplo no fue la acumulación del capital hindú la que financió la construcción de los ferrocarriles de la India sino el capital inglés. Inglaterra no esperó antes de exportar todos los materiales necesarios para construir ferrocarriles en la India a que ésta pudiera exportar, a su vez, suficientes mercancías de su propiedad para pagar esos materiales, y sus importaciones fueron en gran parte financiadas con exportaciones de capital inglés. Por lo tanto, hasta cierto punto, la exportación de capital inglés a regiones coloniales

aceleró el desarrollo económico de esos lugares, del mismo modo que lo hace la expansión capitalista en países políticamente independientes”.

El imperialismo integró las colonias al mercado capitalista mundial y unificó en estados nacionales vastos territorios dispersos.

El estado de la India independiente se edificó sobre la base del régimen político implantado en la época colonial—incluido el Partido del Congreso— y hasta las fuerzas armadas hindúes del nuevo estado conservaron el uniforme y el equipo inglés. El imperialismo creó las bases para un desarrollo económico incorporando energía, máquinas y

técnicas avanzadas, construyendo ciudades, rutas, puentes, represas, vías férreas, servicios postales, telegráficos, escuelas, hospitales y un sistema bancario. Fundó cooperativas agrarias, escuelas de ingenieros y promovió la exportación de cosechas. Desplazó en parte a la mitología y las supersticiones difundiendo la ciencia y la técnica, no por cierto por razones pedagógicas, sino estrictamente económicas: las inversiones en las colonias sólo eran productivas si se encontraba en ellas personal calificado. También el imperialismo difundió la ideología de la burguesía occidental fundada en la soberanía nacional, en la democracia

política, en las libertades civiles, en el derecho. Esta ideología se convertiría en un arma en manos de los pueblos coloniales que exigirían su realización también entre ellos y se volverían en contra de los propios educadores.

En África el imperialismo trajo el fin de la trata de negros, destruyó las barreras tribales, lingüísticas y étnicas, terminó con las terribles guerras entre tribus, palió las hambrunas cíclicas y las enfermedades epidémicas. Dio un idioma escrito a pueblos que sólo conocían una lengua oral, sólo la comunicación entre las tribus dispersas hizo posible la aparición del nacionalismo africano. Como dice

Ndabaningi Sithole, un líder del africanismo: “El nacionalismo africano del siglo XX es sin duda el fruto del colonialismo europeo”.³³⁷ De la transformación económica provocada por el imperialismo surgieron nuevas clases sociales, entre ellas una clase media culta de la que saldría inesperadamente la vanguardia de los movimientos antiimperialistas. Nyerere, emancipador de Tanzania, estudió en Edimburgo y fue traductor de Shakespeare. Burghiba, artífice de la independencia tunecina, estudió en la universidad francesa; Gandhi y Nehru, libertadores de la India, fueron producto de las universidades inglesas, y

hablaban con mayor perfección el inglés que cualquiera de los dialectos hindúes. Los líderes de la descolonización africana y asiática y aun algunos creadores del tercermundismo fueron conscientes de la deuda con el imperialismo. Patricio Lumumba declaraba su afinidad con las ideas de la Revolución Francesa que anhelaba realizar en su tierra.³³⁸ El filósofo argelino Molele Bennani decía: “Las bayonetas de Europa han causado horribles heridas a la humanidad, han hecho horribles llagas en la carne, pero al mismo tiempo han abierto brechas en las sociedades cerradas que estaban al margen. Y por esas brechas un viento

nuevo, un viento regenerador, ha venido a vivificar las formas tradicionales, a reanimar una vida que se había detenido. En el momento en que se quieran analizar las causas históricas de estos ‘renacimientos’ que han regenerado al mundo colonizado en el curso de medio siglo que acaba de pasar, se encuentra la influencia de Europa (...) Incluso tras la forma abominable del colonialismo, la acción de Occidente ha reinstalado en el camino de la historia a pueblos que se habían evadido a regiones metafísicas”. Nehru, uno de los mayores líderes del Tercer Mundo, fundador del Movimiento de Países No Alineados, fue sin embargo quien más reconoció lo que

debía la India al imperialismo inglés:
“Es preciso reconocer que los británicos fueron los primeros que abrieron la ventana de la India a Occidente y le llevaron algo del industrialismo y las ciencias occidentales (...) Tengo la seguridad de que fue bueno para la India entrar en contacto con el Occidente científico e industrial. La ciencia fue el gran don de Occidente, la India carecía de ella, y sin ella estaba sentenciada a la decadencia. Nuestro contacto se realizó en forma infortunada; sin embargo acaso sólo una sucesión de conmociones violentas podía arrancarnos de nuestro letargo. Desde

ese punto de vista quienes nos convenían eran los ingleses; anglosajones, individualistas, protestantes, pues eran más diferentes de nosotros que la mayor parte de los demás occidentales y podían producirnos mayores conmociones”.[339](#)

Sin temor a ser calificado de “cipayo”, Nehru confesaba: “Personalmente debo demasiado a Inglaterra en mi formación mental para sentirme enteramente ajeno a ella. Y haga lo que hiciere no puedo liberarme de los hábitos de pensamiento y de las normas y modos de juzgar a otros países, y a la vida en general, que adquirí en Inglaterra en

la escuela primaria y secundaria. Todas mis predilecciones (aparte del plano político) están en favor de Inglaterra y del pueblo inglés, y si me he convertido en lo que se llama un opositor intransigente al gobierno de Inglaterra en la India es casi a pesar de mí mismo”.

Inglaterra estuvo lejos de ser el primero y el único colonizador de la India. Esta conoció sucesivamente las invasiones de los escitas, de los hunos, de los griegos, de los turcos, de los musulmanes, de los afganos, de los mongoles. Es significativo que ninguna de esas invasiones haya dejado las profundas huellas que dejó en cambio

Inglaterra. El imperialismo árabe en la India fue uno de los más prolongados — desde el siglo XIII al XVIII— y uno de los más violentos, reinaba a costa de una política de terror; no obstante, no transformó a la India porque no tenía para ofrecer al pueblo sometido una forma de civilización superior.

Los neomarxistas han sustituido la dicotomía típicamente tercermundista entre “países dependientes” y “países centrales” a la contradicción marxista clásica entre “sociedad atrasada” y “sociedad avanzada”, y atribuyen esta última a la sociología “imperialista norteamericana con sus opuestos “sociedad tradicional” y “sociedad

moderna”. He mostrado, con abundantes textos, que Marx y Engels fueron los primeros en definir a las sociedades principalmente por su grado de desarrollo, y no por su condición de independencia.

La ley del intercambio desigual

La teoría económica aparentemente más sólida de los tercermundistas es la ley del intercambio desigual formulada por el economista francés Arghiri Emmanuel^{[340](#)}, algo así como el Karl Marx del Tercer Mundo, seguido entre otros por el egipcio Samir Amín y el argentino Oscar Braun. La ley del intercambio desigual dice que las mercancías comportan una menor

cantidad de trabajo; gracias a la alta composición orgánica del capital de los países desarrollados, se intercambian por mercancías que comportan una mayor cantidad de trabajo, debido a la baja composición orgánica del capital de los países subdesarrollados. Como consecuencia de este intercambio de cantidades desiguales de trabajo, los países desarrollados hacen pagar el excedente de los salarios de sus obreros a los países subdesarrollados.

Los obreros de los países desarrollados pueden gozar de salarios más altos porque la disminución de la plusvalía sería compensada con la plusvalía extraída a los países

subdesarrollados a través del “intercambio desigual”.

De ese modo el obrero del país desarrollado se beneficia con la explotación del país dependiente y es, por lo tanto, cómplice de su burguesía, ha dejado de ser un explotado por el capitalismo para pasar a ser un explotador de los países dependientes. Las contradicciones entre el proletariado y la burguesía de los países desarrollados no serían ya contradicciones de clase sino, simplemente, una puja entre asociados por el reparto del botín extraído a los pueblos subdesarrollados. Emmanuel dice: “La importancia relativa de la

explotación nacional que sufre la clase obrera por pertenecer al ‘proletariado’ disminuye continuamente en relación con aquellas de que gozan por pertenecer a una nación privilegiada”.[341](#)

El líder tercermundista Senghor afirma por su parte: *“En resumen, los proletarios de Europa se han beneficiado, con el régimen colonial; de ahí que nunca se hayan opuesto realmente, y quiero decir efectivamente, a él”*.[342](#)

La consecuencia de esta teoría es la sustitución de la lucha de clases por la lucha de naciones, y del capitalismo por el “imperialismo”, entendiendo por tal no ya una fase del capitalismo sino un

sistema original y distinto del capitalismo. Emmanuel lo dice tajantemente:

“El antagonismo entre naciones ricas y naciones pobres está sustituyendo al antagonismo de clases”.³⁴³ Senghor lo repite: *“La solidaridad internacional de clases ha sido transformada sutilmente en antagonismo internacional”*.

Algunos marxistas influidos por las teorías tercermundistas como Paul Baran y Paul Sweezy sostienen lo mismo: “La lucha de clases de nuestro tiempo se ha internacionalizado completamente. La iniciativa revolucionaria contra el capitalismo que en los días de Marx

correspondía al proletariado de los países avanzados, ha pasado a manos de masas empobrecidas de los países subdesarrollados que están luchando por independizarse de la dominación y explotación imperialistas”.[344](#)

El tercermundismo llevado hasta sus últimas consecuencias enseña a los obreros del país dependiente que su patrón también es una víctima del imperialismo y, por lo tanto, su aliado; en tanto que el obrero del país imperialista es su enemigo porque se beneficia con la explotación de los países dependientes. En simétrica oposición al marxismo que afirma la solidaridad internacional entre los

proletarios del mundo y su oposición a sus respectivas burguesías, para los tercermundistas, en cambio, los obreros y los patrones de un país “pobre” son solidarios entre sí, en tanto ambos son explotados por los obreros y los patrones de un país “rico”, y éstos a su vez también son solidarios entre sí en tanto explotan a aquéllos. La explotación de un país por otro sirve para negar la explotación de una clase por otra: en los países dependientes parecería que no existieran clases nativas que explotaran a otras clases nativas. Los beneficiarios de esta teoría son, por supuesto, las burguesías locales de los países dependientes si consiguen persuadir a

los trabajadores de que su pobreza no se debe a la explotación de clase sino a la explotación nacional por parte de otro país.

Contra esta falsa división del mundo debe afirmarse que la separación entre opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados, no se da de nación a nación, sino en el interior de cada nación.

Los pobres y oprimidos existen también en las naciones “ricas”, del mismo modo en que los ricos y opresores existen también en las naciones “pobres”. Los ricos de las naciones ricas explotan a su vez a los pobres de las naciones ricas y a los

pobres de las naciones pobres, y además suelen ser socios de los ricos de las naciones pobres. Cuando se dice que los capitalistas y los obreros de los países desarrollados explotan a los capitalistas y a los obreros de los países atrasados se están constituyendo las relaciones de explotación al nivel del intercambio comercial de los dos países —el famoso “intercambio desigual”—, cuando en realidad las relaciones de explotación sólo pueden darse al nivel de la producción, entre los propietarios de los medios de producción por un lado, y los trabajadores por otro, entre el capital y el trabajo. El capitalista de un país avanzado explota al obrero de su propio

país y tal vez al obrero del país dependiente, pero no al capitalista del país dependiente, entre ambos existe solamente la competencia de una empresa capitalista fuerte y otra débil. La idea tercermundista de que la riqueza de los países centrales es el producto del saqueo de las colonias deriva de la antigua concepción de Proudhon que identifica al capitalismo con el “robo”, idea que ya fue rebatida por Marx, quien afirmaba que la riqueza no surge del robo sino del trabajo. La riqueza de Inglaterra es el producto del trabajo y la plusvalía extraída a la clase trabajadora inglesa. En tanto que España y Portugal no lograron enriquecerse a pesar de los

saqueos que cometieron en sus colonias.

En cuanto a los supuestos privilegios de la clase obrera de los países dominantes es una falacia sostener que se deben a la explotación de los países dependientes: en la época de apogeo del imperia lismo inglés la clase obrera inglesa vivía miserablemente tal como queda documentado por los textos de Marx y Engels y las novelas de Dickens. La clase obrera inglesa alcanzó, en cambio, su mayor nivel de vida en los años posteriores a la segunda posguerra, precisamente en el momento en que Inglaterra perdía todas sus colonias.

Cambio que se debió a las luchas sindicales y al ascenso del Partido

Laborista. La clase obrera sueca cuenta con uno de los niveles de vida más elevados del mundo, aunque pertenece a un país que jamás tuvo colonias ni explotó económicamente a otros.

Por otra parte, la alta tecnología y la eficiencia de los países desarrollados determinan que el trabajo de los obreros sea más productivo y que, por lo tanto, pueda extraerse una tasa elevada de plusvalía a pesar de pagar salarios más altos y del menor número de horas de trabajo; en los países atrasados, el capitalismo nacional por su menor desarrollo técnico necesita recurrir a la plusvalía absoluta, basado en salarios más bajos y más horas de trabajo. En las

empresas de capital internacional instaladas en países atrasados se dan las mismas condiciones que en los países avanzados. Si tomamos al pie de la letra la tesis tercermundista sobre la aristocracia obrera de los países desarrollados debemos concluir que también en los países dependientes hay una aristocracia obrera —la que trabaja para las empresas internacionales— y que, por lo tanto, ésta explotaría a los obreros de las empresas nacionales que cobran menores salarios y tienen peores condiciones de trabajo.

De todo esto podemos deducir que la única forma del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas en la actual

etapa del capitalismo es la internacionalización del capital, la única que permite las altas inversiones que demanda una tecnología compleja. Defender la pequeña empresa contra la gran empresa, el capital nacional contra el capital internacional es ir en contra de la evolución ineluctable del capitalismo de nuestros días, querer hacer girar hacia atrás la rueda de la historia. Entramos en la etapa postimperialista del capitalismo, la era de la integración mundial del capital, donde éste ya no se identifica con una nación ni aun con la más rica y poderosa del mundo³⁴⁵. No ya sólo en los países atrasados sino incluso en las grandes naciones, la

independencia económica es relativa; cuanto más desarrollada y compleja es la economía más depende de la economía mundial, que no es la simple suma de las economías nacionales sino una unidad superior y distinta que rige a aquéllas. La concentración e internacionalización del capital es otra de las predicciones históricas de Marx que la historia ha verificado.

En las décadas del '60 y del '70, el imperialismo encarnado en los Estados Unidos deja paso a las corporaciones multinacionales pero quienes no existen fronteras y que, como su propio nombre lo indica, no tienen patria, y desplaza los centros de producción de acuerdo

con sus intereses allí donde encuentran materia prima, mano de obra capacitada, bajos impuestos, regímenes políticos apropiados.

El centro, por lo tanto, no está ya en un determinado país sino en la propia empresa capitalista, cuyos intereses no están ni siquiera en su país de origen sino en cualquier parte, donde las ganancias sean mayores, dispersos por toda la tierra; al concentrarse y centralizarse el capital se ha descentrado desde el punto de vista geográfico.

La multinacional del automotor, Fiat, fue en su momento un ejemplo típico de las falacias del tercermundismo; estuvo

integrada por capital italiano —primer mundo—, capital ruso —segundo mundo— y capital libio —tercer mundo— .

La economía mundial constituye hoy la forma más alta del capitalismo, la única en condiciones de seguir desarrollando las fuerzas productivas. El capitalismo nacional autónomo, el “capitalismo en un solo país” es imposible y quienes lo intentan, aunque sea inconsecuentemente, quedan al margen de la historia girando en el vacío.

La “lucha antiimperialista”, la “liberación nacional”, tal como la plantean los tercermundistas es una utopía reaccionaria que pretende

vanamente volver al siglo XIX, a la era de los capitalismos nacionales.

XII

¿Una filosofía de la historia?

Hemos visto hasta ahora las concepciones del relativismo cultural referidas a los particularismos antiuniversalistas en el espacio, pero hay también un relativismo cultural en el tiempo, que es el llamado historicismo. Contra todo tipo de interpretación trascendentalista transhistórica,

transhumana, los historicistas oponen una concepción inmanentista: no hay nada más allá de la historia humana.

Los acontecimientos históricos son individuales, únicos e irrepetibles, y no puede, por lo tanto, hablarse de leyes históricas. Como todo está en constante cambio no hay, pues, verdad absoluta; cada momento histórico tiene su significado en sí mismo, y debe juzgarse de acuerdo con sus propios valores; todos los valores son, por ello, relativos a su tiempo y a su circunstancia histórica. Todo historicismo, es una forma de relativismo cultural. Croce y Dilthey son dos de los principales representantes del historicismo. Según

Croce:

“Historicismo (la ciencia de la historia) en la acepción científica del término es la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia. Correlativa a esta afirmación es la negación de la teoría que considera la realidad dividida en superhistoria e historia, en un mundo de ideas y de valores, y en un bajo mundo que los refleja, o los ha reflejado hasta aquí de modo fugaz e imperfecto, al que será conveniente imponerles de una vez, haciendo que a la historia imperfecta o a la historia sin más suceda una realidad racional y perfecta (...) El nervio de toda la polémica está en la demostración

de que las ideas y valores tomados como modelos y medida de la historia, no son ideas ni valores universales”.[346](#) Luego veremos cómo Croce aplica a la praxis política este relativismo de los valores.

Dilthey, por su parte, afirma: *“Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión, o un ideal, o un sistema filosófico, por lo tanto, la realidad de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas. Todo fluye en*

el proceso, nada permanece”.[347](#) “Sin duda ninguna, la relatividad corresponde a cada manifestación histórica pues es finita (...) La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado social y humano, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre”.[348](#) “Los sistemas filosóficos cambian lo mismo que las costumbres, las religiones, las constituciones. Se manifiestan, por lo tanto, como productos condicionados históricamente. Lo que se haya condicionado por circunstancias históricas resulta también relativo en

su valor”.[349](#)

Es curioso que la polémica sobre el historicismo se desatara también dentro de las distintas corrientes marxistas. Gramsci, por influencia de Croce, afirmaba: “El marxismo es un historicismo absoluto”. *“El inmanentismo hegeliano deviene historicismo, pero es historicismo absoluto sólo con la filosofía de la praxis, es historicismo absoluto o humanismo absoluto”*.[350](#)

Por el contrario, el desdichado Louis Althusser, miembro entonces del PC francés, se proponía provocar una “revolución teórica dentro del marxismo proclamando que el marxismo es un

antihistoricismo y un antihumanismo”. En su obra *Para leer: El capital*, 1968, el capítulo V se llamaba precisamente “*El marxismo no es historicismo*”, y en uno de sus párrafos decía: “*Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico no es un historicismo ni un humanismo (...) que en muchas circunstancias tanto el humanismo como el historicismo reposan sobre la misma problemática ideológica, y que teóricamente hablando, el marxismo es, en un mismo movimiento, y en virtud de la única ruptura que lo fundamenta, un antihumanismo, un antihistoricismo. Debería decir con todo rigor un a-*

humanismo y un ahistoricismo”.[351](#)

Lo contrario de un error no tiene por qué ser la verdad:

Gramsci confundía la dialéctica con el historicismo; Althusser la confundía con el positivismo.

El aspecto reivindicable del historicismo es su interpretación inmanente, su rechazo de todo ente providencialista o naturalista por encima de la historia, así como la afirmación del carácter dinámico y temporal de la realidad humana. El punto débil está en que al no reconocer ningún valor por encima de la historia tiende al fatalismo, a justificar y exaltar toda realidad por el solo hecho de serla.

Lo absoluto que se le quita a la razón se le otorga al momento histórico.

Toda condenación ética a una determinada realidad histórica estaría fuera de lugar pues ¿desde dónde hacerla si no hay nada fuera de ese mismo momento histórico? El realismo político, la realpolitik, es la consecuencia del historicismo, la justificación de lo dado por el mero hecho de haberse dado, el culto del éxito, una concepción pragmática de la verdad. El realismo político del historicismo implica conservadorismo; toda crítica a la sociedad establecida resulta sospechosa de utopía, todo programa o planificación de futuro, una

quimera. Conceptos como libertad, igualdad, justicia, progreso, humanidad, paz, son acusados de abstracciones vacías. El deber ser tiene que subordinarse al mero ser, el derecho al hecho; no hay otra verdad que la realidad, es el lema del historicismo.

Para Croce no se puede tomar posición entre la tesis y la antítesis de un momento histórico, porque la síntesis histórica supera e incluye a ambas instancias. No se puede condenar a César como a un tirano porque, desde el punto de vista historicista, no hizo sino cumplir el curso que las cosas le asignaban. Pero tampoco se lo puede exaltar, pues además de César está

Bruto, que constituía la corriente opuesta y también triunfa. Por lo tanto, el historiador debe ser neutral, no puede tomar posición. “La historia, entonces —decía Croce—, no sólo no puede discriminar los hechos en buenos y malos, ni las épocas en épocas progresivas y regresivas, sino que no comienza hasta que se han superado las condiciones de orden psicológico que hacían posible estas antítesis, se las ha sustituido por el acto del espíritu, que indaga la función cumplida en el desarrollo por el hecho o la época que antes se condenaba; o sea qué ha aportado ésta de propio a ese decurso y, por ello, qué ha producido; y en cuanto

todos los hechos y todas las épocas son a su modo productivos, no sólo ninguno de ellos es condenable a la luz de la historia, sino que todos son loables y venerables. La historia nunca es justiciera, sino que siempre es justificadora.”[352](#)

Los fascistas, en los tempranos años treinta, advirtieron en su revista teórica *Crítica fascista* que el relativismo de Croce lo llevaría, pasados veinte años, cuando viera el presente en perspectiva, a justificar históricamente el fascismo.[353](#) En efecto, coherente con su concepción historicista que prohíbe toda negatividad, Croce confesaba en 1943 que no podía escribir sobre el fascismo

debido a que lo odiaba demasiado y que “sin embargo, si decidiese realizar un trabajo de este tipo, o si pudiese resolverme a hacerlo, tengan la plena seguridad de que no describiré una situación completamente negra, completamente vergonzosa y errónea, debido a que la historia es la historia de lo que el hombre ha producido y nunca un catálogo de negatividad y de pesimismo inconducente, y me referiré al mal sólo como advertencia necesaria para la articulación del relato, y destacaré el bien que, en gran o en escasa medida caracterizó a esa época, y las buenas intenciones y los intentos y, además, rendiré abierta justicia a todos

aquellos que adhirieron al nuevo régimen movidos no por bajos afectos sino por sentimientos nobles y generosos, aunque no sometidos a la crítica necesaria como sucede en el caso de los espíritus inmaduros y jóvenes”.[354](#)

La positividad pura del historicismo crociano no autoriza la denuncia de los errores, la locura y la estupidez de los hombres y de los acontecimientos. Gramsci lo acusaba de “cinismo moral” y de “forma actual del maquiavelismo” (Carta del 9 de mayo de 1932). Hay que aclarar, no obstante, que Croce era liberal, justificaba al poder triunfante pero también a la oposición. La realidad

era, para Croce, plural. Todos, César y Bruto, tenían el mismo derecho a existir. Pero, consecuentemente, el historicismo debería tener una vocación autoritaria y, de hecho, para la mayoría de los historicistas, la realidad está encarnada tan sólo por el que detenta el poder, y a la oposición no le queda sino la parte de la irrealidad, del sueño, de la utopía destinada al fracaso. El realismo historicista engendra un determinado tipo político que Sartre describió a propósito de los colaboracionistas franceses en la época de la ocupación alemana en París. El colaboracionista es un historicista que se ignora. Según Sartre, confunde la necesidad de

someterse al hecho con la inclinación a aprobarlo moralmente. *“Aquellos que se han consagrado a una causa perdida — piensan los colaboracionistas— pueden muy bien aparecer como almas bellas: no son sino extraviados y atrasados en el siglo. Mueren dos veces puesto que se entierran con ellos los principios en nombre de los cuales han vivido. Los promotores del acontecimiento histórico, por el contrario, se trate de César o de Napoleón o de Ford, serán más bien denigrados en su tiempo en nombre de cierta ética; pero cincuenta años más tarde no se reconocerá sino su eficacia y se los juzgará en nombre de*

principios que ellos mismos han forjado.”[355](#)

El triunfo del nazismo era un hecho para los colaboracionistas en la Francia de 1940, y había, por tanto, que subordinarse a él; pero el giro histórico de 1944 les mostró que la realidad, por el contrario, era la derrota del nazismo. La realidad misma les mostró que no es posible tomar decisiones políticas basándose sólo en la “realidad” porque ésta es cambiante por naturaleza, puede convertir en utopía al más cínico de los realismos políticos, y hacer efectiva la aparentemente más fantástica de las utopías.

El historicista cree saber lo que será

el futuro como si poseyera la “máquina del tiempo” de la novela de H. G. Wells para viajar varios siglos por delante y después volver al actual. O como si viviera en el tiempo reversible de la Alicia de Lewis Carroll, donde la torta se reparte y luego se corta, la Reina Blanca sangra por una pinchadura antes del pinchazo, se recuerdan los hechos de la semana siguiente, y el juez condena antes de que se cometa el delito.

El historicista, como el colaboracionista de Sartre, juzga la época en que vive desde el punto de vista del futuro, vuelve sobre el presente para contemplarlo desde lejos, y ubicarlo en la historia cambiando de ese

modo el presente en pasado, pero el que está actuando no puede comprender la historia retrospectivamente, debe vivirla día a día. El historicista juzga los acontecimientos que se están desarrollando en el presente desde el punto de vista del futuro como si fuera un historiador que hace el balance de hechos ya definitivamente acabados. En el presente, el hombre emprende una acción sin saber lo que va a pasar; está obligado a tomar decisiones sin estar seguro de los resultados. Debe elegir entre diversas alternativas, entre hechos contrapuestos, sin saber de antemano cuál de ellos será el que finalmente triunfará, y aun después de haber

triunfado no se sabe si está destinado a perdurar o se trata de un éxito efímero. El historicista pretende acatar dócilmente un supuesto futuro inexorable, negando que ese futuro todavía no existe, que no será sino el producto de lo que hoy se haga, incluida la propia elección del historicista. Él cree elegir lo que es la realidad, ocultándose que su elección puede transformar en realidad lo que, por ahora, es apenas una posibilidad. Elige lo que va a triunfar, porque sólo el éxito justifica al acto, pero como no sabe lo que va a triunfar elige lo que triunfó momentáneamente, como si el presente estuviera destinado a prolongarse tal

cual es en el futuro, pero el presente no es nada más que un equilibrio inestable y el futuro es incierto.

Curiosamente se da una coincidencia entre el historicista y el antihistoricista. Para el antihistoricista lo absoluto y universal existe fuera de la historia, en la Naturaleza o en Dios; la historia es el reino de lo relativo. Para el historicista no hay absoluto ni universal por fuera de la historia, pero tampoco lo hay en la historia. Como para el antihistoricista, ésta es pura relatividad. El historicista tiene razón en afirmar a la realidad humana como constante cambio, como movimiento permanente, pero al subordinar las ideas éticas, filosóficas,

científicas, al cambio histórico, cae inevitablemente en el escepticismo relativista, niega todo valor universal y objetivo creando un conflicto aparentemente insoluble entre verdad e historicidad, entre génesis histórica y validez objetiva, poniendo en peligro a toda ciencia.

El fracaso del historicismo es que si todo se reduce a historia, ella no sería sino historia de sí misma; caemos en una regresión al infinito, porque la historia de la historia sería a la vez historia de la historia de la historia. La historia no puede fundamentarse a sí misma, debe ser historia de algo que no sea historia. Todo cambia, pero lo que cambia debe

ser cambio de algo que no cambia, pues de otra manera ni siquiera podría hablarse de cambio, habría sólo destrucción de algo, y creación de otra cosa a partir de cero, sin continuidad alguna ni punto de comparación entre ambos. La historia como discontinuidad pura sería un caos y nada podríamos entender de ella. La necesidad de algo permanente en el cambio es indispensable a la función del conocimiento. Para poder hablar de historia debe haber una combinación de continuidad y discontinuidad, de conservación y de renovación. Si todo es devenir, por lo menos debe existir una ley no sujeta a cambio que confirme

que todo es devenir. Los modos de existencia, del ser humano son históricos y temporales; por lo tanto cambiantes. Pero la estructura ontológica permanece idéntica, constante. Todo en el ser humano cambia, menos la característica de ser cambiante. Si no hubiera una identidad y continuidad del ser ni siquiera podría hablarse de que cambia, no podría definirse como hombre a seres tan diversos como el de la Grecia clásica o el actual. Tampoco se podría explicar la supervivencia de obras de arte o ideas filosóficas más allá de la situación histórica que les dio origen. El ser humano es histórico, porque es temporal y finito, pero para ser

histórico, tiene fundamentalmente que ser. La historia no puede fundamentarse a si misma; la ontología fundamenta a la historia.[356](#)

El concepto de universalidad es tan inevitable que el joven Sartre edificó su filosofía existencialista negando la naturaleza o esencia humana a la que contraponía una existencia contingente, sin poder dejar de retornar a la naturaleza humana llamándola condición humana.[357](#)

Las situaciones históricas varían, decía Sartre, pero lo que no varía es la necesidad del hombre de estar en el mundo, de trabajar, de estar en medio de los otros, de ser mortal. Los proyectos

pueden ser diversos pero ninguno puede permanecer extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear los límites de esa condición o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos; en consecuencia todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal, todo proyecto es comprensible para todo hombre y en ese sentido, afirmaba Sartre, puede decirse que hay una universalidad del hombre.

La unidad, la universalidad y el absoluto son recuperados en el corazón mismo de la historia si reconocemos que ésta es obra del ser humano, cuya estructura es la misma en todos los

tiempos y lugares. Al existir un sujeto que hace la historia, aunque a su vez sea hecho por ella, los cambios dejan de ser arbitrariedades o momentos destinados a desaparecer sin dejar huella, para transformarse en un desarrollo evolutivo que liga todos los momentos entre sí, como ya mostramos al referirnos a la idea de progreso. Lo absoluto deja de ser una sustancia suprahistórica, fija e inmutable, se realiza en la relatividad misma de la historia, se va haciendo por la acumulación de experiencias, por la continuidad de las fases históricas. La relatividad de los distintos momentos parciales y fragmentarios no lo es sino

respecto de un absoluto, que es el hacer del hombre.

Racionalidad de la historia

El concepto de unidad, universalidad, continuidad y desarrollo progresivo de la historia —que hemos intentado mostrar— sólo puede admitirse si existe una racionalidad histórica, si en la historia pueden encontrarse leyes similares a las de otras ciencias. Esta legalidad de la historia ha sido igualmente rechazada por corrientes tan opuestas como los

irracionalismos —desde los románticos a los existencialistas— y los positivistas lógicos.

Uno de los argumentos más comunes es que la ciencia es un sistema de nociones abstractas que sólo se ocupa de entidades generales y universales, en tanto que la historia sólo trata de lo individual, de lo singular, de lo único e irrepetible. Esto ya lo decía Schopenhauer —El mundo como voluntad y representación, 1836—, que tal vez fue el primero en atacar sistemáticamente la idea de una racionalidad histórica para sustituirla por una concepción irracionalista de la vida: *“Pero la historia no puede*

aspirar a codearse con las demás ciencias, ya que no puede reivindicar para sí las cualidades que distinguen a aquéllas. Carece, en efecto, del carácter fundamental de toda ciencia, a saber: la subordinación de los hechos conocidos, en lugar de la cual sólo puede ofrecernos la historia su coordinación. La historia, por lo tanto, carece de sistema, como lo hay en cualquiera de las ciencias. Es un saber, no una ciencia, pues nunca conoce lo particular por lo general, sino que a fortiori toma directamente el hecho individual y se arrastra, por decirlo así, por el suelo de la experiencia, mientras que las ciencias desarrollan

su vuelo por lo alto, en virtud de haber adquirido vastas nociones generales, que les sirven para dominar lo particular, y pueden, por lo menos, dentro de ciertos límites, abrazar de una ojeada la posibilidad de las cosas pertenecientes a su dominio, de manera que pueden contemplar con tranquilidad lo eventual y lo futuro. Las ciencias, como tales sistemas de nociones generales que son, tratan sólo de géneros, la historia trata siempre de cosas individuales, por lo que, de concederle carácter científico, sería una ciencia de individuos, lo que implica contradicciones, y por otra parte, todas las ciencias, sin excepción,

hablan de lo que existe siempre, mientras que la historia habla de lo que ha existido sólo una vez y no volverá a existir jamás”.[358](#)

El neokantiano, Heinrich Rickert — *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1904 — establece una diferencia entre las ciencias naturales que se ocupan de lo general, y las ciencias históricas que no quieren limitarse a confeccionar trajes hechos que le vengan bien a cualquiera sino que quieren exponer la realidad que es siempre individual, en su individualidad.

“El historiador que buscase leyes naturales de la historia, dejaría de ser historiador, es decir, dejaría de desear

la representación histórica de su objeto. En la medida en que ciencia histórica empírica y ciencia de leyes, se excluyen conceptualmente, es posible decir que el concepto de una ‘ley histórica’ contiene una contradictio in adjecto.”[359](#)

Otro neokantiano, Wilhelm Windelband —Preludios filosóficos, 1911—, admite que las ciencias naturales no pueden agotar con sus conceptos abstractos y generales toda la realidad y que deben dejar su lugar a la concepción de los fenómenos en su propia individualidad, es decir la historia.[360](#)

Pero la ciencia de la historia no sólo debió soportar los embates de la

filosofía idealista sino también de los neopositivistas cuya concepción nominalista radical, que prohíbe el uso mismo de todo concepto general, los llevó a extremar la singularidad del hecho histórico hasta sus últimas consecuencias. El neopositivista Otto Neurath —Foundations of the social sciences, 1944— niega el uso, en la historia, del concepto “guerra”; la guerra del Peloponeso es incomparable con la Primera Guerra Mundial, nada tienen en común, cada guerra es un hecho único e irrepetible. Lo más que se podría decir, según Neurath, es “Unos hombres mataron a otros hombres, destruyeron edificios”. Siguiendo esta

manera de razonar, no sólo no podemos hablar de guerra sino ni siquiera de una batalla singular, ya que ésta está constituida por infinidad de pequeñas acciones de todos y cada uno de los soldados, imposibles de captar globalmente. Toda batalla se disuelve en una polvareda de detalles imperceptibles. El protagonista de La cartuja de Parma participó de la batalla de Waterloo sin darse cuenta de lo que estaba pasando; sólo pudo advertirlo al leer las crónicas de los periódicos. Tanto el general que dirige el ejército como el historiador que describe la batalla deben necesariamente seleccionar los hechos más

significativos del caos de átomos individuales para lograr una síntesis abarcadora. Esa abstracción, esa esquematización, es la que nos permite elaborar el concepto de guerra, o el concepto de “revolución” para hechos tan distintos como pueden ser la Revolución Inglesa del siglo XVII o la Revolución Rusa.

Según el criterio nominalista no podríamos hablar de Renacimiento, ni siquiera podríamos hablar de escuelas ni de un pintor o de un arquitecto del Renacimiento, ya que éstos tienen obras muy diversas entre sí; apenas si podríamos hablar de un cuadro, y tal vez ni siquiera podríamos abarcarlo, y

deberíamos limitarnos a una de sus pinceladas.

Si dejamos los acontecimientos para referirnos a singularidades aun más extremas como son los propios individuos, lo más único e irrepetible que puede darse, las complicaciones no cesan. Si sólo estudiamos lo absolutamente individual de Hitler nos encontramos con una abstracción vacía, sin ningún interés histórico. Precisamente, lo que nos permite comprender a Hitler en toda su complejidad son conceptos generales tales como la nacionalidad, la clase social, la época, las ocupaciones, las influencias ideológicas. Si prescindimos

de todos estos conceptos generales, ¿qué es lo que nos queda?, ¿el color de los ojos? Ni aun eso, ya que la biología se basa en conceptos generales válidos para numerosos individuos.

Resulta lamentable que un epistemólogo como Karl Popper — Miseria del historicismo y La sociedad abierta y sus enemigos—, que está lejos de caer en los excesos del nominalismo que, más aún, es un crítico del positivismo, incurra también en el error de negar la posibilidad de leyes históricas universales: *“En efecto, desde nuestro ángulo no puede haber leyes históricas. La generalización pertenece simplemente a un tipo*

diferente de intereses que han de distinguirse netamente del interés por los hechos específicos y su explicación causal, que constituye la tarea de la historia”.[361](#)

Otro epistemólogo como Ernst Nagel —La estructura de la ciencia—, con muchos puntos en común con Popper, defiende en cambio, en contraposición con éste, la racionalidad de la historia y advierte que, aunque el historiador se ocupe de lo no repetible y lo único, debe hacer necesariamente selecciones y abstracciones de los sucesos concretos que estudia y sus afirmaciones de lo que es individual requieren el uso de nombres comunes o términos

generales.[362](#)

Del mismo modo suelen pensar los historiadores cuando reflexionan sobre su propia labor; uno de los más eminentes historiadores de nuestro siglo, Edward Hallet Carr, piensa que la generalización no es extraña a la historia; más aun, se nutre de generalizaciones, se ocupa de la relación entre lo único y lo general. El historiador, sostiene Carr, no puede disociarlos ni dar preferencia a lo uno contra lo otro como tampoco disociar el hecho de la interpretación.[363](#)

Pareciera ser que los negadores de la historia como ciencia se caracterizaran por sus escasas lecturas

de historia. Popper, por ejemplo, se lamenta de que “no hay historia de la humanidad” sino tan sólo “historia del poder político”.[364](#) Pero esto sólo es cierto con respecto a la historia tal como se escribía en otros tiempos, y ni siquiera toda era así. Después de Marx y de Weber la historia tiende, por el contrario, a mostrar las interrelaciones de la política, la economía, las ideas filosóficas y religiosas, el arte. La escuela francesa de los Annales, por ejemplo, hace historia social y económica y tiende a limitar lo más posible los nombres propios. Popper señala también que la historia concreta de la humanidad, si la hubiera, debería

ser no la historia de los Grandes Poderosos sino “la historia de todos los hombres” (...) “*la vida de los individuos olvidados, desconocidos*”, pero eso también se hace hoy, en la medida de lo posible, a través de las historias de la vida privada; lo hizo el precursor Gilberto Freyre y lo hacen ahora Philippe Aries y Georges Duby.

La oposición entre generalidad y singularidad, punto común a todos los autores contrarios a la racionalidad de la historia, es unilateral y parcial. Los enunciados más generales de las ciencias naturales, también se basan en hechos concretos. Hay ciencias naturales que se ocupan de lo particular: la

geología estudia la historia de la Tierra y no de cualquier planeta; la geografía estudia las características de determinadas regiones; la astronomía analiza las estrellas, que son siempre singulares. Los objetos físicos de que se ocupan las ciencias naturales son siempre únicos; las piedras que caen según la ley de la gravedad, no caen siempre de la misma manera, depende de la atmósfera, de la dirección e intensidad del viento, del terreno, de la composición química de la piedra, de la fuerza de la mano que la arroja, de una serie de datos, en fin, que es muy difícil reunir en su totalidad. Las leyes de las ciencias naturales sólo son válidas,

pues, en ciertas condiciones ideales y para casos puros, como no se dan jamás en la realidad. Esta imprecisión no invalida, no obstante, el carácter científico de las leyes de las ciencias naturales.

Mario Bunge —Causalidad, 1959—, otro de los epistemólogos que afirma la racionalidad de la historia, comienza por explicar que las leyes históricas consisten, en su mayoría, en tendencias generales y a largo plazo, que rigen para clases de objetos y no para casos específicos. Pero aclara que en ninguna ciencia puede hablarse de identidad completa, y las excepciones que tanto abundan en la historia no son

anticientíficas, sino sólo alternativas menos frecuentes en toda conexión de hechos.[365](#)

Desde que todo acontecimiento histórico es resultado de otro anterior, entre ambos se produce una relación de causa y efecto, y no puede por tanto dejar de haber leyes históricas que conecten las causas con los efectos. Si se admite la causalidad no puede dejar de reconocerse la consiguiente existencia de leyes, aun cuando éstas no sean deterministas sino tan sólo probabilísticas, y tampoco puedan aplicarse a todos los acontecimientos sin excepción, ya que junto a la necesidad interviene el azar.

El sentido de la historia

El concepto de racionalidad, unidad, universalidad, continuidad y desarrollo progresivo de la historia que hemos tratado de exponer a lo largo de esta obra lleva implícita una filosofía de la historia. A esta rama de la filosofía, en los últimos tiempos, le ha sido negado hasta el derecho a la existencia. El escepticismo antihistórico, consecuencia de la boga del estructuralismo, provocó

inevitablemente su total menosprecio. Las modas filosóficas son muy poderosas pero efímeras. En los tiempos en que el Círculo de Viena dominaba los ámbitos intelectuales, toda filosofía era rechazada. Hoy, el positivismo lógico ha pasado, y la filosofía ha seguido andando. Aunque no puede arriesgarse ya a formular teorías sin conocer los resultados de la ciencia, la filosofía no fue suplantada por ésta, como pretendían los positivistas, porque se plantean problemas a los que la ciencia no puede por ahora responder y ni siquiera se formula. En tanto no neguemos la necesidad de la filosofía, tampoco podemos negar la necesidad de la

filosofía de la historia, ya que el sujeto de la filosofía es el ser humano, y éste es un ser esencialmente histórico.

Al ataque generalizado contra la filosofía de la historia se suman también ciertos neomarxistas de corte estructuralista y postestructuralista, quienes contraponen al marxismo hegeliano identificado como una filosofía de la historia, lastre de las influencias juveniles de Marx, el Marx maduro que, según ellos, habría rechazado explícitamente la confusión de su teoría científica por una filosofía de la historia. Para probarlo se basan en dos frasecitas aisladas de una carta circunstancial. Refiriéndose Marx a un

comentarista ruso de sus obras señalaba:
“A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hayan sometido fatalmente todos los pueblos, cualesquiera sean las circunstancias históricas que en ellas concurren”.

Añadía luego que, estudiando por separado los procesos históricos y comparándolos luego entre sí se conseguía explicar estos fenómenos, lo que no se lograría *“con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho*

de ser una teoría suprahistórica". [366](#)

Ante todo debe aclararse que ya el Marx joven, tan desdeñado por Althusser y sus continuadores, criticó explícitamente cierta concepción de la filosofía de la historia, aquella que recurría a una entidad trascendental y trasindividual llamada Historia con mayúscula, y que se identificaría con la Providencia, el Destino, el Espíritu Universal o Dios. “La historia no hace nada (...) no es por cierto la ‘historia’ la que se sirve del hombre como medio para realizar sus fines propios como si fuera un personaje particular. La historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus propios fines.” (Sagrada

Familia, 1845)[367](#). “...es así como la historia se quiere asignar fines particulares y deviene ‘una persona’ al lado de otras personas” (Ideología Alemana, 1845 - 46)[368](#). “Providencia, destino providencial, he ahí las grandes palabras utilizadas en la actualidad para explicar el desarrollo histórico, en realidad no significan nada. Son, a lo sumo, una forma declamato —ria, una manera cualquiera de parafrasear los hechos”. (Misericordia de la Filosofía, 1846 - 47)[369](#).

Pero precisamente este Marx, crítico de cierta filosofía de la historia, es el que más lejos está de lo que Althusser llama “la ciencia de la historia”, la

ciencia nueva supuestamente fundada por Marx.

Según Althusser, en contraposición excluyente con Marx, la actividad de los hombres persiguiendo sus propios fines no hace la historia; los verdaderos sujetos de la historia, si es que puede llamárselos así, no son “individuos concretos”, “*hombres reales*” sino las relaciones de producción irreductibles a toda relación intersubjetiva, interhumana, antropológica. Los hombres, según Althusser, no hacen sino cumplir ciertas funciones determinadas en las estructuras; son sólo soportes de las relaciones implicadas en la estructura y su individualidad no es más

que un efecto determinado por la estructura.[370](#) Bajo un lenguaje sofisticado se oculta la vieja deformación positivista de los Plejanov y los Kautsky que transformaban la dialéctica de Marx en un determinismo económico.

Una marxista heterodoxa, Agnes Heller, Teoría de la historia, 1982,[371](#) desde una perspectiva nada afín al antihumanismo estructuralista, cree encontrar una solución alternativa a la filosofía de la historia, en lo que ella llama “teoría de la historia”. Se trata de una cuestión, en última instancia terminológica, pues no queda muy claro cuáles son las diferencias entre teoría de

la historia y filosofía de la historia. Si, según parece, la filosofía de la historia, a la que Heller se opone, es la del tipo trascendentalista, determinista y absoluta, habría que aclarar que ésta no es la única, y que hay otras que se parecen mucho a lo que Heller llama teoría de la historia. Finalmente, la propia Heller termina por reconocer que la teoría de la historia trata de responder a las preguntas sobre el sentido de la existencia histórica, que es la misma cuestión planteada y resuelta de diferentes maneras por la filosofía de la historia, y que por ello no se la puede abandonar completamente.

No es posible liberarse de hacer

filosofía de la historia, como no es posible prescindir de hacer filosofía en general, y aquellos que niegan la filosofía de la historia también están haciendo una filosofía de la historia. La filosofía de la historia de los que la niegan afirma que en la historia no hay necesidad, no hay causalidad, no hay constantes, no hay leyes; todo es contingente y fortuito. Pero si en la historia todo es casualidad, ésta se convierte en una forma de causalidad.

El azar se transforma en una ley tan rígida como el más cerrado de los determinismos. Se trata al fin de una filosofía de la historia irracionalista a la manera de Schopenhauer.

Si no hay garantía exterior del sentido de la historia, surge el dilema ¿por qué pretender darle un sentido a los actos de los hombres?

¿por qué no pensar que actúan arbitraria, caprichosamente, o buscando egoístamente tan sólo sus propios beneficios? En fin, ¿por qué un sentido y no más bien nada? Pero es precisamente la vida individual del hombre la que rebate, en cierto modo, ese escepticismo, ese nihilismo.

La filosofía de la historia es ineludible, como lo prueba no ya el filósofo sino el hombre común quien se formula constantemente preguntas que constituyen aunque sólo sea una filosofía

de la historia vulgar e inconsciente. Cuando al actuar el hombre se pregunta si lo que hace, pequeñas o grandes empresas, está destinado a dar resultado o no sirve para nada, si el porvenir será mejor o peor, o se plantea que las cosas deberían ser de otro modo que como son, está haciendo filosofía de la historia sin saberlo, del mismo modo que el burgués gentilhomme de Moliere hablaba en prosa sin darse cuenta. El mero hecho de formularse estas preguntas muestra una expectativa de que la historia tenga un sentido, que no sea puro fortuitismo. Existe una creencia espontánea de que vivimos en un mundo regido por leyes; de otra manera nadie

planearía ni lo que va a hacer al minuto siguiente. El hombre cree que si hace ciertas cosas ocurrirán probablemente otras, es decir, cree en la causalidad aun sin conocer su nombre. No saldría a la calle sin comenzar por creer que existe la calle, y sin creer que, probablemente, si cumple con ciertas reglas del tránsito no sufrirá ningún accidente, aunque no ignora que el azar puede, a pesar de todas las precauciones, provocar un accidente. Cree espontáneamente que el mundo es un cosmos y no un caos; de otra manera toda actividad sería imposible o inútil.

Desde el momento en que, salvo raras excepciones, los hombres de todas

las épocas, de todas las culturas, de todas las clases han coincidido en mejorar y prolongar su vida, en luchar contra todo lo que los amenaza y en tratar de aliviar los sufrimientos, puede hablarse de un predominio del ser sobre la nada, de la afirmación sobre la negación, de la creencia en el sentido de la existencia sobre el absurdo. La mera preservación de la vida en que se obstinan los hombres, es una prueba empírica a favor del sentido de la vida y en contra de las concepciones pesimistas.

El hombre parece no poder vivir sin dar un significado a su vida, y sin un sentido de la historia de la humanidad

tampoco puede tener sentido la vida del hombre individual. No es el sentido de la historia lo que hace que el hombre encuentre un sentido a su vida sino que la búsqueda de ese sentido es lo que hace surgir el sentido de la historia. El hombre que niega el sentido, debe ir en contra de sus propias inclinaciones ya que espontáneamente trata de comprender lo que pasa, vive haciendo planes, preocupado por lo que va a pasar, siente aversión por el acaso. La actitud negativista nihilista es, en cambio, más difícil de sostener; se incurre en graves contradicciones.

No se puede seguir viviendo, haciendo cosas, y al mismo tiempo

sostener que todo carece de sentido; lo más coherente sería el silencio, la inmovilidad. Un ejemplo significativo es el de Schopenhauer, maestro del pesimismo sistemático y a la vez, en su vida personal, un hedonista que gozó de los placeres de la vida.

La contradicción de las filosofías y literaturas del absurdo es escribir libros —como Camus o Beckett— para mostrar que el mundo es un absurdo. Kafka quiso ser más consecuente al ordenar quemar sus libros, aunque íntimamente no deseara que sus órdenes fueran cumplidas. La literatura del absurdo parece probar más bien lo contrario de lo que se propone.

Se puede alegar que algunos actos aislados —crear una obra de arte, luchar contra una injusticia— pueden tener sentido, aunque la historia en su totalidad no lo tenga. Esto no es coherente, la racionalidad del hecho aislado sólo puede encontrar fundamento en la racionalidad del todo. ¿Cómo se puede luchar contra una injusticia si no se cree en la justicia como un valor universal y objetivo? En cambio, sí es coherente afirmar la irracionalidad de un acto aislado sin negar por ello la racionalidad del conjunto: quienes luchaban contra el fascismo creían en una concepción racional de la historia; no obstante reconocían la irracionalidad

de acontecimientos como el fascismo. Tiene, pues, mayor coherencia, la afirmación del sentido de la historia que su negación; esto no implica, no obstante, que ese sentido esté garantizado, sea absolutamente evidente, demostrable, evaluable, carente de toda problematicidad, y no deje lugar a dudas.

Porque la historia comprende el mundo en su totalidad, la generalidad de los hombres, resulta imposible de abarcar desde dentro, desde la conciencia humana que es sólo una parte del todo. La duda, la desconfianza, la sospecha, tienen también su razón de ser. De ahí surge la tendencia a buscar el

sentido de la historia fuera de ella misma. No es casual que las primeras filosofías de la historia hayan sido de carácter religioso —San Agustín y Bossuet—, en estos casos, el sentido estaba asegurado por Dios. Los adversarios de la filosofía de la historia la acusan de ser una teología laicizada, de reemplazar a Dios por la Historia, de convertir a la Historia en un sujeto suprahistórico, sobrenatural, sobrehumano, como un Destino o un Fatum, cuyos designios deberían cumplirse inexorablemente, y que excluirían, por lo tanto, la libertad humana. Pero una concepción racionalista de la causalidad histórica

supone que los acontecimientos están relacionados entre sí, y no a un poder exterior a los mismos.

Al contrario del fatalismo, cuyos designios se cumplen cualesquiera sean las circunstancias, la causalidad sólo provoca determinados efectos si se cumplen determinadas condiciones. Los acontecimientos no están predestinados, un cambio de condiciones provoca un cambio en los resultados. Siempre puede aparecer una causa distinta que interfiera con la anterior y provoque una modificación del rumbo. El entrecruzamiento de las causas es contingente. A diferencia de la fatalidad, la causalidad no excluye la acción

recíproca; el efecto actúa a su vez sobre la causa, modificándola. Por lo tanto, sólo los sucesos pasados son necesarios; el futuro es siempre contingente. La libertad humana y el azar hacen imposible toda predicción absoluta.

En cuanto al papel del azar hay algunas aclaraciones que hacer.

A partir de la revolución científica que constituyó la física cuántica y el principio de incertidumbre de Heisenberg, se puso de moda entre los filósofos de la historia considerar que la física moderna mostraba la inexistencia de causalidad histórica, negaba las leyes históricas y afirmaba el libre albedrío

del hombre. Aquí hay un doble error: en primer término no todos los físicos afirman una indeterminación esencial sino tan sólo una limitación en el conocimiento de las causas. Ni Einstein ni Planck abjuraron de la causalidad. El puro azar es indemostrable porque siempre pueden aparecer nuevos factores desconocidos que prueben la causalidad. El azar es, pues, relativo al conocimiento.

Pero además resulta una extrapolación pretender aplicar el indeterminismo físico —que se refiere exclusivamente a objetos subatómicos— al plano de los objetos macroscópicos. La misma física cuántica reconoce que

sólo se da la incerteza en el comportamiento de las partículas individuales, pero no en las masas de partículas, en el mundo macroscópico. Pretender deducir de la incertidumbre de las partículas inframicroscópicas la libertad del hombre en la sociedad y en la historia, no deja de ser una falacia.

Queda todavía por discernir el significado del papel del azar en la historia. Cuando no lo convertimos en un absoluto, no encierra irracionalidad ni absurdo. El azar en un mundo racional tiene también sus leyes. El dado, ejemplo típico de azar, requiere condiciones objetivas: un lugar firme donde caer, peso suficiente, densidad

del aire, una mano que lo arroje. Además tampoco el resultado es totalmente azaroso; sólo puede salir una de las seis caras, no hay ninguna posibilidad de que salga el número trece ni la dama de pique, porque éstos no están inscriptos en el dado, nada insólito puede esperarse. Aun el resultado es estadísticamente previsible: en una cantidad determinada de veces saldrá cada una de las caras del dado.

Del mismo modo, las posibilidades de la historia son variadas pero no infinitas, lo cual origina el temor y al mismo tiempo la esperanza frente al futuro.

La historia es una combinación de

estos tres elementos: causalidad, azar y libertad humana. Tanto en un mundo donde rigiera la necesidad pura como en un mundo donde rigiera el puro azar, el hombre sería un juguete pasivo de fuerzas extrañas. Si la historia se rigiera por la pura necesidad lo mismo daría que el hombre hiciera una cosa u otra, o aun no hiciera nada. La historia se las arreglaría, de cualquier modo, para seguir su marcha inexorable. Los hombres serían actores que recitarían un texto ajeno y no autores de su propio texto. En un mundo donde todo fuera azar el hombre sería sorprendido en las circunstancias más insólitas e imprevisibles en las cuales no sabría

qué hacer. El caos de sucesos fortuitos es tan opresivo como el Destino; ambos son inexorables porque no están sujetos a condiciones. Sólo en un mundo donde hay azar y también causalidad, el hombre puede ser libre, puede elegir entre alternativas.

El conocimiento de las leyes puede permitirle evitar los resultados no deseados, y hasta modificar el curso de aquéllas.

La realización de la justicia, de la libertad, el ascenso a una mayor racionalidad, no son leyes históricas inexorables, sino tan sólo decisiones libres de los hombres; pero sí existen leyes históricas que le señalan las

condiciones objetivas y la forma en que estas aspiraciones humanas pueden realizarse.

Si el sentido de la historia estuviera inscripto en alguna parte, en el cielo Platónico de las Ideas, en Dios, la Providencia, el Espíritu, la Naturaleza, la Sociedad o la propia Historia, y sólo hiciera falta explicitarlo, debería hablarse de una sabiduría definitiva, eterna e inmutable de la historia, pero no de una filosofía de la historia, ya que filosofía, por definición, no significa saber sino sólo tendencia al mismo. La historia sería entonces clara y sin misterio, no se plantearían problemas ni habría enigmas para resolver, pero

entonces tanto la actividad como el pensamiento humano estarían de más. Tampoco tendría justificación una sociedad democrática, ya que ésta implica precisamente que nadie tiene la garantía de poseer la verdad y, por lo tanto, debe permitirse la discusión y el disenso. Si la verdad absoluta pudiera ser conocida solo habría lugar para un sistema totalitario que la expresara y transmitiera.

Si desde el fondo del tiempo el mundo estuviera predeterminado, ajustado desde el principio a un plan previo que debiera cumplirse, a leyes inmutables que habría que obedecer, no tendría ningún sentido para el hombre

que sentiría ese mundo como ajeno y aun opresivo. Pero al no haber nada exterior a los hombres que garantice el sentido del mundo, son los hombres mismos los encargados de dárselo. “*Quien mira racionalmente al mundo, lo verá racionalmente, ambas cosas se determinan mutuamente*”,[372](#) decía Hegel. El sentido de la historia reside precisamente en no tenerlo desde el principio; sólo así el conocimiento, la acción, el trabajo, la lucha de los hombres adquiere un significado.

FIN

Notas

¹ Gordon Childe: Teoría de la historia, Buenos Aires, Ed. Pléyade, 1986. <<

² Stobäus: Florilegium, 40, 9, citado por Alfred Stern: Filosofía de la historia y valores, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

<<

philosophiques, París, Alfred Costes Editeur, 1947, tomo VII, pág. 177. Ibidem, 180, ibidem, 218, ibidem, 219. Marx: y Engels: “Manifiesto Comunista” en Biografía del Manifiesto Comunista, México, Editorial México, 1949, pág. 76. “Carta de Marx a Annekov”, 28 de diciembre de 1846, en Marx-Engels: Correspondencia, Buenos Aires, Problemas, 1947, pág. 22. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, tomo 2, pág. 33. [<<](#)

⁴ Immanuel Kant: Filosofía de la historia, Buenos Aires, Nova, 1958, pág. 39 y sigs. <<

⁵ G. W. F. Hegel: Principios de la filosofía del derecho, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, pág. 382, párrafos 340 y 341. <<

⁶ J. G. Herder: Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, Buenos Aires, Nova, 1950, págs. 51, 54 y 55. <<

⁷ Alfred Rosenberg: El mito del siglo XX, Buenos Aires, Ediciones Odal, 1976, pág. 387. <<

8 Immanuel Kant: “Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita” y “Sobre el libro ‘Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad’ de J. G. Herder” en Filosofía de la historia, edición citada, págs. 39 y 85. [<<](#)

⁹ Oswald Spengler: La decadencia de Occidente, Madrid, Espasa Calpe, 1958, págs. 40 y 41. <<

¹⁰ Max Scheller: Sociología del saber, Buenos Aires, Siglo XX, 1973, págs, 185 y 187. <<

¹¹ Arnold Toynbee: A study of history, Londres, 1960, pág. 36. [<<](#)

¹² Michel Foucault: Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1968, págs. 89, 300, 330, 335, 375, 313. <<

¹³ *Louis Althusser: Para una crítica de la práctica teórica, México, Siglo XXI, 1974, pág. 37.* [<<](#)

¹⁴ Oswald Spengler: La decadencia de Occidente, edición citada, págs. 73, 84. [<<](#)

¹⁵ José Ortega y Gasset: “Temas de viaje”, 1922, El espectador IV, 1925 recopilado en Obras completas, tomo 2, Madrid, Revista de Occidente, 1946, pág. 372. <<

¹⁶ Víctor Raúl Haya de la Torre: Espacio-tiempo histórico, Lima, 1948, pág. 13. “Toynbee frente a los panoramas de la historia”, Cuadernos Americanos, noviembre —diciembre 1951, marzo-abril 1953, mayo-junio 1953, enero-febrero 1954. “Sobre la revolución intelectual de nuestro siglo”, Cuadernos Americanos, enero-febrero 1960. <<

¹⁷ Citado por Georg Lukács: Asalto a la razón, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, pág. 574. <<

¹⁸ H. R. Trevor-Roper: “Prefacio a Adolfo Hitler”, Conversaciones sobre la guerra y la paz, recogidas por Martin Bormann. Barcelona, Caralt, 1954. <<

19 Claude Lévi-Strauss: Race et
histoire, Paris, 1967. <<

20 Citado por Adam Schaff:

Introducción a la semántica, México,
Fondo de Cultura Económica, 1966. <<

21 Véase Guy Sorman: Los verdaderos pensadores del siglo XX, Buenos Aires, Atlántida, 1988, pág. 49.

<<

²² Arnold Hauser: Sociología del arte, tomo 4, Madrid, Guadarrama, 1977. <<

²³ Thomas Mann: El artista y su sociedad, Madrid, Guadarrama, 1975, pág, 143. <<

24 Ernst Gombrich: “Contra el relativismo cultural”, La ciudad futura, N os 8/9, diciembre de 1987, Pág. 28. <<

25 Roger Caillois: “Ilusiones a Rebour”, La nouvelle Nouvelle Revue Française, diciembre de 1959, pág. 14.

<<

26 Claude Lévi-Strauss: Tristes tropiques, París, Plon, 1955, pág. 27. <<

²⁷ Lewis Morgan: La sociedad primitiva, Buenos Aires, Lautaro, 1946, pág. 15. <<

²⁸ José Ortega y Gasset: “Las ideas de Leon Frobenius y Las Atlántidas”, en Obras Completas, tomo III, Madrid, Revista de Occidente, págs. 245 y 283.

<<

29 Ruth Benedict: El hombre y la cultura, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971. <<

³⁰ *Marvin Harris: El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura, México, Siglo XXI, 1979.* <<

³¹ Tulio Halperin Donghi: “Crisis de la historiografía y crisis de la cultura”, *Imago Mundi*, Nos 11 - 12, marzo-junio de 1956, pág. 108. <<

32 Claude Lévi-Strauss: Tristes tropiques, edición citada, págs. 416, 446, 417. <<

Lévi-Strauss: Antropologie
estructurale, París, Plon, 1958. <<

34 Lévi-Strauss: Race et histoire,
edición citada, pág. 77. [<<](#)

35 Pierre Andre Taguieff. “Le néoracisme diferencialiste”, Langage et société, N° 34, diciembre 1985. <<

³⁶ Citado en Alain Finkielkraut: La
defaite de la pensée, París, Gallimard,
1987, pág. 101. <<

³⁷ Maurice Godelier: Racionalidad e irracionalidad en economía, México, Siglo XXI, 1967, págs. 76 y sig. <<

38 Véase Alvin Goudner: La crisis de la sociología occidental, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pág. 122. <<

³⁹ Herder: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, edición citada, págs. 59 y 57 respectivamente. <<

40 Miguel de Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1941, pág. 249. <<

⁴¹ Maurice Maschino y Fadela M. Rabert: Algérie, quand les derviches cachent le désert, Les Temps Modernes, N° 28, novembre de 1973. <<

42 Franz Fanon: Sociología de la liberación, Buenos Aires, Ediciones Presente, 1969, pág. 19. <<

⁴³ Eric Conan: “El laicismo en las escuelas provoca un nuevo conflicto religioso”, L’Express, reproducido por La Nación, 28 de noviembre de 1989, pág. 9. <<

44 Véase “Treinte millions de mutilés”. Selección semanal de Le Monde, 1° al 17 de marzo de 1979. “La Phobie du plaisir féminin”, Selección de Le Monde del 8 al 14 de marzo de 1979. Reproducidos por Persona, Buenos Aires, N° 9, octubre-noviembre-diciembre 1981, “La fobia del placer femenino”, pág. 8. <<

Simone de Beauvoir: La Vieillesse, París, Gallimard, 1970, pág. 54. <<

46 Claude Lévi-Strauss: Mirando a lo lejos, Buenos Aires, Emecé, 1986. <<

⁴⁷ Agnes Heller y Ferenc Feher:
Anatomía de la izquierda occidental,
Barcelona, Península, 1985. <<

⁴⁸ Citado por Kostas Papaioannou:

De Marx et du marxisme, París,
Gallimard, 1983, pág. 544. <<

49 Jean-Paul Sartre: Situations V,
París, Gallimard, 1964. <<

50 Robert Paul Wolff: Barrington Moore y Herbert Marcuse: Crítica de la tolerancia pura, Madrid, Editorial Nacional, 1969. <<

⁵¹ Max Weber: Escritos políticos, tomo II, México, Folios, 1982. <<

⁵² *José Antonio Maravall: Antiguos y modernos. La idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.* <<

53 Para la vinculación del tiempo con la burguesía véase Lewis Mumford: Técnica y civilización, Buenos Aires, Emecé, 1945, tomo I, pág. 46 y sigs. <<

⁵⁴ Robert J. Turgot: Discurso sobre la historia universal, incluido en Oeuvres, edición de 1844, volumen II, pág. 598, citado por Maravall, obra citada. <<

⁵⁵ Carta de Marx a Engels del 19 de diciembre de 1860. Carta a Lasalle del 16 de enero de 1861. Carta a Engels del 7 de diciembre de 1867, en K. Marx — F. Engels: *Correspondance. Oeuvres completes de KarlMarx, París, Alfred Costes Editeur, 1932*. Karl Marx: *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, libro I, capítulo XII, pág. 246. <<

⁵⁶ *J. G. Herder: Filosofía de la historia para la educación de la humanida, edición citada, pág. 60.* <<

⁵⁷ *Arthur Schopenhauer: El mundo como voluntad y representación, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942, págs. 179 y 838.* <<

58 Friederich Nietzsche: Obras completas, IX, Buenos Aires, Aguilar, 1951, pág. 75.<<

59 Friederich Nietzsche: Obras completas, X, edición citada, pág. 298.

<<

⁶⁰ *Heinrich Rickert: Introducción a los problemas de la filosofía de la historia, Buenos Aires, Nova, 1961, pág. 112.*[<<](#)

⁶¹ *Encyclopaedia of the social sciences, volumen XII, pág. 499, citado por I. S. Kon: El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico, Buenos Aires, Platina, 1962, pág. 332.*

<<

⁶² *Transactions of the Third World Congress of Sociology, vol. I, Amsterdam, 1956, págs. 2 y 5, citado por I. S. Kon, obra citada, pág. 332.* <<

63 Martin Heidegger: Sendas
perdidas, Buenos Aires, Losada, 1960,
pág. 69. <<

Anthropologie structurale, París, Plon,
1958, pág. 369. <<

Claude Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 376. [<<](#)

⁶⁶ Claude Lévi-Strauss: Mitológicas, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pág. 394. <<

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss: Race et histoire, París, 1967, pág. 32. <<

Claude Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, edición citada, págs. 339/340. <<

69 Massimo Terni: Conversaciones con Jacques Le Goff, “La ciudad futura” N° 5, junio de 1987, pág. 16. <<

⁷⁰ Michel Foucault: Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, pág. 8. <<

71 Robin George Collingwood:

Ensayos sobre la filosofía de la historia,
Barcelona, Barral Editores, 1970, pág.
127. <<

⁷² Arnold Schonberg: El estilo y la idea, Madrid, Taurus, 1963, pág. 268. <<

⁷³ Karl Marx y Friedrich Engels:

Idéologie allemande,

Ouvres philosophiques, edición citada,

tomo IV, pág. 161 y ss. [<<](#)

⁷⁴ Carta de Marx a Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en Carlos Marx y Friedrich Engels: Correspondencia, Buenos Aires, Problemas, 1947, pág. 21. <<

⁷⁵ Miguel de Cervantes Saavedra: El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1940, pág. 60 y sigs. <<

⁷⁶ Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 1952, y Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957. <<

⁷⁷ Ernest Cassirer: Filosofía de las formas simbólicas, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, Volumen 2. <<

⁷⁸ Carlos Marx: El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Buenos Aires, Problemas, 1942, pág. 13. <<

⁷⁹ Alfred Rosenberg: El mito del siglo XX, Buenos Aires, Ediciones Odal, 1976. <<

⁸⁰ Albert Beguin: El alma romántica y el sueño, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. <<

81 Astrada es, tal vez, un caso único en la filosofía de un marxista hegeliano, dialéctico y revolucionario que cree, al mismo tiempo, en el retorno a los orígenes, en los mitos fundacionales. <<

82 *Martin Heidegger: Reportaje póstumo sobre su rectorado de 1933, La política y la técnica, Buenos Aires, Rescate, 1984, pág. 35.* <<

⁸³ Carlos Astrada: El mito gaucho, Buenos Aires, Ediciones Cruz del Sur, 1964, págs. 69 y 100. <<

84 Claude Lévi-Strauss: Tristes

Tropiques, Paris, Plon, 1955. <<

Claude Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1964. <<

86 T. W. Adorno: Terminología
filosófica I, Madrid, Taurus, 1976, pág.
113. <<

⁸⁷ Miguel de Montaigne: Ensayos, París, Garnier, 1938, tomo I, pág. 160.

<<

⁸⁸ Lewis Mumford: La condición del hombre, Buenos Aires, Ocese, 1948, pág. 397. [<<](#)

89 Véase Friedrich Meinecke: El historicismo y su génesis, México, Fondo de Cultura Económica, 1943. <<

Claude Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultn Económica, pág. 30. <<

Anthropologie Structurale, París, Plon,
1958, pág. 401. <<

⁹² Temas candentes de hoy, Emecé,
Buenos Aires, 1975, pág. 254. <<

93 *Véase Marvin Harris: El desarrollo de la teoría antropológica, Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, Siglo XXI, 1985.*[<<](#)

⁹⁴ Margaret Mead: Adolescencia y cultura en Samoa, Buenos Aires, Paidós, 1974. <<

95 Jorge Luis Borges: Textos
cautivos. Buenos Aires, Tusquets, 1976,
pág. 80. [<<](#)

⁹⁶ Lucien Lévy-Bruhl: *Primitives and the Supernatural*, New York, 1936, pág. 22. Citado por Edward McNal Burns, *Civilizaciones de Occidente*, Siglo XX, Buenos Aires, tomo I, pág. 25. <<

97 Mircea Eliade: Memórias I,
Barcelona, Taurus, 1982. <<

⁹⁸ Jacobo Burckhardt: La cultura del Renacimiento en Italia, Buenos Aires, Losada, 1942, pág. 310. <<

⁹⁹ Bernard Berenson: Los pintores italianos del Renacimiento, Barcelona, Argos, 1954, pág. 34. <<

¹⁰⁰ León Tolstoi: La guerra y la paz,
Barcelona, José Janés, 1952, tomo 2,
pág. 986. <<

¹⁰¹ Véase Georg Steiner: Tolstoi o Dostoieuski, México, Era, 1968. <<

¹⁰² Hans Hinterhauser: Fin de siglo.

Figuras y mitos, Madrid, Taurus, 1980.



¹⁰³ Eduardo Mallea: El sayal y la púrpura, Buenos Aires, Losada, 1947, pág. 197. <<

¹⁰⁴ Juan José Hernández Arregui:

¿Qué es el ser nacional?, Buenos Aires,
Hachea, 1963, pág. 183. <<

Oswald Spengler: Años decisivos, Madrid, Espasa Calpe, 1936.



¹⁰⁶ Reproducido en Gottfried Benn:

Double vie, París, Minuit, 1954. <<

107 Hermann Hesse: Narciso y

Goldmundo, Buenos Aires,

Sudamericana, pág. 248. <<

108 Reproducido en la revista

Mutantia N° 3, noviembre-diciembre de
1988, pág, 15. <<

109 David H. Lawrence: Fenix,

Buenos Aires, Santiago Rueda, 1948,

página 214.<<

¹¹⁰ Sigfried Kracauer: De Caligari a Hitler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pág. 132. <<

¹¹¹ Blas Matamoro: “Ernst Junger o la travesía de Europa”, Cuadernos Hispanoamericanos, N° 487, enero de 1991. <<

¹¹² Jean-Pierre Faye: Los lenguajes totalitarios, Madrid, Taurus, 1974, pág. 493. [<<](#)

¹¹³ *Georg Mosse: La cultura nazi.*

La vida intelectual, cultural y social en el Tercer Reich, Barcelona, Grijalbo, 1973, pág. 164. <<

¹¹⁴ Eugen Kogon: Sociología de los campos de concentración, Madrid, Taurus, 1965, pág. 43. <<

¹¹⁵ Adolf Hitler: Conversaciones

sobre la guerra y la paz, 1942 - 1944,

reunidas por orden de Martin Bormann,

Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1954,

pág, 229. <<

116 Citado por T. W. Adorno:

Terminología filosófica, edición citada,
página 115. <<

¹¹⁷ *bis* Citado por Zvev Sternhall: Le droite revolutionnaire. Les origines du fascisme, 1885 - 1914, París, Seuil, 1978.<<

¹¹⁸ Carl Schmitt: El concepto de lo político, Buenos Aires, Folios, 1984. <<

¹¹⁹ J. H. Eliot, Roland Mousnier, Marx Raeff, J. W. Smitt y Lawrence Stone: Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna, Madrid, Alianza, 1975, pág. 213.<<

120 Eric J. Hobsbawn: Rebeldes primitivos, Barcelona, Ariel, 1968. <<

Roberto Carri: Isidoro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. <<

Juan Carlos Torres: “Los crímenes de Tata Dios, el mesías gaucho” Todo es Historia, N° 4, agosto de 1957, pág. 40. Hugo Nario: Tata Dios, el último montonero, Buenos Aires, Plus Ultra, 1976. <<

¹²³ Jean Meyer: La christiade, París, Payot, 1975. María Isaura Pereyra de Queiroz: Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Madrid, Siglo XXI, 1978. <<

124 Franco Venturi: El populismo ruso. Madrid, Revista de Occidente, 1975. <<

¹²⁵ Norman Cohn: The Pursuit of the

Millennium, Fairlawn, Essential Books,

1935. <<

126 Ludovico Paramio: Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo, Madrid, Siglo XXI, 1988, pág. 183. <<

¹²⁷ Marx y Engels: Biografía del

Manifiesto Comunista, México,

Editorial México, 1949. <<

¹²⁸ Marx y Engels: “Daumer, la religión del nuevo siglo”, recopilado en Marx y Engels sobre la literatura y el arte. La Plata, Calomino, 1945, página 147. <<

Karl Marx: Revolución y contrarrevolución en Alemania, La Plata, Calomino, 1946, pág. 92. <<

¹³⁰ Marx y Engels: “Escritos sobre Rusia II, El porvenir de la comuna rural rusa”, México, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1980, pág. 103. <<

¹³¹ Karl Korsch: Escritos políticos
II, México, Folios Ediciones, 1982. <<

132 Franz Fanon: Los condenados de la tierra, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 64. <<

133 Carl Schmitt: El concepto de lo político, edición citada. <<

134 Etienne Balasz: Civilización

china y burocracia, Buenos Aires, Sur,
1966, pág. 64.<<

135 *Max Weber: Ensayos sobre*

sociología de la religión, Madrid,

Taurus, 1984. [<<](#)

Wolfgang Benz, Hermann Grami: El siglo XX. Problemas mundiales entre los dos bloques de poder, México, Siglo XXI, 1982. [<<](#)

¹³⁷ Régis Debray: Revolución en la revolución, S/E, pág. 57. [<<](#)

¹³⁸ Régis Debray: “El castrismo: la

larga marcha de América latina”.

Pasado y Presente, Córdoba, octubre de

1964, marzo de 1965, Nos 7 - 8, pág.

150. <<

Véase Jean Lartéguy: Los guerrilleros, México, Diana, 1968. <<

140 Sobre el movimiento agrario

norteamericano véase Daniel Guérin: *Ou
va le peuple americain*, París, Juillard,
1951, vol. 2, pág. 21. [<<](#)

¹⁴¹ Peter Colliers y David Horowitz:

Los Ford. Una epopeya americana,
Bucelona, Tusquets, 1990. <<

Véase Sheila Rowbotham y Jeffrey Weeks: Los pioneros de la liberación sexual: Edward Carpenter y Havellock Ellis. Madrid, Anagrama, 1978. <<

¹⁴³ Véase Mircea Eliade: Ocultismo, brujería y modas culturales, Buenos Aires, Marymar, 1977, pág. 101. [<<](#)

144 Guy Sorman: Los verdaderos pensadores del siglo XX. Buenos Aires, Atlántida, 1989, pág. 28. <<

145 *J. G. Herder: Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, edición citada, pág. 51.* [<<](#)

Acerca de la vinculación de Herder con el nacionalismo y el nazismo véase Rodolfo Mondolfo: Ensayos críticos sobre filósofos alemanes, Buenos Aires, Imán, 1946, pág. 63; Robin George Collinwood: Idea de la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, pág. 98; Rohan d'O Butler: Raíces ideológicas del nacionalsocialismo, México, Fondo de Cultura Económica, 1942; Peter Viereek: Dai romantici a Hitler, Turín, Einaudi, 1948. <<

147 Citado por Rohan d'O Butler:

Raíces ideológicas del
nacionalsocialismo, edición citada. <<

148 Citado por Peter Viereck: Dai romantici a Hitler, edición citada. <<

149 Citado por Hermann Heller,

Teoría del Estado, México, Fondo de
Cultura Económica, 1942. <<

150 Hermann Rausching: Hitler me

dijo, Buenos Aires, Hachette, 1940.<<

151 G. F. Hegel: Principios de la filosofía del derecho, Buenos Aires, Sudamericana, pág. 349. <<

¹⁵² Sobre Hegel y el fascismo, véase

Herbert Marcuse: Razón y revolución,
Caracas, Universidad Central de
Venezuela, 1967. <<

153 Bernard Berenson. Estética e

historia de las artes visuales, México,
Fondo de Cultura Económica, 1956, pág.

337. <<

154 Antonio Gramsci: Literatura y vida nacional, Buenos Aires, Lautaro, 1961, pág. 125.<<

Fiodor Dostoievski: Los
endemoniados, Santiago de Chile, Zig
Zag, 1949, pág. 214. <<

¹⁵⁶ Gustave Le Bon: Psicología de la multitud, Buenos Aires, Albatros, 1952.



157 Sobre Heidegger y el nazismo véase Víctor Farías: Heidegger et le nazisme, París, Verdier, 1987. <<

158 Martin Heidegger: El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pág. 428. <<

159 Arnold Hauser: Historia social de la literatura y el arte, tomo 1, Madrid, Guadarrama, 1964, pág. 191. <<

¹⁶⁰ José Gobello: “Tango, vocablo controvertido” en Historia del tango. Sus orígenes, volumen L, edición citada.

<<

161 bis Luis Cernuda: Poesía y
literatura II, Barcelona, Seix Barral. <<

162 José Ortega y Gasset: El espectador VIII, en Obras Completas, tomo 2, Revista de Occidente, 1946, pág. 689. <<

163 Arturo Jauretche: Los profetas del odio, Buenos Aires, Trafac, 1957, pág. 12. <<

¹⁶⁴ Dwight Macdonald: “Cultura de masas” en Diógenes, N° 3, abril-junio de 1953, pág. 3. [<<](#)

¹⁶⁵ Ver J. Vicens Vives: Historia de España y América social y económica, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1972, volumen IV, pág. 55. <<

166 Jean-Paul Sartre: Critique de la
raison dialectique, Paris, Gallimard,
1960. <<

167 Georg Simmel: Sociología,

Madrid, Revista de Occidente, 1977. <<

Oeuvres philosophiques, Paris, Alfred
Costes, 1953. <<

Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 138. [<<](#)

Karl Marx, Miseria de la filosofía, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, s/f, pág. 84. <<

Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Moscú, Ediciones de lenguas extranjeras, 1946, pág. 49. Marx y Engels: Correspondencia, edición citada, pág. 486. <<

Karl Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, volumen 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, págs. 84 y 131.

<<

173 Lenin: Qué hacer en Obras
escogidas, tomo 1, Buenos Aires,
Problemas, 1946, pág. 161 y sigs. <<

174 Franz Fanon: Los condenados de la tierra, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 41. <<

175 Oswald Spengler: Prusianismo y socialismo, Madrid, Ediciones nacionales y extranjeras, 1935. <<

176 Citado por Lucien Goldmann:

Lukacs et Heidegger, París, Denoél/
Gonthier, 1973, pág. 43. <<

177 Véase Pablo Giussani: Menem, su lógica secreta, Buenos Aires, Sudamericana, 1990. <<

Claude Lefort: L'invention
démocratique, París, Fayard, 1981, pág.
85 y sigs. <<

179 Wilhelm Reich: Psicología de masas del fascismo, Buenos Aires, Editorial Latina, 1972. <<

180 Antonio Gramsci: Literatura y vida nacional, Buenos Aires, Lautaro, 1961, pág. 153. <<

181 Véase William Kornhauser:

Aspectos políticos de la sociedad de masas, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

<<

182 *J. G. Herder: Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, edición citada, pág. 58.* <<

¹⁸³ Citado por Guido de Ruggiero en Storia della filosofia, VII, “La eta del romanticismo”, Bari, Editorial da Terza, 1957, pág. 490. <<

184 Joseph de Maistre: Oeuvres

Complettes, 1, Lyon, Vitte, 1884, pág.

325. <<

Véase Guy Sorman: Los verdaderos pensadores del siglo XX, Buenos Aires, Atlántida, 1989, pág. 109.

<<

¹⁸⁶ Citado por Pedro Laín Entralgo:
Menéndez y Pelayo, Buenos Aires,
Espasa Calpe Argentina, 1952, pág. 90.

<<

*Conversaciones con Osvaldo Ferrari,
Barcelona, Grijalbo, 1985.* <<

188 Marcelino Menéndez y Pelayo:

Introducción al programa de oposición a las cátedras de literatura española de la Universidad Central, 1878. Citado por M. Artiga: *La vida y la obra de Menéndez y Pelayo*, Zaragoza, 1939, pág. 70. <<

Conversaciones con Goethe, Barcelona,
Iberia, 1, pág. 200. <<

190 André Gide: *Pretextes*, París,

Mercure de France, 1903. <<

191 Ernesto Sabato: Uno y el

Universo, Buenos Aires, Sudamericana,
1945, pág. 58. <<

192 *Paul Hazard: La crise de la conscience européenne, 1680 - 1715, Paris, Gallimard, 1968.*[<<](#)

193 *Franz Neumann: El Estado democrático y el Estado autoritario, Buenos Aires, Paidós, 1968.* [<<](#)

¹⁹⁴ Friedrich Herr: Europa, madre de revoluciones, Madrid, Alianza, 1980. <<

195 Charles Levinson: Vodka Cola.

Barcelona, Argos-Vergara, 1979. <<

196 Sobre las contradicciones entre derechos humanos y soberanía ver Carlos Escudé: La Argentina ¿paria internacional? Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1984.<<

Véase Etienne: L'Orient philosophique au XIII siècle, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958; Lewis Coser: Le roman d'amour des philosophes *avec La Chine et la Russie*, *Arguments* N° 25, 1961. <<

198 Citado por Georges Weilaresse:

Le mouvement physico-cratique en France,
París, Alcan, 1910, vol. II, pág. 136. <<

199 Voltaire: Cartas filosóficas,

Buenos Aires, Lautaro, 1952, pág. 49. <<

Alexis de Tocqueville: El Antiguo Régimen y la Revolución, Madrid, Guadarrama, 1969. <<

²⁰¹ Wilhelm Hausestein: Un siglo de evolución artística, Buenos Aires, Poseidón, 1945, pág. 19. <<

²⁰² Elizabeth de Gramont: Souvenirs

du monde, 1890 - 1940, Paris, Grasset,
1966. <<

²⁰³ *Mario Praz: La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica, Caracas, Monte Ávila, 1969.* <<

204 Citado por Rafael Gutiérrez

Girardot: Modernismo, Barcelona,
Montesino, 1983, pág. 109. <<

205 Victoria Ocampo: Tagore en las
barrancas de San Isidro, Buenos Aires,
Sur, 1961; Ketaki Dyson: In your
Blossoming Flower-Garden.
Rabindranath Tagore and Victoria
Ocampo. New Delhi, Sahitya Akademi,
1988.<<

²⁰⁶ Edgar Morin: L'homme et la mort dans l'Histoire. Paris, Correa, 1951, pag. 223. [<<](#)

207 Marx y Engels: Manifiesto

Comunista, edición citada, pág. 71. <<

²⁰⁸ Citado por Kostas Papaionnou:

De Marx et du marxisme, París,
Gallimard, pág. 476, 555, 556, 545. <<

²⁰⁹ Marx y Engels: Correspondencia,
edición citada, pág. 94. [<<](#)

210 Citado por Henri Massis:

Defensa de Occidente, Madrid, Aguijar,

s/f. <<

211 Antonio Gramsci: Cartas de la
prisión, Buenos Aires, Lautaro, 1950,
pág. 66. <<

212 David T. Lawrence: Fénix,

Buenos Aires, Santiago Rueda, 1948. <<

Oswald Spengler: Años decisivos, Madrid, Espasa Calpe, 1936, pág. 18. <<

214 *Citado por Paul Forman:*

*Cultura en Weimar, causalidad y teoría
cuántica, 1918, 1920, Madrid, Alianza,
1984.*[<<](#)

Friedrich Grundfeld: Los profetas malditos, Buenos Aires, Sudamericana —Planeta, 1987. <<

216 Hermann Rausching: Hitler me
dijo, Buenos Aires, Hachette, 1940.<<

217 Citado por Hans W. Weiger:

Geopolíticos, generales y geógrafos,
Buenos Aires, Huella, 1956. <<

²¹⁸ Citado por Furi Jensi: Cultura de derechas, Barcelona, Muchnick, 1989.



219 Otto D. Poggeler: Filosofía y política en Heidegger, Barcelona, Alfa, 1984. <<

220 Boris Pilniak: El año desnudo,
Buenos Aires, Siglo XX, 1946, pág. 70 -
71. [<<](#)

221 Citado por Rudolph Bahro:

L'alternative, París, Stock, 1979, pág.

53. [<<](#)

222 *Véase sobre el Cáucaso: Boris Souvarine: Staline, aperçu historique du bolchevisme*, París, Editions Gerard Levovichi, 1985; Leon Trotsky: *Stalin*, Barcelona, José Janés, 1948. <<

Archipiélago Gulag, Barcelona, Plaza y
Janés, 1977. [<<](#)

224 José Carlos Mariátegui: Crítica literaria, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969, pág. 148.<<

Oswald Spengler: Años de
decisión, edición citada, pág. 60, 171,
174. <<

226 Henri Massis: Defensa de

Occidente, edición citada, pág. 60. <<

227 Claude Lévi-Strauss: Tristes

tropiques, edición citada. <<

El autor de este libro gozó también de los privilegios del turismo de izquierda a China en la década del '60, y dejó un testimonio de su fugaz período maoísta en un artículo “Shangai, ciudad porteña”, Capricornio, segunda época, N° 3, noviembre de 1965. <<

229 Ted Morgan: Somerset Maugham,

Granada, Triad, 1981. [<<](#)

230 Peter Brown y Steven Gaines:
Los Beatles, Barcelona, Vergara, 1991.



231 G. W. F. Hegel: Filosofía de la historia universal, Buenos Aires, Anaconda, 1946.<<

Véase sobre el modo de producción asiática: Karl Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, vol. 1, pág. 435; vol. 3, pág. 167; Karl Marx, El Capital, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, pág. 259; Marx y Engels, Correspondencia, Buenos Aires, Problemas, 1947; Cartas de Marx a Engels, 2 de junio de 1853, pág. 80; de Engels a Marx, 6 de junio de 1853, pág. 80; de Engels a Marx, 6 de junio de 1853, pág. 82; de Marx a Engels, 14 de junio de 1853, pág. 84, de Marx a Engels, de marzo de 1868, pág. 254; de Engels a Marx, 8 de diciembre de 1882,

pág. 421; de Engels a Marx, 15 de diciembre de 1882, pág. 422, de Engels a Marx, 16 de diciembre de 1882, pág. 434. Eric Hobsbawn, Prólogo a Carlos Marx: Formaciones económicas precapitalistas, Buenos Aires, Platina, 1966. Maurice Godelier, El modo de producción asiático, Córdoba, Eudecor, 1966. Karl Wittfogel: El despotismo oriental, Madrid, Guadarrama, 1966. <<

233 *Ives Lacoste: El nacimiento del Tercer Mundo, Ibn Jaldun, Barcelona, Península, 1971.* <<

234 Marx-Engels: Correspondencia.

Edición citada. Carta de Engels a Marx,
6 de junio de 1853, pág. 82. <<

²³⁵ G. W. F. Hegel: Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, tomo L, pág. 94. <<

236 *Max Weber: Ensayos sobre sociología de la religión, Madrid, Taurus, vol. 1, 1983 vol. 2, 1987.* <<

237 Jawaharlal Nehru: Antología,
selección y prefacio de Victoria
Ocampo, Buenos Aires, Sur, 1966, pág.
90.<<

238 Murray Gordon: L'esclavage

dans le monde arabe, Paris, Laffon,

1987. <<

239 Samir Amín: La desconexión,
Buenos Aires, IEPALA, 1988, pág. 283.

<<

240 Sobre el tráfico de esclavos, véase: Danniell P. Mannix y Malcom Cowley, Historia de la trata de negros, Madrid, Alianza, 1970. <<

²⁴¹ Véase Ives Vento: *Ideologías de la independencia africana*, Barcelona, Dopesa, 1973. <<

²⁴² Véase Jean Depestre: “Jean Price Mars et le mithe de l’Orphée Noire ou les aventures de la negritude”, L’homme et la société, N° 7, enero/febrero/marzo de 1978, pág. 171. <<

243 *Jeune Afrique, 1963.* <<

244 Citado por Tom Wolfe: Las
décadas púrpura, Barcelona, Anagrama,
1985. <<

Eldridge Cleaver: Alma encadenada, México, Siglo XXI, 1970, pág, 127. <<

246 Véase María Elena Vela:

Malcolm X, Buenos Aires, Centro
Editor de América Latina, 1971. <<

247 Entrevista de John Mc Grath a Eldridge Cleaver en Argelia, publicada en el periódico inglés The Black Dwarf y reproducido en Los libros, N° 8, 11 de setiembre de 1970. pág. 26.<<

248 Anne Chisholm: Nancy Cunard,
New York, Penguin Books, 1979, pág.
186. [<<](#)

249 Véase Gilbert Chase: La música de los Estados Unidos, Buenos Aires, Kraft, 1958. <<

250 Alam Lomax: Mister Jelly Roll,

New York, Sloane and Pearce, 1950. <<

251 Winthrop Sargent: Jazz: a history,
New York, McGraw Hill, 1964. <<

252 Constant Lambert: Música a la vista, Buenos Aires, EUDEBA, 1963. <<

253 Paul Morand: Magie Noire,

París, Grasset, 1928. <<

Véase al respecto, Blas Matamoro y José Gobello: *La historia del tango. Sus orígenes*, Buenos Aires, Corregidor, tomo I, 1976. Roberto Selles: *La historia del tango*, Ibídem, tomo II. Ricardo Rodríguez Molas: *La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Hachette, Pompeyo Camps: “La influencia africana en el tango”, en *La Opinión*, 12 de marzo de 1977. Bernardo Kordon: “Origen del tango”, en *Sintonía*, 4 de febrero de 1937. *El tango, creación afroporteña*, 15 de abril de 1937. *Polémica de Bernardo Kordon con César Ginza*, en *Sintonía*, 15 de abril, 29 de julio y 19 de agosto de

1937. <<

255 Eduardo Paz Leston: “Primera novela de un escritor africano”, Los libros, N° 10, agosto de 1970, pág. 10.

<<

256 David Viñas: Indios, ejércitos y fronteras, México, Siglo XXI, 1982. <<

²⁵⁷ Carlos Astrada: Tierra y figura.

Buenos Aires, Ameghino, 1963, pág. 9 y
“Autonomía y universalidad de la
cultura latinoamericana”, Kairos, N° 2,
noviembre de 1967, pág. 23. <<

258 Guillermo Carnero Hoke: “¿Qué es el movimiento indio? Teoría y práctica de la indianidad”. Cuadernos Indios, N° 1, citado por Marie Chantall Barret: *Ideologías indigenistas y movimientos indios, México, Siglo XXI, 1985.*[<<](#)

259 *Véase Elmer, S. Miller: Los
tobas argentinos. Armonía y disonancia
en una sociedad, México, Siglo XXI,
1979.*[<<](#)

²⁶⁰ Juan López Velasco: Geografía y descripción universal de las Indias, recopilado por el cosmógrafo cronista desde el año de 1571 al de 1574, publicado por primera vez en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, Madrid, Fortanet, Citado por Alberto Mario Salas: Las armas de la conquista, Buenos Aires, Emecé, 1950. <<

261 *Bernal Díaz del Castillo:
Verdadera historia de los sucesos de la
conquista de Nueva España, Madrid,
Espasa Calpe, 1928.*[<<](#)

262 Citado por Cristian Spiel: El mundo de los caníbales, Barcelona, México, Grijalbo, 1973. <<

263 Citado por Mircea Eliade:

Mythes, rêves et mystères, Paris,
Gallimard, 1957, pág. 40. <<

²⁶⁴ Michael Harner: “The Ecological Basis for Aztec Sacrifices”, *American Ethnologist*, N° 4, 1977, pág. 117. [<<](#)

265 Juan Bautista Alberdi: Escritos
póstumos, Buenos Aires, Imprenta
Europea, 1895. <<

266 Octavio Paz: Los Privilegios de la vista, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. <<

²⁶⁷ Paul Morand: Aire indio, Buenos Aires, El Ombú, 1933, pág. 80. [<<](#)

Ideología y política, Lima, Ediciones Amauta, 1969, pág. 68. [<<](#)

269 José Carlos Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1955, págs. 37, 38, 45 y 56. <<

²⁷⁰ Revista Dialéctica N° 17, 1946, pág. 3, reproducido en El marxismo latinoamericano de Mariátegui, Buenos Aires, Crisis, 1973, pág. 133. <<

²⁷¹ Eduardo Astesano: Nacionalismo histórico y materialismo histórico, Buenos Aires, Pleamar, 1972, pág. 187. Para una correcta interpretación del totalitarismo teocrático jesuíta véase Miguel Ángel García, El nacimiento de América, México, Extemporáneos, 1984. <<

272 Antonio Sepp: Jardín de flores para acuario, Buenos Aires, Eudeba, 1974. Citado por Ricardo Rodríguez Mola en Los sometidos de la conquista, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985. <<

273 Véase Louis Pauwells y Jacques Bergier: El retorno de los brujos, Barcelona, Plaza y Janés, 1964. <<

274 Para el desarrollo del concepto de totalitarismo véase Juan José Sebreli, *Los deseos imaginarios del peronismo*, Buenos Aires, Legasa, 1983. [<<](#)

275 Tzvetan Todorov: *La conquista de América. El problema del otro, México, Siglo XXI, 1987.* <<

276 Octavio Paz: Los privilegios de la vista. Edición citada. <<

²⁷⁷ Mario Vargas Llosa: “El lunarejo en Asturias”, La Nación, 14 de diciembre de 1986. <<

278 *Oscar Lewis: Pedro Martínez, un campesino mexicano y su familia, México, Joaquín Moritz, 1966.* <<

279 Véase José María Arguedas:
*Formación de una cultura
indoamericana, México, Siglo XXI,*
1975, pág. 37. <<

280 Véase Gregorio Rodríguez, Luis Sandoval y A. Lipschütz: “Cambios estructurales en la vida social de los mapuches”. El Mercurio, Santiago de Chile, de febrero de 1969, citado por Alejandro Lipschütz: Marx y Lenin en América latina y Los problemas indigenistas. La Habana, Casa de las Américas, 1974.<<

281 Eduardo Nicol: El problema de la filosofía hispánica. Madrid, Tecnos, 1961. <<

Debate sobre relaciones interamericanas, realizado por la revista Sur el 7 de agosto de 1940, recopilado en Debates, Sur, Buenos Aires, enero-diciembre 1987, pág. 95. <<

283 *Citado por Enrique de Gandía: Historia crítica de los mitos de la conquista española, Madrid, Juan Roldán y Cía., 1929.*[<<](#)

284 Jacques Droz: Historia General
del Socialismo, Barcelona, Destino,
1986. <<

285 *Hegú:Filosofía de la historia universal, Buenos Aires, Anaconda, 1946, pág. 184.*[<<](#)

286 John L. Phelan: “Pan Latinism, French intervention in Mexico (1861 - 1867) and the genesis of the idea of Latin America”. *Conciencia y autenticidad históricas escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*. Juan A. Ortega y Medina (comp). México. UNAM, 1968, págs. 279 - 298. Citado por Richard M. Morse: *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982. <<

287 Sobre las teorías sociológicas

latinoamericanas véase: Martin S. Stabb, América latina en busca de una identidad, Caracas, Monte Ávila, 1967. José Luis de Imaz, Sobre la identidad iberoamericana, Buenos Aires, Sudamericana, 1984. Eduardo Nicol, El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961. Augusto Salazar Bondi, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, México, Siglo XXI, 1968. Oscar Terán, En busca de la ideología argentina, Buenos Aires, Catálogo, 1986. Nuestros años sesenta, Buenos Aires, Puntosur, 1991. Blas Matamoro, “Octavio Paz: del arquetipo a la historia”, Cuadernos

hispanoamericanos, Madrid, N° 367 - 368, enero-febrero 1981, págs. 263 y siguientes. Hugo Biagini: *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1989. <<

Meditaciones sudamericanas, Madrid,
Espasa-Calpe, 1933. <<

289 Samuel Ramos: El perfil del hombre y de la cultura de México, tercera edición, Buenos Aires, 1951, pág. 135. <<

290 Octavio Paz: El laberinto de la soledad, México, Fondo de Cultura Económica, 1959. <<

²⁹¹ Benjamín Subercaseaux: Chile o una loca geografía, Buenos Aires, Eudeba, 1964. <<

292 Gilberto Freyre: Brasil, una interpretación, México, Fondo de Cultura Económica, 1945. <<

293 Victoria Ocampo: Testimonios II,
Buenos Aires, Sur, 1941. <<

294 Beatriz Sarlo: “La perspectiva americana en los primeros años de Sur”, Punto de Vista, N° 17, abril-junio de 1983, pág. 10. <<

295 Ezequiel Martínez Estrada:

Diferencias y semejanzas entre los países de América latina, México, Universidad Nacional Autónoma, 1962, pág. 21. <<

296 H. A. Murena: “Reflexiones sobre el pecado original de América”, Verbum, Buenos Aires, 1948, N° 90, pág. 40. <<

²⁹⁷ H. A. Murena: El pecado original de América, Buenos Aires, Sur, 1954, pág. 24. <<

298 Víctor Massuh: América como
inteligencia y pasión, Buenos Aires,
1955. <<

Radiografía de la Pampa, Buenos Aires,
Losada, 1946. <<

³⁰⁰ H. A. Murena: “Los penúltimos días. “Vinculación de los socialistas con el peronismo”, Sur, N° 117, 1949, pág. 4. [≤≤](#)

Gonzalo Cárdenas: “El peronismo y la cuña neoimperialista”. Recopilado en El peronismo, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1960. <<

Ernesto Mayz Valenilla: El problema de América, Caracas, Episteme, 1957. <<

Mario Casalla: Razón y liberación, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, página 41. <<

³⁰⁴ Enrique Dusel: *América latina:*

Dependencia y liberación, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pág. 87. <<

Enrique Dusel: “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, Strómata, Universidad del Salvador, año XXVIII, enero-junio, 1972, Nos 1 y 2, págs. 79 y 80. <<

³⁰⁶ Octavio Paz: Sombra de obras, Barcelona, Seix Barral, 1983. Los privilegios de la vista, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. <<

³⁰⁷ Jack Kerouac: On the road, New York, The New American Library, 1955, pág. 225, 238. <<

308 E. M. Forsters: Two Cheers for

Democracy, citado por Wayne Sunn,
Norteamericanos y británicos en
México, México, Fondo de Cultura
Económica, 1977, pág. 313. Ross
Parmenter: Lawrence en Oaxaca,
México, Fondo de Cultura Económica,
1989. <<

Jack Kerouac: Lonesome
Traveler, pág. 27, citado por Wayne
Gunn, ob. citada, pag. 271. <<

310 Octavio Paz, Julián Ríos: Solo a dos voces, Barcelona, Lumen, 1973. <<

311 Ver Carlos Rangel: Del buen salvaje al buen revolucionario, Caracas, Monte Avila, 1977. <<

312 *Reportajes a Régis Debray,*
Montevideo, Sandino. <<

313 Pedro Henríquez Ureña: Seis ensayos en busca de nuestra expresión, incluido en *Obra Crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. <<

314 Ver Enrique Anderson Imbert: El realismo mágico y otros ensayos, Caracas, Monte Ávila, 1976.<<

315 Giuseppe Bellini: La narrativa de Miguel Angel Asturias, Buenos Aires, Losada, 1969, pág. 38. <<

316 Alejo Carpentier: El reino de este mundo, México, EDIAPSA, 1949, pág. 13 y 17. <<

317 Sixto Martínez, Reportajes a
Eduardo Galeano, La Habana, Gramma.



318 Citado por Alfredo Bryce

Echenique: “Flautas, indios, camellos, terroristas”, La Nación, 20 de enero de 1991. <<

319 Ver Blas Matamoro: “Matriarcas y patriarcas en Cien años de soledad” recopilado en Lecturas americanas, 1974 - 1989. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990, págs. 231 y siguientes. <<

320 “El mundo novelístico de Alejo

Carpentier”, Cuadernos

Hispanoamericanos LXI, 1965, pág.

307. <<

321 Jorge Luis Borges: Discusión,
1932, en Obras Completas, Buenos
Aires, Emecé, 1974, pág. 267. <<

322 Alfonso Reyes, “Discurso por Virgilio”, 1933, recopilado en Obras Completas, tomo XI, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. <<

323 *José Carlos Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1955, págs. 1 y 2. <<

324 Véase mi libro Tercer Mundo, mito burgués, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. Sigo suscribiendo las críticas que allí hacía al tercermundismo, aunque ya no resulcomparto el corpus teórico en que estaba enmarcado: la “teoría del proletariado” que hoy considero obsoleta. <<

325 Discurso publicado en Africa

Express, N° 33, 1963, reproducido por

George Balandier: Teoría de la

descolonización. Buenos Aires, Tiempo

Contemporáneo, 1973, pág. 113. <<

Ver sobre bonapartismo y fascismo en países atrasados, Juan José Sebreli, *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires, Legasa, 1983.

<<

327 Ver Ives Lacoste: El nacimiento del Tercer Mundo, Ibn Jaldun. Barcelona, Península, 1971. <<

328 Ives Lacoste: Geografía del subdesarrollo. Barcelona, Ariel, 1971.



329 Carlos Marx: “La dominación británica en la India”, New York Daíly, Tríbune, de junio de 1853, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”. Ibídem, 8 de agosto de 1853. Recopilados en Marx-Engela: Sobre el sistema colonial del capitalismo. Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1964, págs. 57 - 58 y 105.<<

³³⁰ Carlos Marx: El Capital, Libro 1, cuarta sección, capítulo XIII, VII, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, pág. 327. <<

331 Paul Bairoch, El Tercer Mundo en la encrucijada, Madrid, Alianza, 1973, pág. 145.<<

³³² *Marx y Engels: Sobre el sistema colonial del capitalismo, edición citada, pág. 109.* [<<](#)

333 Rudolph Hilferding, El capital financiero, Madrid, Tecnos, 1963, paginas 362 y siguientes. <<

³³⁴ Rosa Luxemburgo: Introducción a la economía política, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pág. 237 y siguientes. <<

335 Lenin, El imperialismo, última etapa del capitalismo, recopilado en Obras Escogidas, volumen 2, Buenos Aires, Problemas, 1946, pág. 483. <<

336 Fritz Stenberg, ¿Capitalismo o socialismo?, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pág. 31. <<

337 Ndabamingi Sithole, El reto de Africa, México, Fondo de Cultura Económica, 1961. <<

Ver capítulo Africanidad,
negritud, pág. 248. <<

339 Jawaharlal Nehru: Antología,

Buenos Aires, Sur, 1966.<<

intercambio desigual. Ensayo sobre los antagonismos en las relaciones económicas internacionales, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. Para una crítica de esta posición ver Charles Bettelheim, “Observaciones teóricas”, recopilada en el citado libro de Emmanuel. Eugenio Chatelein, “A qué conduce la tesis del intercambio desigual” y Patrick Florian, “Emmanuel con los filisteos” en Cuarta Internacional, N° 1, 1973. Horacio Ciafardini, Concepciones tercermundistas en la teoría de las relaciones económicas internacionales. Buenos Aires, Cicso, 1973. <<

intercambio desigual”. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, pág. 209.

<<

342 Informe al Congreso Constitutivo del P.F.A., citado por Peter Worsley, El Tercer Mundo, México, Siglo XXI, 1966. <<

intercambio desigual, edición citada,
pág. 208. <<

344 Paul Baran y Paul Sweezy, El capital monopolista, México, Siglo XXI, 1966, pag. 13. <<

345 Ver sobre la internacionalización del capital, Justo G. Beramendi y Eduardo Fioravanti: Miseria de la economía, Barcelona, Península, 1974, y Eduardo Fioravanti, El capital monopolista internacional, Barcelona, Península, 1976. <<

346 Benedetto Croce: La historia como hazaña de la libertad, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pág. 53. <<

347 Wilhelm Dilthey: Introducción a las ciencias del espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, pág. XVII.

<<

Wilhelm Dilthey: Mundo
histórico, México, Fondo de Cultura
Económica, pág. 317 y ss. <<

349 Wilhelm Dilthey: Teorías de la concepción del mundo, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pág. 3. <<

materialismo storico e la filosofia di

Benedetto Croce, Torino, Einaudi, 1952,

pág. 105. <<

Louis Althusser y Etienne
Balibar: Para leer:El Capital, Buenos
Aires, Siglo XXI, 1974.<<

352 *Benedetto Croce: Teoría e historia de la historiografía, Buenos Aires, Imán, 1953, pág. 72.* [<<](#)

353 Antonio Gramsci: Cartas desde la cárcel, Buenos Aires, Lautaro, 1950, pág. 249. <<

354 Benedetto Croce: “L’obiezione contro l’Storie dei propri tempi”, en Quaderni della Critica, N° 6, mano 1950, pág. 36, reproducido por Renzo de Felice: El fascismo, sus interpretaciones, Buenos Aires, Paidós, 1976, pág. 303.<<

355 Jean-Paul Sartre: Situations III,
París, Gallimard, 1949, pág. 52. <<

356 Ver sobre ontología del ser histórico, Eduardo Nicol: La vocación humana, México, Colegio de México, 1953. Crítica de la razón simbólica, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, aunque extraña su falta de reconocimiento por la deuda a Hegel. También Héctor Raurich: Notas para la actualidad de Hegel y Marx, Buenos Aires, Marymar, 1968. <<

existencialismo es un humanismo,
Buenos Aires, Sur, 1947. <<

358 Arthur Schopenhauer: El mundo como voluntad y representación, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942. <<

359 *Heinrich Rickert: Introducción a los problemas de la filosofía de la historia, Buenos Aires, Nova, 1961, págs. 97/98.* [<<](#)

360 Wilhelm Windelband: Preludios
filosóficos, Buenos Aires, Santiago
Rueda, 1949, pág. 311 y ss. <<

³⁶¹ Karl Popper: La sociedad abierta y sus enemigos, Buenos Aires, Paidós, 1967, tomo 11, pág. 376. <<

362 Ernest Nagel: La estructura de la ciencia, Buenos Aires, Paidós, 1968. <<

363 Edward Hallet Carr: ¿Qué es la historia?, Seix Barral, Barcelona, 1969, pág. 88. <<

³⁶⁴ Karl Popper: Obra citada, tomo II, pág. 385. [<<](#)

Mario Bunge: Causalidad,
Buenos Aires, Eudeba, 1972. <<

³⁶⁶ Karl Marx: Carta a la redacción de Anales de la Patria, 1877, reproducido en Marx-Engels: El porvenir de la comuna rural rusa, Cuadernos de pasado y presente, México, 1980, pág. 64/65. <<

³⁶⁷ *Engels-Marx: La sainte famille ou Critique de la critique critique en Karl Marx: Oeuvres philosophiques, París, Costes Éditeur, 1947, volumen II, pág. 165.*[<<](#)

allemande, en Oeuvres philosophiques,
edición citada, tomo VI, pág. 180. <<

Karl Marx: Miseria de la filosofía, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, s.f., pág. 112. <<

Louis Althusser y Etienne Balibar: Para leer: El Capital, edición citada, pág. 151, 195 y 275. <<

371 Agnes Heller: Teoría de la historia, México, Fontamará, 1984.<<

372 Hegel: Filosofía de la historia,

Edición citada, pág. 17. <<