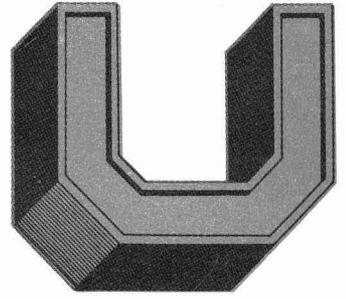


Gonzalo
Aguirre Beltrán
José C. Valadés
Gerardo T. Allaz OP
Mario Vargas Llosa
Apollinaire
Orozco

Revista de la
Universidad de México



Sumario

Volumen XXIII, número 10 / junio de 1969

1 La idea de patria en Flores Magón
por Gonzalo Aguirre Beltrán

1 Confesiones políticas
por José C. Valadés

19 Concilio y cisma
por Gerardo T. Allaz OP

27 Presencia de América
por Guillaume Apollinaire

29 Novela primitiva y novela de creación en América Latina
por Mario Vargas Llosa

33 Tres sonetos de Guatemala
por Fernando Sánchez Mayans

Portada y contraportada: *José Clemente Orozco*

Suplemento *Hojas de crítica*, número 10

Universidad Nacional Autónoma de México

Rector: Ingeniero Javier Barros Sierra / Secretario general: Licenciado Fernando Solana

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO / Órgano de la Dirección General de Difusión Cultural

Director: Gastón García Cantú / Redacción: Alberto Dallal / Director artístico: Vicente Rojo

Torre de la Rectoría, 10º piso,
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.
Teléfono: 48-65-00, ext. 123 y 124

Franquicia Postal por acuerdo presidencial
del 10 de octubre de 1945, publicado
en el D. Of. del 28 de octubre del mismo año.

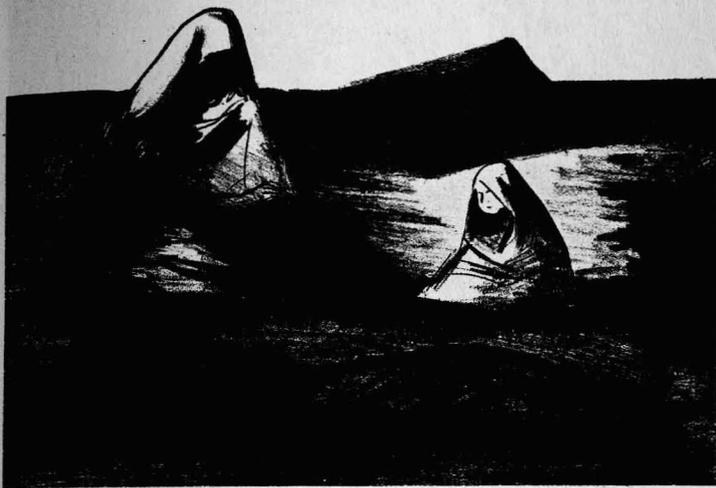
Precio del ejemplar: \$ 6.00

Suscripción anual: \$ 65.00 Extranjero: Dls. 8.00

Administración: Ofelia Saldaña

Patrocinadores:

Banco Nacional de Comercio Exterior, S. A.
Unión Nacional de Productores de Azúcar, S. A.
Financiera Nacional Azucarera, S. A.
Ingenieros Civiles Asociados, S. A. [ICA]
Nacional Financiera, S. A.
Banco de México, S. A.



Gonzalo Aguirre Beltrán La idea de patria en Flores Magón

Quienes conocieron a Ricardo Flores Magón e indagaron en su genealogía dicen que era hijo de un indio, Teodoro Flores, y de una mestiza, Margarita Magón; sin embargo, las descripciones que se tienen del padre le dan una elevada estatura, 1.80 metros, y un rol ocupacional, teniente coronel retirado, que tienen muy poca congruencia con las características generalmente atribuidas a los indios del sur de México. A mayor abundamiento, los retratos que se le hicieron a Ricardo no muestran aspecto indio en los rasgos de la fisonomía ni en la textura del cabello. De cualquier manera, sabemos con certeza que él y sus hermanos nacieron en la sierra de Huautla, en un área territorial ocupada por comunidades de habla mazateca y nahua, y que siendo aún niños pasaron a vivir en la ciudad de México, entonces como ahora, la urbe por antonomasia de la República.

Teodoro es llamado tata --abuelo-- por los mazatecos de San Antonio Eloxochitlán, lugar donde ve la luz primera Ricardo y también por los nahuas que cercan Teotitlán, pueblo mestizo que funciona como puerto de intercambio y metrópoli de la región de refugio que constituye el *hinterland*. El tratamiento reverencial de *tata* ha querido explicarse como la forma de nombrar una categoría de *status*, la de cacique o principal, en la estratificación de una comunidad indígena; mas es necesario recordar que con mayor frecuencia los indios dan esa designación a personas que detentan autoridad en la cultura mestiza dominante. La movilidad geográfica de Teodoro, que vive sucesivamente en diferentes comunidades étnicas de la sierra de Huautla, hace suponer que el rango de tata lo debe a su adscripción en el grupo mestizo y no en el indio.

La discusión de un asunto que a primera vista parece de poca monta es relevante porque el condicionamiento que experimenta la persona en los primeros años de su vida, como es bien sabido, influye considerablemente en su conducta ulterior. Precisamente en esa etapa decisiva queda expuesto Ricardo a la acción sutil de una lengua y una cultura, distintas a las de configuración occidental que componen el patrimonio nacional. Este accidente histórico influye no sólo en la conformación de su personalidad sino, además, en la adopción firme, rígida e inexorable de una filosofía social, el anarquismo, que tiene como modelo a una comunidad agraria profundamente idealizada cuyo origen se cifra en las luchas libertarias que durante el siglo anterior los campesinos rusos sostuvieron en contra de una nobleza opresora.

Los escasos años que vive Ricardo en Eloxochitlán no hubieran sido tal vez bastantes para producir en él una huella indeleble si Teodoro, preso en la nostalgia de un retorno inalcanzable al paisaje idílico de la sierra nativa, no la ahondara con el relato conmovido y reiterado de un estilo de vida rousseauniano que contrasta trágicamente con las penalidades de la lucha por la existencia en el mundo complejo e ininteligible de la urbe. "¡Cuán diferente es el

modo de vida en Teotitlán!", exclama el padre, cuando en las noches caseras exhibe ante los hijos niños el cuadro feliz de una edad perdida, y una y otra vez vienen a su memoria los años transcurridos entre los indios en comunidades donde la tierra es un bien libre a la entera disposición de quien desee arrancarle sus opimos frutos, donde mañana a mañana los hombres hábiles salen a labrar los campos agregados en compañía y las cosechas se reparten equitativamente.

Entre nosotros no hay pobres ni ricos, ladrones ni pordioseros, "cada uno recibe de acuerdo con sus necesidades" prosigue Teodoro, todos guardamos el mismo nivel económico. "En esta gran ciudad de México ven ustedes lo contrario: los ricos muy ricos; los pobres, miserables." En las comunidades indígenas ciertamente hay personas que mandan, pero la autoridad no se impone; no hay ninguna autoridad coercitiva. "No tenemos jueces, ni cárceles, ni siquiera un simple policía; vivimos en paz, estima y amor de unos a otros como amigos y hermanos." Todos son bienvenidos a la comunidad y la afiliación a ella es sencilla y pronta; basta expresar la voluntad de pertenencia y de compromiso en el trabajo recíproco, para que se dé a escoger al recién llegado un solar en el pueblo y una parcela en el territorio tribal. Todos contribuyen a construirle la casa y a desmontarle la sementera; pero si abandona el lugar, todos los derechos se pierden. ¡Esto sucedió con él!

El conocimiento más cercano a la verdad que la etnografía moderna suministra de la vida en las comunidades indígenas difiere en gran medida de la visión mítica que de ella nos da el pensamiento romántico del siglo decimonono; en el cuadro que pinta Teodoro Flores y que internaliza en el subconsciente de sus hijos, algo hay de cierto y mucho de fantasía; ambos ingredientes, sin discriminación, forman parte de las ideas y patrones de acción que Ricardo elabora para confrontar la realidad de su tiempo y transformarla. Pero antes debe de pasar otras experiencias que influyen considerablemente en su pensamiento y en sus obras; la formación intelectual en la escuela preparatoria, los estudios profesionales en la escuela de jurisprudencia y las lecturas de los filósofos sociales de fines de siglo que le llevan a comprometerse apasionadamente en la política y en el periodismo.

Si en la mayoría de los gigantes revolucionarios de la pasada centuria es posible hacer una separación más o menos precisa entre la personalidad y la doctrina que propalan, en Ricardo Flores Magón no puede hacerse tal distinción. "Su credo es su carácter y su carácter es su credo; el radicalismo y la rebelión sin claudicaciones describen tanto al hombre cuanto a sus ideas", pregona Blaisdell no sin justa razón.² Por eso es obligado poner de manifiesto los antecedentes personales de este hombre excepcional que en los años terminales de su vida trasciende las fronteras de la patria y --con Marx, Bakunin, Blanqui, Mazzini y otros rebeldes

1 Kaplan (1958): 11

2 Blaisdell (1962): 10

Europeos— pasa a formar parte de ese grupo singular de precursores de las grandes revoluciones de nuestra época.

La escuela preparatoria en la que Ricardo recibe las primeras nociones de la filosofía occidental es la recién fundada por Gabino Barreda, con base en los principios del materialismo positivo de Comte, que hace de la observación y la experiencia sensible la esencia misma del conocimiento; la escuela de jurisprudencia, para los últimos años del siglo, se halla impregnada por el materialismo positivo de Spencer, de acento organicista, que pone el énfasis en la supervivencia del más apto y en la no intervención, ni interferencia, en el libre juego de las leyes de la naturaleza, transportadas al campo de lo social. Por otra parte, sabemos con certeza que para 1903 Ricardo ha leído las obras de los socialistas revolucionarios que, como las de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta y Marx, están a su disposición en la biblioteca bien dotada de su correligionario Camilo Arriaga.

El hombre y la naturaleza

Con la suma y adecuación de elementos tan dispares, Flores Magón construye a pasos su teoría y su acción y año con año las hace más y más radicales hasta llevarlas a desembocar en la utopía.³ El contraste ostensible entre el recuerdo idílico de la vida en la comunidad indígena y la opresión en la urbe que emana de una estructura dominada por un gobierno dictatorial y autoritario, le conduce a postular la igualdad original del hombre, su bondad primigenia y la posibilidad de retornar a ella modificando el inicuo



régimen social en el que ha vivido la humanidad, para hacer lugar a una sociedad universal en la que los conflictos de clase queden suprimidos.⁴

Las ideas de Flores Magón en lo que concierne al hombre y la naturaleza no son ciertamente suyas originales; no agrega ni pretende agregar nuevos conceptos a la doctrina anárquica o al análisis social; su competencia reside —digámoslo de una vez— en la reinterpretación tan acendrada que hace de esa creencia para adaptarla a la circunstancia mexicana; específicamente a la coyuntura agraria de índole feudal que sufre el país a la vuelta del siglo. En las ideas de Ricardo alienta el estado de naturaleza postulado por Rousseau: “el hombre nació libre y por doquier se halla encadenado”.⁵ La noción de que el hombre es bueno en su esencia, que en su condición natural vive en un mundo primitivo y dichoso, sin contienda, en relación de mutua cooperación con los otros hombres y con su ambiente, es una representación ajena que los anarquistas, y con ellos Flores Magón, incorporan como propia.

La creencia en las posibilidades infinitas de perfección del hombre y la confianza consecuente en la factibilidad de reformar la sociedad con base en la razón, son ideas familiares a los filósofos del siglo XVIII que Flores Magón toma en préstamo para exponer con fuerza desbordada su imagen del cambio social.⁶ El hombre es bueno y el cambio una constante histórica; malo es el contorno social que le envuelve y le hace el lobo del hombre. La artificialidad en que le mantiene un sistema social injusto es la causa de la maldad humana; la destrucción de ese contorno y la vuelta al estilo natural de la comunidad indígena, con hábitos de vida simples y frugales, donde el grupo corporado se enaltece con el trabajo —el quehacer cotidiano— que proporciona a un tiempo el elemento básico de subsistencia y la norma ética por excelencia, es el desenlace que Flores Magón avizora para el futuro: “Entonces —nos dice— habrá triunfado la anarquía, esto es, el sistema basado en la libertad económica, política y social del individuo; el sistema

3 Blanquel (1963): 137, dice: “la utopía y la mentalidad que la produce según han demostrado sus analistas, tiene caracteres que la anclan en la realidad y que a su vez son perceptibles en la obra magonista y que por tanto trataremos de precisar. El utopista tiene indudablemente una noción de la sociedad humana que se aparta de la realidad, que la trasciende, pero esa noción no se resuelve en una actitud simplemente especulativa, en un pensar cómo deberían ser las cosas, sino que siempre va acompañada de una acción, de un esfuerzo real, material para hacerla realidad”.

4 Flores Magón (1925b): 3.45; en los días que antecedieron a su trágica muerte, prisionero en la penitenciaría de Leavenworth por una sociedad afluente que tenía gran temor por sus ideas, manejando con soltura una prosa en la que se advierte el ascendiente de la literatura del siglo anterior, escribe: “Hijo de las montañas tropicales, mis primeras impresiones de la vida me fueron proporcionadas por la grandeza y majestad de lo que me rodeaba, y ningún príncipe vió nunca mecer su cuna en medio de tal esplendor como yo, bajo los rayos dorados y purpurinos de mi sol nativo. Sencillamente respiré la belleza con mi primer aliento. Creo que estas impresiones primeras determinaron mi futuro, porque hasta donde puedo recordar, la naturaleza ha sido para mí una fuente inagotable en donde mi alma ha tratado de saciar su formidable sed por la belleza. Así es que cuando llegué a la edad en que la razón arroja cruelmente su resplandor sobre el ambiente de uno, y cada cosa, y cada ser y cada emoción y el pensamiento es hecho para soportar su luz, puede contrastar lo amoroso de la naturaleza con la horrible artificialidad de la vida del hombre, y mi alma se rebeló... La creación es hermosa; todavía más, es sublime. Cuando se contempla el amor universal, el alma no puede comprender por qué el hombre, aunque tan inteligente y tan privilegiado por la naturaleza, que lo hace a uno hasta pensar

que fue su elevado propósito hacer de él la flor de la vida, el mismo espíritu de la vida, desciende, sin embargo, a figura tan triste que lo convierte en una desgracia y una decepción. La realización de este hecho quema la vergüenza mi cara... ¿Qué es lo que el hombre tiene que ofrecer a la gracia y el amor universal? Fue formado de tal manera que puede colocar firmemente su pie sobre la tierra y levantar su cabeza al azul, de modo de circundar su frente con coronas de estrellas y de soles. Se le dieron las alas más poderosas con que pudiera explorar los rincones más remotos del infinito: las del pensamiento. Sin embargo, él se arrastra encadenado y azotado, llenando el espacio con sus lamentos, cuando debería de hacerlo estremecer con himnos de triunfo y de alegría.”

5 Rousseau (1946): 90

6 Flores Magón (1925b): 1.6; he aquí sus palabras: “Cuando se considera por un momento que el hombre —esa maravilla de la naturaleza— es el descendiente directo del humilde ameba, uno no puede dejar de tener fe en el progreso... Puedes estar seguro, mi querido camarada, que está cerca el momento en que el progreso sacudirá sus espaldas para libertarlas de la pesada carga que lo hace bambolear. El progreso ha llegado a uno de los periodos históricos en que es imperativo efectuar una descarga de los males acumulados por siglos de ignorancia, y la descarga ya ha principiado: el lastre ha comenzado a ser arrojado al mar.”



que se funda en la fraternidad y en el mutuo respeto; el sistema de los iguales, de los libres y de los felices; el sistema en el que solamente los holgazanes no tendrán derecho a comer.”⁷

Proudhon, de fama reconocida por algunas frases que han llegado a permanecer célebres, afirmó en una de ellas su convicción de que “quien no trabaja deja de ser hombre y de llevar una vida moralmente saludable”.⁸ El pensamiento de Flores Magón en lo que hace al valor y a la índole edificante del trabajo deriva, según se advierte, de esa persuasión proudhoniana; misma que trasladó, dándole el carácter de principio, al manifiesto que en 1911 pronunció el Partido Liberal Mexicano. En él propugna la obligatoriedad del trabajo para la subsistencia. Con la sola excepción de los ancianos, de los impedidos e inútiles y de los niños, todos tienen que dedicarse en la sociedad futura a producir algo útil para poder dar satisfacción a sus necesidades y para tener el derecho, que se reconoce en todo ser humano, “a gozar de todas y cada una de las ventajas que la civilización moderna ofrece, porque esas ventajas son el producto del esfuerzo y del sacrificio de la clase trabajadora de todos los tiempos”.⁹

Educado en el positivismo, Flores Magón acepta, además, al hombre como un ser natural sujeto a las mismas leyes que

gobiernan a los otros seres y fenómenos de la naturaleza; pero no admite como corolario de tal premisa la inevitabilidad del destino humano. Para él, como para otros anarquistas, el hombre, a diferencia de esos otros seres y fenómenos, no está total e inexorablemente determinado por la mecánica del universo; la cultura de que dispone le permite contender por la libertad y realizarse en ella. La perfectibilidad del hombre se debe al hecho de que ha nacido “libre de toda idea innata”, por lo tanto, su disposición y su mente pueden ser condicionadas desde el exterior;¹⁰ el conocimiento de las leyes, que le es privativo, le faculta a enmendar su fortuna, a modificar su suerte, a crear su historia y para hacerlo, debe luchar y luchar revolucionariamente.¹¹

Por este camino, el ejercicio de la libertad se convierte para él en la actividad por excelencia del hombre. La persecución de este bien supremo, que había sido el fin último de los liberales que hicieron la Reforma y que se convirtió en frustrada meta al imponer el porfirismo el orden como un valor de mayor estima, es llevada por el anarquismo a sus últimas consecuencias. La libertad en todos los órdenes viene a ser la consigna; una libertad activa, opuesta al dejar hacer social y económico, destinada a promover la felicidad y el bienestar de la colectividad. Ello implica la necesidad de suprimir del seno de la sociedad humana las fuerzas contrarias que se oponen a su consecución. El capital, el gobierno y el clero constituyen la trinidad sombría que causa la desigualdad social e impide la libertad del hombre.¹²

El capital agrario

En la realidad mexicana de fines de siglo, capital es sinónimo de tierra; los anarquistas mexicanos justamente así le consideran y en esto, una vez más, coinciden con Proudhon quien parece aludir exclusivamente a la propiedad de la tierra siempre que se refiere a la propiedad. El régimen de Porfirio Díaz, durante sus años de vigoroso impulso, pretende industrializar el país y crear una burguesía nacional. Sus esfuerzos, sin embargo, no tienen el éxito esperado porque la industria que funda es en su mayor monto extractiva y la burguesía por la que se pronuncia no pasa de ser una aspiración fervorosa sin que llegue a cuajar en una realidad concreta. La industria y el capital financiero se hallan enajenados

7 Flores Magón (1923): 2.163

8 Proudhon (1962): 146, insiste: “no solamente el trabajo es necesario a la conservación de nuestro cuerpo, también es indispensable a la conservación de nuestro espíritu.” Ver, además, Joll (1968): 58,62.

9 Flores Magón (1923): 2.37

10 Joll (1968): 26; dice: “La perfectibilidad del hombre se debe al hecho de que éste ha nacido –según la versión radical que Godwin dió de una doctrina que tuvo a Hume como primer adalid– libre de toda idea innata.”

11 Flores Magón (1923): 1.9; en 1910, momentos antes de que estallara el movimiento armado, les decía a los obreros: “La revolución es inminente: ni el gobierno ni los opositores podrán detenerla. Un cuerpo cae por su propio peso, obedeciendo las leyes de la gravedad; una sociedad revolucionaria, obedeciendo leyes sociológicas incontestables. Pretender oponerse a que la revolución estalle, es una locura que sólo puede cometer el pequeño grupo de interesados en que suceda tal cosa. Y ya que la revolución tiene que estallar, sin que nadie ni nada pueda contenerla, bueno es, obreros, que saquéis de ese gran movimiento popular todas las ventajas que trae en su seno.” Cuando el movimiento social, ya desencadenado, encontró mayor oposición entre los epígonos del positivismo, Manuel Gamio (1916) tomó la defensa de la lógica revolucionaria y expuso con sencilla claridad lo hacedero de la libertad, y del progreso humanos, contenidos en la proposición magoniana formulada unos cuantos años antes: “¿Para qué luchar –se preguntó– para qué producir sufrimientos a nuestros semejantes, si la marcha de las sociedades se rige por leyes inmutables como las que presiden la materia? A esto diremos que sí hay que luchar, luchar siempre, con las armas o con las ideas, como se lucha contra los elementos, aprovechando precisamente aquellas leyes y no oponiéndose a su consumación.” Sorpresivamente, el Partido Popular Socialista (*El Día*, 30 enero 1969) que propala como substratum de su doctrina política la tesis social de marxismo-leninismo, en el documento que produjo durante su convención de enero del presente año, celebrada en la

ciudad de México, sacó a luz una vez más el concepto positivo de Spencer, usando las mismas palabras y los mismos argumentos a que acudieron en su tiempo Flores Magón y Gamio; pero, en esta ocasión, con el propósito manifiesto de contribuir a la conservación del orden existente bruscamente conmovido por el movimiento anárquico estudiantil iniciado el año anterior: “Nuestro partido –reza el documento– hace un llamamiento a la juventud que vive preocupada por el porvenir de México y del mundo. A la juventud que lucha contra el imperialismo y la paz, que se inquieta por su porvenir, a que sin abandonar estas inquietudes legítimas medite, estudie y se prepare para transformar a la sociedad, pero no olvidando que está sujeta a leyes y sólo sirviéndose de ellas es posible actuar con éxito en las luchas más elevadas, en la lucha revolucionaria”.

12 Proudhon (1962): 6; lo expresó de otra manera: “Dios, en religión, el Estado en política, la Propiedad en economía, tal es la triple forma bajo la cual la humanidad, que se ha hecho extranjera a sí misma, no cesa de desgarrarse con sus propias manos”.



en manos extranjeras y, por su misma naturaleza, destinados a servir intereses distintos a los nacionales; la burguesía porfiriana es inauténtica; apéndice y no el más importante del imperialismo internacional.¹³

En estas circunstancias el capital enemigo de la libertad del hombre es, ante todo, el capital agrario, la propiedad de la tierra. Esto nos explica por qué en México, de la misma manera que en la Rusia zarista y en la España monárquica, el anarquismo es eminentemente un anarquismo agrario antes que un anarco-sindicalismo. Flores Magón se califica a sí mismo como un anarco-comunista y esta calificación le viene bien acomodada no sólo porque su filosofía, siguiendo a Kropotkin, incluye algunos de los postulados marxistas, entre ellos el de la lucha de clases, sino, además, porque su anarquismo adopta como modelo a la comunidad indígena, que idealiza en lo más profundo de su subconsciente. Para él las masas rurales proletarias tienen instintos genuinamente comunistas porque desde hace siglos, a lo menos en parte, practican el comunismo.¹⁴

Siendo la propiedad de la tierra la propiedad por antonomasia, contra ella encamina Flores Magón su crítica implacable y su acción revolucionaria en procura de su destrucción. A fines del siglo XVIII Graco Babeuf enfáticamente había afirmado que la propiedad privada era la fuente principal de cuantos males han afligido a la sociedad y durante el curso de la revolución francesa alentaba a los campesinos a terminar de una vez con el concepto y su práctica: "El sol brilla para todos y la tierra no es propiedad de nadie. Tomad lo que os haga falta de donde os plazca. Lo que sobra pertenece por derecho al que nada tiene."¹⁵ A mediados de la centuria pasada Pierre Joseph Proudhon, respondiendo a la pregunta ¿qué es la propiedad?, acuñó una respuesta que vino a convertirse en uno de los *slogans* más repetidos por los activistas revolucionarios: "La propiedad es un robo, porque el propietario se ha quedado con lo que debería pertenecer libremente a todos los hombres."¹⁶

Edmundo O' Gorman ha hecho notar que una de las características del pensamiento liberal mexicano es la de atribuir a la Conquista el principio de los males nacionales y la de buscar su alivio en la imitación de los modelos de vida prehispánicos. Con toda razón Eduardo Blanquel extiende a Flores Magón este rasgo particular;¹⁷ en efecto, para el anarquista mexicano la propiedad es un robo porque la tierra del pueblo trabajador, la tierra que habitaron y regaron con su sudor sus más lejanos antepasados, es "la Tierra que los gachupines robaron por la fuerza a nuestros padres indios; la Tierra que esos gachupines dieron por medio de la herencia a sus descendientes, que son los que actualmente la

poseen".¹⁸ El despojo de la tierra debe ser reparado mediante la entrega sin condiciones a los indios y mestizos —hoy en día reducidos a las cuatrocientas varas de los fundos legales de sus pueblos, o sujetos a la servidumbre de las haciendas— de lo que les fue quitado, para que reconstruyan la estructura de la antigua comunidad de origen.

Flores Magón acostumbra escribir Tierra con mayúscula para poner énfasis en su significado trascendente, y en los artículos editoriales que escribió para *Regeneración* se advierte una tenaz insistencia en el tratamiento del tema; procura recrearlo en términos directos y sencillos para que germine en la mente proletaria poco instruida.¹⁹ La orientación que imprime a su alegato, por su dinámica misma, fuerza al filósofo social a adoptar una posición ética edificante que le conduce inevitablemente a condenar, por inmoral, a una institución que se basa en el robo y la violencia y que, por lo mismo, es la fuente de todos los males que afligen al ser humano. Al execrar la inmoralidad del principio de propiedad, lo hace usando el lenguaje violento tan característico de los reformadores religiosos de todos los tiempos.²⁰

El planteamiento del problema en términos morales y el desenlace propuesto mediante la abolición de la propiedad, tiene consecuencias prácticas cuando, estando ya en marcha el proceso revolucionario, el anarquista mexicano exige de las facciones que alcanzan el poder y logran fundar un gobierno de ámbito nacional, la resolución de la cuestión agraria por la expropiación de toda la tierra poseída como propiedad privada; tanto la de los grandes cuanto la de los pequeños propietarios. Para Flores Magón el dilema se establece en términos absolutos de todo o nada, de ser o no ser; no hay situaciones intermedias ni posibilidades de transacción: "por el fuego y el hierro debe ser exterminado lo que por el hierro y el fuego se sostiene".²¹ "¡Tierra y Libertad o muerte!", tal es el grito de combate; "grito de muerte para los de arriba y de vida y esperanza para los de abajo".²² El lema es la bandera que

13 Blanquel (1963): 28

14 Flores Magón (1923): 2.32

15 Joll (1968): 39

16 Proudhon (1962): 29; continúa: "Bien sea que se considere el presente o que se avizore el porvenir, la propiedad no es nada, es una sombra. Como toda creación del pensamiento eterno, la propiedad, nacida de la idea, ha retornado a la idea".

17 Blanquel (1963): 110

18 Flores Magón (1923): 1.135

19 Flores Magón (1923): 1.28,29; dice: "La Tierra es de todos; es el elemento principal del cual se extrae o se hace producir todo lo necesario para la vida; cultivándola, produce toda clase de frutos. Sus praderas proporcionan alimento al ganado, mientras sus bosques brindan la madera y las fuentes sus linfas generadoras de vida y de belleza. Y todo esto pertenece a unos cuantos, hace felices a unos cuantos, da poder a unos cuantos, siendo que la naturaleza lo hizo para todos. Cuando hace millones de años no se desprendía aún la Tierra del grupo caótico que andando el tiempo había de dotar al firmamento de nuevos soles, este planeta no tenía dueño. Tampoco lo tenía cuando la humanidad hacía de cada viejo tronco del bosque o de cada caverna de la montaña una vivienda y un refugio. No tenía dueño la Tierra cuando en la dolorosa y vía de su progreso llegó al periodo pastoril. El primer dueño apareció con el primer hombre que tuvo esclavos para labrar los campos y para hacerse dueño de esos esclavos y de esos campos necesitó hacer uso de las armas. Fue, pues, la violencia el origen de la propiedad territorial y la violencia la sostiene hasta nuestros días."

20 Flores Magón (1923): 1.132, 2.36

21 Flores Magón (1925 a): 33

22 Flores Magón (1923): 2.38

originalmente empuñan los narodniki rusos en su épica lucha contra la oligarquía territorial zarista durante el último tercio del siglo decimonono; los anarquistas del Partido Liberal Mexicano le adoptan y de ellos pasa a las huestes de Emiliano Zapata que, además de prohijar el grito de guerra, también se pronuncian por la expropiación inmediata y total.²³

Reforma vs. expropiación

El desarrollo acelerado de los acontecimientos, especialmente de la lucha armada, durante la primera década de la revolución mexicana, sin duda la más álgida de todas, con la tenaz oposición que la élite señorial levanta contra la expropiación de la tierra y que produce el paréntesis de la usurpación huertista, sumado al temor que experimentan los gobiernos revolucionarios de agravar su inestabilidad si intervienen en la economía de los abastecimientos agrícolas, les lleva a la búsqueda y pública discusión de soluciones de compromiso en cuanto a la cuestión agraria. El presidente Madero, él mismo un gran terrateniente, poco hace por atacar el problema y cae asesinado por la facción conservadora que propugna el retorno al antiguo orden. El primer jefe Venustiano Carranza, que también procede de la burguesía provinciana, hasta donde está en sus manos procura encontrarle una salida ortodoxa a la cuestión de la tierra.

El teórico más eminente de estos regimenes, Luis Cabrera, inspirado en las proposiciones liberales de Andrés Molina Enríquez, postula en su célebre discurso de 3 de diciembre de 1912 y en el articulado del decreto de 6 de enero de 1915, la redistribución de la tierra entre los campesinos como propiedad individual para formar con ellos una fuerza económica que, sin independizarse de las haciendas, complementen el salario con ingresos propios.²⁴ La expropiación de las haciendas, de llevarse al cabo, sólo podría significar la afectación de las tierras incultas que debían adquirirse mediante la correspondiente indemnización a cargo del tesoro público. Lo que en el fondo se proponían esos regimenes, era la compra de la tierra a los hacendados para su venta fraccionada entre los campesinos de los pueblos libres establecidos en las inmediaciones; éstos pagarían a plazos más o menos largos la parcela por cada uno de ellos adquirida.

El curso de los debates, que se prolonga aun después de promulgada la constitución de 1917, permite a Ricardo Flores Magón intervenir en él desde la tribuna roja que tiene establecida en el exilio. En su órgano *Regeneración*, obligado a aparecer irregularmente debido a la incesante persecución de que es objeto, expone con claridad su posición radical. A su juicio, la expropiación de la tierra significa sencillamente el desconocimiento del derecho de propiedad y en consecuencia su concepción como un bien libre al que deben tener acceso todos los campesinos que la trabajen. La legislación construida en su derredor carece de valor

23 Blaisdell (1962): 16

24 Cabrera (1960): 179-210



porque está encaminada a mantener en operación un principio que, desde sus orígenes, tiene un fundamento inmoral y deleznable.²⁵ Las leyes territoriales fueron escritas por quienes detentan la propiedad para conformar con ellas mecanismos de dominio que son responsables de la esclavitud en que se encuentra el proletariado del campo en el trabajo de la hacienda; son contrarias al derecho natural y requieren ser impuestas y apoyadas por la fuerza para conseguir su vigencia. La rebeldía y negación de la arbitraria imposición es la única respuesta que cabe a los hombres dignos: tomar la tierra, tomar toda la que sea menester y trabajarla en el propio beneficio sin reconocer derecho alguno a los ricos, tomarla ignorando el derecho de propiedad.²⁶

El desconocimiento de las leyes y derechos establecidos por la sociedad, con la toma de la tierra, los instrumentos de la producción y los medios de transporte, es el paso previo indispensable para alcanzar la libertad económica, base de la libertad política y del resto conjunto de las libertades humanas. La igualdad ante la ley es una farsa, una quimera bajo el régimen actual, "es la más grande de las majaderías que los aspirantes a gobernar ofrecen a las multitudes".²⁷ Los jueces fallan insistentemente en contra de los pobres; el ejercicio electoral se encuentra dirigido; el derecho a la libre expresión de las ideas no pueden ponerlo en obra quienes nada tienen, ni siquiera la ilustración necesaria para escribir o hablar en público. Para conseguir la libertad hay que echar por la borda las leyes y derechos inventados por la clase dirigente para someter a permanente explotación a la clase proletaria.

Para apoderarse de la tierra y cultivarla no hay porqué esperar la promulgación de leyes y disposiciones que regulen nuevas formas de tenencia; mucho menos debe aplazarse la apropiación hasta el término de la lucha armada. El acto de afirmación revolucionaria habrá de realizarse sobre la marcha para que al sobrevenir la paz quede "como un hecho consumado la toma de posesión de la tierra".²⁸ Cuando Juárez expropió los bienes al clero para destruir su poder inconmensurable, lo hizo con entereza

25 Kropotkin (1931): 213; dice: "Todas las leyes sobre la propiedad, que llenan los grandes volúmenes de los códigos, que son la alegría de los abogados, y cuyo objeto es tan sólo el de proteger la apropiación injusta de los productos del trabajo de la humanidad por ciertos monopolizadores, no tienen razón de ser, y los socialistas revolucionarios están decididos a hacerlas desaparecer, el día de la revolución. Y podemos, en efecto, con plena justicia, hacer un auto de fe con todas las leyes que se relacionan con los llamados derechos de propiedad, con todos los títulos de propiedad, con todos los archivos, en suma, con todo lo que forma esa institución, que será bien pronto considerada como un borrón humillante en la historia de la humanidad."

26 Flores Magón (1923): 1.80; Blanquel (1963): 134

27 Flores Magón (1923): 1.37, 1.104

28 Kropotkin (1931): 275; afirma: "El día, no muy lejano, en que, a consecuencia del incremento de la acción revolucionaria, el pueblo insurreccionado barra todos los poderes políticos existentes, e introduzca el desorden en las filas de la burguesía, que sólo se sostienen por la protección del Estado, no esperará a que un gobierno cualquiera decreta ciertas reformas económicas, sino que abolirá por sí mismo la propiedad individual mediante la expropiación violenta,



y determinación en el fragor mismo de la lucha; de haberlo hecho al finalizar ésta habría provocado una nueva rebelión de los intereses afectados. “Es mejor hacer en una revolución lo que tendría que hacerse en dos”, responde a quienes le aconsejan dejar para más tarde la decisión trascendente.²⁹ La revolución, pues, debe tomar posesión de la tierra de inmediato, “en estos momentos de zozobra, de angustia, de terror para todos los privilegios... en que masas compactas de desheredados invaden tierras, queman los títulos de propiedad, ponen las manos sobre la fecunda tierra y amenazan con el puño a todo lo que ayer era respetable”.³⁰ En muchas ocasiones las revoluciones fracasan porque sus dirigentes no se atreven a derribar, desde su inicio, las normas tradicionalmente establecidas y cuando quieren hacerlo pasada la contienda, la oportunidad se ha ido. En el fragor de la lucha hay que “hacer pedazos la ley que protege ese crimen que se llama la propiedad territorial”.³¹

El radicalismo anarquista en lo que toca a la manera de resolver el problema de la desigualdad del hombre derivada del derecho de propiedad contemplado desde la perspectiva que hoy nos suministra la reforma agraria tal y como llegó a realizarse de hecho tenía una razón de ser bien fundada. Flores Magón no considera la redistribución territorial como la simple cuestión de un reparto de parcelas, con más o menos hectáreas, entre los campesinos despojados. Adelantándose en el tiempo a la célebre formulación de Galbraith para quien toda reforma agraria, para ser efectiva, requiere necesariamente la redistribución de tierra, *status* y poder, el filósofo social mexicano al contradecir el derecho territorial lo hace partiendo precisamente de esas premisas. En la sociedad que con tanta pasión condena, la tierra “pertenece a unos cuantos, hace felices a unos cuantos y da poder a unos cuantos”,³² en consecuencia la redistribución debe comprender no sólo la tierra, sino también el poder y la felicidad. Esta última condición humana, tan difícil si no imposible en su determinación, hoy en día los antropólogos prefieren vincularla con el prestigio y la ubican en la posición social o *status* que un individuo alcanza en el grupo propio.

La expropiación de la tierra y su redistribución entre los campesinos no basta; es necesario además tomar posesión de toda la riqueza social; la tierra con las casas, las máquinas, los víveres, los transportes. Sólo así se podrá subsistir sin depender de nadie. Pero se requiere todavía algo más: que la tierra se trabaje en común. El trabajo individual inclina a mantener vigente el derecho de propiedad privada; conduce a la consolidación de una pequeña burguesía rural con la tierra en muchas manos, es cierto, pero no en la de todos,³³ también lleva a la sujeción, a caer tarde o

temprano en las garras del acaparador y el prestamista. Si antes el campesino sufría despojo en la tienda de raya, mañana se le robará en los bancos agrícolas que funde el brazo paternal del gobierno “para el fomento de la agricultura en pequeña escala”.³⁴ La solución, pues, no reside en la adquisición individual de un pedazo de tierra sino en la expropiación de toda la tierra para que, poseída y trabajada en común, los hombres y mujeres del campo consigan la libertad económica al quedar en su poder los medios de producción. “Me imagino dice Flores Magón qué feliz será el pueblo mexicano cuando sea dueño de la tierra, trabajándola todos en común como hermanos y repartiéndose los productos fraternalmente, según las necesidades de cada cual.”³⁵ Cualquier solución que pretenda darse al problema de la tierra que no tenga “como base el comunismo, tanto en la producción como en el consumo, será un fracaso”.³⁶

Dios y el Estado

En el pensamiento de Flores Magón, el segundo personaje de la trinidad sombría lo configura el gobierno y el tercero, la iglesia; en la doctrina anarquista, sin embargo, ambos quedan reducidos a uno solo, la autoridad; llámese civil o eclesiástica, bien esté representada por la burocracia o por el clero.³⁷ La autoridad no hace falta sino para mantener la desigualdad social; mientras mayor fuerza adquiere y se consolida mejor, más capacidad adquiere para garantizar a la burquesía la prosperidad en sus negocios. Bajo el dorado despotismo del régimen de Porfirio Díaz, los generales de las revueltas recibieron en propiedad grandes extensiones territoriales, los hacendados ensancharon los límites de sus feudos, los políticos obtuvieron terrenos llamados baldíos y los extranjeros alcanzaron concesiones sin número, “quedando nuestros hermanos indios sin un palmo de tierra, sin derecho a tomar del bosque ni la más pequeña rama de un árbol, en la miseria más abyecta”.³⁸

El gobierno sólo existe para tener a raya a los desheredados en sus demandas y rebeldías y la iglesia para mantener en la sumisión y en la obediencia a las masas, evitando que se levanten contra los ricos y los mandatarios. En los poblados y comunidades campesinas que viven en estado de naturaleza, sus habitantes nunca han sentido la necesidad de tener un gobierno. La autoridad sólo se hace presente cuando el agente de la recaudación periódicamente aparece o cuando los rurales llegan en busca de varones para

33 Flores Magón (1925 b): 2.47; (1923): 2.33

34 Flores Magón (1923): 2.107

35 Flores Magón (1923): 1.101

36 Flores Magón (1923): 2.108

37 Blanquel (1963): 71; dice: “En el pensamiento de Bakunin y en el título mismo de su libro que mejor lo expresa; *Dios y el Estado*, esas dos unidades expresan lo impositivo. El afán de su tarea de reformador social fue hacerlos innecesarios en la vida de la libertad en todos los órdenes; de la libertad del espíritu humano capaz de mejorarse y de mejorar a sus semejantes sin la acción directora de Dios o de otra entidad trascendente, y la de la mejoría social por el ejercicio de la libertad de los individuos sin la coacción del Estado.”

38 Flores Magón (1923): 2.31

tomando posesión, en nombre de todos, de la riqueza social acumulada por el trabajo de las generaciones precedentes. No se limitará a expropiar a los detentadores de la riqueza social por medio de una ley, que sería letra muerta, sino que se apoderará de aquélla en el acto, y establecerá derechos definitivamente.”

29 Flores Magón (1923): 1.100

30 Flores Magón (1923): 2.38

31 Flores Magón (1923): 1.36

32 Flores Magón (1923): 1.28



forzarlos a ingresar en el ejército. El gobierno es, pues, para una gran parte de la población mexicana, el tirano que arranca de sus hogares a los hombres laboriosos para convertirlos en soldados o el explotador brutal que les arrebató el tributo en nombre del fisco.³⁹ La humanidad sólo necesita jefes cuando está dividida en dos clases sociales antagónicas; la de los trabajadores que todo lo producen y la de los explotadores que se declaran dueños de la tierra y de quienes la trabajan.⁴⁰

Recordad mexicanos continúa argumentando Flores Magón cómo han vivido las poblaciones campesinas; sin autoridad, sin jefe, alcaldes, carceleros, "ni ninguna polilla de esa clase" y, sin embargo, en esos lugares donde no se conocen las leyes, ni amenaza el gendarme con su garrote, se hace vida tranquila.⁴¹ La gente vive feliz en su libertad sin saber en muchos casos ni siquiera el nombre del presidente de la República. El cuadro que Ricardo había aprendido de su padre lo reproduce al pie de la letra. En esas comunidades todos tienen derecho a la tierra, al agua para los regadíos, al bosque para la leña y a la madera para construir los jacales. Los arados andan de mano en mano, así como las yuntas de bueyes. Cada familia labra la extensión de terreno que calcula ser suficiente para producir lo necesario y el trabajo de escarda y de levantar las cosechas se hace en común, reuniéndose toda la comunidad, "hoy, para levantar la cosecha de Pedro, mañana, para levantar la de Juan y así sucesivamente".⁴² Todos son hermanos en esas comunidades; todos se ayudan y se sienten iguales, como lo son realmente; no necesitan de autoridad alguna que vele por sus intereses. ¿Para qué necesitan gobierno se pregunta las comunidades libres del yaqui? El estudio de los pueblos primitivos, como los esquimales, entre los cuales no ha hecho aparición la llamada civilización, demuestra que viven en la anarquía y, por tanto, "son libres y felices no habiendo sido pervertido su sentido de justicia por los móviles mío y tuyo".⁴³

La comunidad mítica

Nuevamente es necesario hacer notar que esta emotiva descripción de la vida campesina que, como una reacción en contra de la industrialización,⁴⁴ se hace coincidir con la que supuestamente

habría de gozar la sociedad anárquica, es una falsa interpretación de la realidad; la comunidad indígena en Flores Magón es una comunidad mítica muchas de cuyas características son de su absoluta responsabilidad o tomadas en préstamo y compartidas con otros pensadores anarquistas y no anarquistas. Kropotkin, en ocasión de sus expediciones por el Asia central como oficial zarista, antes de su conversión, tiene la oportunidad de observar de pasada la vida de tribus primitivas y le parece que las costumbres e "instintos" que regulan su vida social operan sin leyes o gobierno alguno. En esas comunidades el trabajo recíproco y los instintos de cooperación y sociabilidad, que él llama "ayuda mutua", representan la forma más cercana al estado de naturaleza.⁴⁵ Contrariamente a la interpretación corriente de la teoría de la evolución que postula la vida como lucha y eterno batallar por la existencia, Kropotkin, basándose también en Darwin, afirma que la ley natural es una ley de cooperación; ley de ayuda mutua antes que una contienda.

Bakunin, el otro gigante del anarquismo ruso, avizora la sociedad del futuro como una federación de comunidades parroquiales libres y autónomas cuya estabilidad queda garantizada porque en su seno se han extinguido para siempre los conflictos de clase.⁴⁶ Para Bakunin, una organización social mayor que la simple comunidad, con un control autoritario, representa una amenaza constante a la libertad del individuo y de la colectividad. Proudhon, que también saca su procedencia del campo, expresa insistentemente una gran simpatía por esta comunidad agraria teñida de rosa. Hombres nacidos en las urbes, no obstante, se pronuncian asimismo por la comunidad indígena y lo hacen en una época tan tardía como lo es la tercera década del presente siglo. En Perú, José Carlos Mariátegui, empujado sin lugar a dudas por el peso de la tradición andina, propone como modelo de la sociedad comunista

39 Flores Magón (1923): 2.77

40 Blanquel (1963): 86; dice: "El anarquismo es sin duda una etapa, la más radical en el proceso de desarrollo lógico del liberalismo, tanto política como económicamente. En ambas doctrinas es preocupación fundamental la actividad reservada al Estado dentro de la sociedad, así pues de la restricción del poder estatal de los liberales pasan los anarquistas a la abolición de todo Estado, sin establecer ninguna diferencia, siquiera de matiz entre las formas que este puede adoptar ni en servicio de qué grupo o clase las adopta. De la fórmula clásica de que el mejor gobierno es el que gobierna menos, el anarquismo sin graduación alguna concluye que el gobierno mejor es el que no existe; la dicotomía autoridad libertad es para él absoluta."

41 Flores Magón (1923): 2.31, 59

42 Flores Magón (1923): 2.31

43 Flores Magón (1925 b): 2.9

44 Blanquel (1963): 87; dice: "Si liberalismo y revolución industrial se dan históricamente como elementos hermanos, y el primero es

resultado de la segunda, y el anarquismo es políticamente liberalismo radical, y desde el punto de vista de la economía, una forma de socialismo, parece que no fuera posible pensar en que en un país como México donde indudablemente la revolución industrial es todavía hoy una aspiración, pudiera ser disparadero de actitudes anarquistas. Ahora bien, si revolución industrial no ha habido, sí es indudable que la interdependencia del mundo moderno hizo que repercutiera en nosotros ese fenómeno casi mundial. Desde luego sí sus resultados doctrinarios, es decir, un fenómeno inverso al de Europa, allá el liberalismo es fruto de una realidad histórica, en México es la idea regulativa de acuerdo con la que querrá transformarse primero y reconstruirse después esa realidad. Nuestro liberalismo fue mucho tiempo mental. El mexicano ha sido un burgués más como disposición de ánimo, como aspiración que como realidad, nuestros anarquistas lo serán también en ese sentido y sin duda porque su actitud era un tanto especulativa, llegaron a radicalismos dentro de su propia teoría que en una realidad más definida habrían sido difíciles de lograr."

45 Kropotkin (1931): 190; dice: "La necesidad de rehacer nuestras relaciones colectivas sobre el principio tan sublime de la ayuda mutua, practicando, como hemos visto, por las tribus más salvajes y más bárbaras, se hace sentir cada vez más. Pero nada o muy poco cabe hacer por este camino, mientras la superstición, la guerra, el sofisma, la autoridad y la explotación continúan siendo las bases de nuestra organización social."

46 Blanquel (1963): 72



primigenia a la comunidad incaica que hoy en día sobrevive a la conquista, a la colonia y a la nacionalización. Mariátegui construye su modelo utilizando el esquema marxista, pero ello no es óbice para que hagan acto de presencia las características míticas que con tanta constancia le asigna a la comunidad el pensamiento social del siglo anterior.⁴⁷

Unos y otros pensadores ponen tal énfasis en el carácter no individual de la tenencia de la tierra en esas comunidades, que las llegan a concebir como si carecieran de toda noción de propiedad territorial; resaltan la índole igualitaria de las relaciones sociales en sociedades como las indígenas no divididas en clases y llaman la atención sobre las formas de cooperación entre las personas que les permiten unir sus esfuerzos para alcanzar metas superiores a las individuales, débiles y dispersas. Pero en Flores Magón, como en el resto de los pensadores sociales de la vuelta del siglo, hay una tendencia manifiesta a contemplar la realidad al través de los preconceptos de una imago del hombre y del mundo en gran medida romántica. Ello les impide conocer a fondo los modos de operación de la vida rural a la que juzgan sin tener una justa comprensión de sus motivaciones.

En la comunidad indígena el derecho a la propiedad de la tierra, al igual que el principio de territorialidad entre los animales, es una noción de cardinal importancia. Las guerras intertribales y la competencia por la supremacía política antes del contacto con el Occidente tienen su origen, muchas veces, en conflictos fronterizos en que está involucrado el derecho a la propiedad territorial afectado por un grupo agresor. En la comunidad superviviente la tierra no es un bien libre a la disposición de quien quiera cultivarla, pertenece al linaje, al *ayllu* o *calpul* o éste asigna su tenencia y el uso de sus recursos exclusivamente entre sus miembros. El trabajo recíproco o ayuda mutua está estrictamente regulado en el grupo de parentesco o de vecindad y el producto de las cosechas corresponde a la familia y no a la comunidad; pero existen mecanismos de redistribución al través del desempeño de cargos que tienden a la igualación económica de los miembros todos del grupo corporado.

Estos mecanismos son los que, en último análisis, vienen a dar forma a una estructura de gobierno; porque la comunidad indígena, contrariamente a lo que afirma el pensamiento anárquico, sí tiene gobierno y un gobierno perfectamente estructurado conforme a normas que son distintas a las que conforman el gobierno democrático hoy prevalente y que se manifiestan y dejan sentir en todos los órdenes de la vida. Por ser distinto el gobierno indígena a menudo es inaparente para la observación superficial, pero ello de modo alguno quiere decir que no exista. En otro lugar hemos expuesto ampliamente los rasgos propios y las funciones del gobierno indígena; baste decir aquí que todos los hombres hábiles, y hasta cierto punto las mujeres, forman parte, en uno u otro

tiempo, del gobierno.⁴⁸ El quehacer gubernamental tiene un coste que paga el incumbente, quien es compensado en prestigio y poder, esto es, en términos sociales y políticos más que económicos.

La estructura de poder es tan penetrante y tramada de modo tan sutil, que su debilitamiento provoca la desorganización de la comunidad y la pone en trance de desaparecer como tal precisamente en el momento mismo en que esa trama se desmorona; tanto como autoridad civil cuanto religiosa, tanto como gobierno interno cuanto externo. El error fundamental de Flores Magón y de los pensadores sociales que idealizan la comunidad primitiva, es el contemplarla como "libre y autónoma", es decir, sin conexión permanente con la sociedad más amplia, nacional o colonial, en la cual está incluida; y esto hace ya mucho tiempo que no es cierto, si alguna vez lo fue. Las comunidades indígenas forman parte de una estructura regional de poder que tiene como centro rector una ciudad primada que reserva para sí el privilegio de ejercer la coerción cuando dejan de operar los mecanismos dominicales que actúan suave, tiernamente.⁴⁹

Sincretismo en la innovación

Es difícil precisar hasta qué punto Flores Magón estuvo consciente de este error. Indudablemente que para él la consecución de una comunidad sin propiedad privada y sin gobierno habría de alcanzarse solamente a base de lucha y en el curso de la lucha misma; la oposición no la espera de las comunidades indias, con sus cuatro millones de habitantes, que constituyen entre un treinta y un cuarenta por ciento de la población total de su tiempo, sino de los hacendados, evidentemente, y además, de los campesinos mestizos quienes aun cuando alguna vez practicaron el comunismo, se hallan ahora condicionados a la propiedad privada como pequeños terratenientes. Tratar de modificar su mentalidad pequeño burguesa no es ciertamente una tarea fácil. Flores Magón advierte claramente el problema cuando, al hacer una evaluación de la revolución en marcha, constata con desesperación que en su seno se han formado dos corrientes identificables: la popular y la burguesa.⁵⁰ La que pugna por la abolición del derecho de propiedad y la que se conforma con una reforma a medias que contempla sólo la afectación de los latifundios sin controvertir el derecho de propiedad.

Es bien sabido que Flores Magón y los fundadores del Partido Liberal en 1906 participan, ya para entonces, de una ideología anárquica y que todos sus esfuerzos los destinan a llevar la libertad propugnada por el liberalismo hasta sus consecuencias más extremas, es decir, a una libertad sin restricciones.⁵¹ Esto, a juicio de ellos, sólo puede alcanzarse mediante la negación del derecho a la propiedad privada, la destrucción del sistema de clases sociales y la pulverización del Estado. No obstante lo anterior, Flores Magón

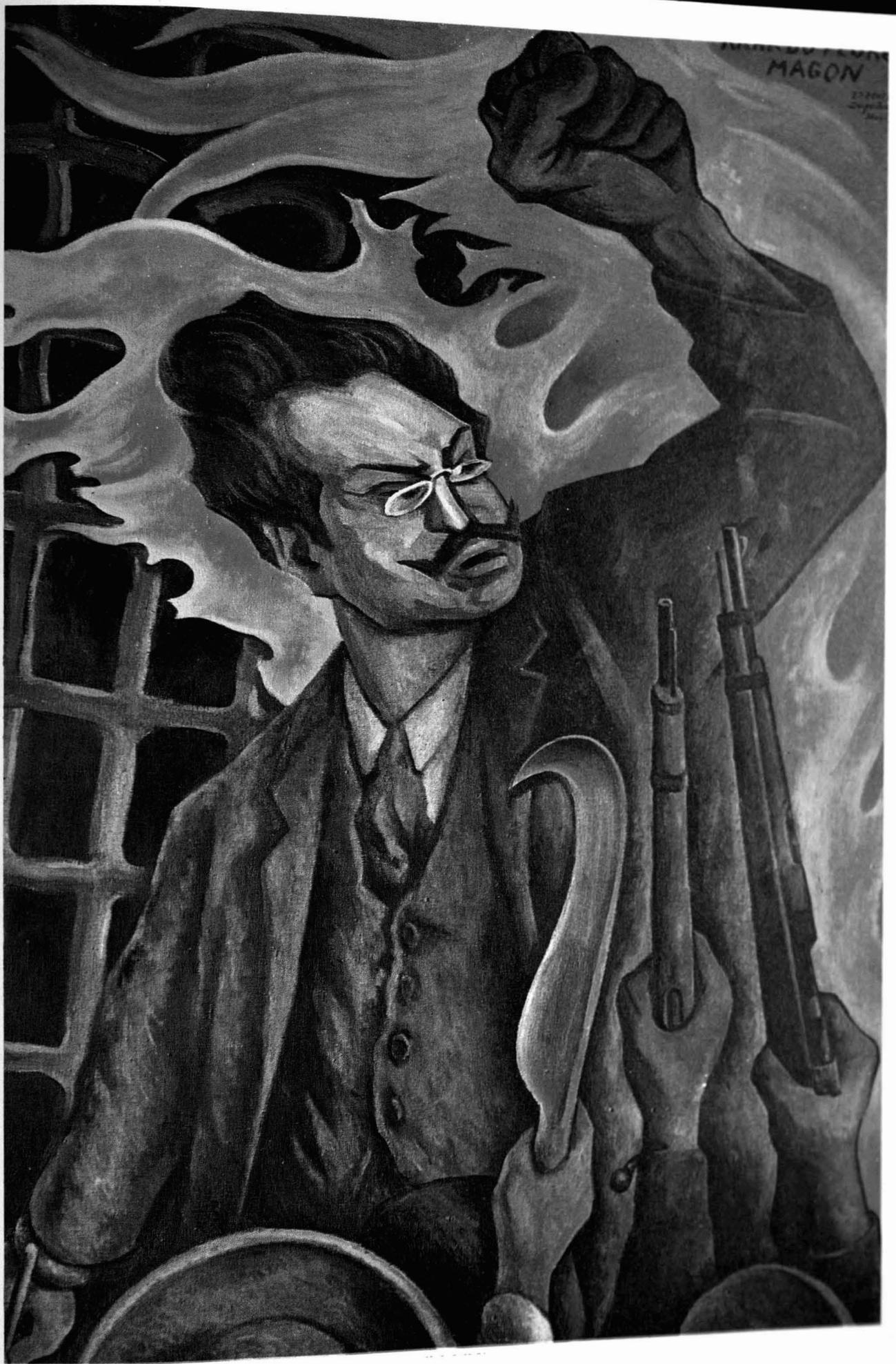
47 Adams (1963): 3.15-41

48 Aguirre Beltrán (1953)

49 Aguirre Beltrán (1967)

50 Flores Magón (1923): 2.33

51 Blaisdell (1962): 11



*Ricardo
Flores Magón.
Oleo de
Diego Rivera.
Colección del
general
Lázaro Cárdenas.*



oculta su verdadera posición política, y ya iniciada la lucha armada recomienda tácticas en cuanto a la expropiación de la tierra, a su ritmo y a las personas que primero deben ser afectadas en cartas cifradas dirigidas a sus correligionarios que han sido calificadas de poco éticas en un revolucionario tan honesto como él.⁵²

En una de las cartas que obran en el archivo del Departamento de Justicia de los Estados Unidos, Flores Magón llega a decir: "Solamente los anarquistas sabrán que somos anarquistas y les aconsejaremos que no se llamen así para no asustar a los imbéciles."⁵³ Esta falta de información al público, se asegura, ahondó las diferencias entre las dos corrientes contenidas en la revolución e impidió cualquier entendimiento entre los distintos dirigentes revolucionarios. No intentamos tomar la defensa de Flores Magón, porque él mismo la hubiera rechazado; pero sí queremos hacer algunos comentarios al margen de su conducta porque no es única en la conformación del pueblo mexicano. Parece formar parte de

un patrón operativo que se repite más a menudo de lo que sería de desear y que alcanza a producir resultados intermedios que satisfacen durante algún tiempo la situación problemática, pero no la resuelven drásticamente o definitivamente.

Cuando, terminada la conquista, los frailes misioneros y el clero regular se dan a la tarea de introducir el cristianismo entre los indios, al advertir que la fuerza no basta, apelan al sincretismo, proceso mediante el cual conscientemente se identifica a las deidades nativas con las cristianas; de este modo el nuevo credo es aceptado y si bien es cierto que la religión resultante no es la católica occidental, sí es, en cambio, una religión de forma cristiana aunque de contenido heterodoxo. De acuerdo con un proceder estrictamente ético, tal modo de actuar es condenable y de hecho no pocos teólogos cristianos así se pronunciaron; pero si se toman en cuenta las circunstancias de la colonización, la conducta inflexible hubiera llevado a los españoles a una lucha prolongada y estéril y a los indígenas a la total destrucción de su cultura. De haber sido así, México sería una nación de genio occidental pero sin la riqueza de su acervo indio.

La conducta encubierta de Flores Magón no le lleva al triunfo, como tampoco le hubiera llevado a la manifestación ostensible de su anarquismo, pero sus ideas y creencias, sin que ganen totalmente a los revolucionarios de la corriente burguesa, influyen considerablemente en ellos hasta el punto de que la invención del ejido, como institución revolucionaria, se hace tomando en préstamo muchos de los rasgos que configuran la tenencia de la tierra en la comunidad indígena, pero ubicando la relación del hombre con la tierra dentro de un contexto racional. La revolución mexicana no llega a la abolición de la propiedad privada, configura una forma de tenencia intermedia, sincrética, que, hasta hace muy poco tiempo aún, le sirve para satisfacer las demandas de los campesinos y sus necesidades locales de autogestión.

Progreso integral

Esta solución indudablemente no es aquella por la que pugna Flores Magón. Él tiene ideas muy precisas en cuanto a la evolución de la sociedad, la naturaleza del proceso de cambio y las metas utópicas que algún día esa sociedad habrá de alcanzar. La humanidad progresa, para él esto es indudable, pero su evolución no es integral. Los adelantos que alcanza son enormes en el dominio de la cultura material, mas no así en el dominio de la vida moral; progresa la humanidad en un sentido solamente. Las más generosas concepciones de los filósofos, aquellas que si se pusieran en práctica abrirían amplios horizontes para gozar libremente la dicha de vivir, nada valen frente a la admiración que se pone en los descubrimientos técnicos el cinematógrafo, la telegrafía, la navegación aérea y como consecuencia de ello la lucha por la vida reviste el mismo carácter de ferocidad, de hostilidad recíproca que

52 Blaisdell (1962): 186; dice: "Durante la campaña de Baja California y algún tiempo después muchos radicales criticaron duramente a Flores Magón por restringir su rol a editar un periódico semanal, en lugar de pasar a México para actuar en el campo como dirigente. En respuesta, Owen hizo notar que el exiliado era un intelectual, un teórico y un propagandista, interesado en un movimiento social y económico a largo plazo y que por tanto no debía esperarse que participara en un breve pasaje de una revolución de múltiples desarrollos. Sin embargo, este asunto y otros más fueron objeto de escrutinio por parte de los líderes del anarquismo internacional. En París, *Les Temps Nouveaux*, quizás el diario anarquista de mayor influencia, acusó a Flores Magón por no participar en su propia revolución. También acusó a la Junta por usar las contribuciones en dinero de pueblos de muchas partes del mundo para fomentar el factionalismo personal en México. Finalmente, y significativamente, censuró a los liberales por operar durante la revolución bajo el programa del 1o de julio de 1906, que, como lo hacía notar el periódico, no era un programa anarquista. Solamente, hasta septiembre de 1911, después de que todo había pasado, la Junta hizo a un lado el programa reformista de 1906 en favor de un programa abiertamente anarquista y oficialmente reemplazó el slogan 'Reforma, Libertad y Justicia' con el de 'Tierra y Libertad'. La dirección del partido maniobró para sobrevivir a esta crítica en parte porque Pedro Kropotkin, oráculo del mundo anarquista, salió en su defensa. Señaló, sin tener una adecuada percepción del punto a debate, que era de más valor el anarquismo que el combate en las barricadas."

53 Blaisdell (1962): 13; hace notar que en otras de las cartas Flores Magón decía: "Todo se reduce a una mera cuestión de táctica. Si desde el principio nos llamamos anarquistas muy pocos nos escucharán. Sin llamarnos anarquistas hemos inflamando sus mentes... contra la clase poseedora... Ningún partido liberal en el mundo tiene nuestras tendencias anticapitalistas que están a punto de iniciar una revolución en México y no podremos lograr esto si en lugar de anarquistas nos llamamos simplemente socialistas. Todo es una cuestión de táctica. Daremos tierras al pueblo durante la revolución; así no serán engañados. También les daremos posesión de las fábricas, las minas, etc. Para no tener a todos contra nosotros, continuaremos la misma táctica que nos ha dado tan buenos resultados; continuaremos llamándonos liberales durante la revolución pero en realidad continuaremos propagando la anarquía y ejecutando actos anárquicos. Quitaremos la tierra a los latifundistas y se la daremos al pueblo."



hace del hombre, como dijera Hobbes, el lobo del hombre.⁵⁴ La industrialización, por deslumbrante que sea, no significa por sí sola progreso si no va acompañada de una vida más justa; de un progreso moral tan significativo como el material.

La evolución de la humanidad deja de ser integral en el momento en que aparece el primer propietario sobre la tierra y la divide en dos clases antagónicas que hacen a los hombres extraños unos de otros y a las razas y a las naciones enemigas entre sí. En nuestro país la evolución natural se interrumpe cuando el primer conquistador arrebató al indio la tierra y establece un sistema de explotación que se desarrolla “en la noche de tres siglos llamada época colonial”, continúa su curso bajo el imperio, la república federal y la dictadura y hace explosión con la revolución de 1910.⁵⁵ En una humanidad dividida en clases sociales sólo puede haber progreso “material”, porque siendo los intereses opuestos “no puede existir vínculo alguno de amistad ni de fraternidad, ya que la clase poseedora tiende a perpetuar el sistema económico, político y social que garantiza el tranquilo disfrute de sus rapiñas, mientras la clase trabajadora hace esfuerzos por destruir ese sistema inicuo”.⁵⁶

Si socialmente es imposible la igualdad, la libertad y la fraternidad entre los hombres mientras haya clases sociales, el resultado inevitable es la lucha de las clases por excluirse mutuamente. El carácter mismo del conflicto que se establece entre las clases hace que la evolución no pueda realizarse gradualmente sino por saltos, esto es, revolucionariamente. Todos los grandes pasos que la humanidad da en su evolución hacia formas más justas de convivencia los produce a base de esfuerzos violentos que destruyen las formas tradicionalmente establecidas. El pase de la autocracia a la democracia requiere para realizarse la conmoción sangrienta que se llama la revolución francesa; si este acontecimiento no logra establecer la libertad, la igualdad y la fraternidad, su “fracaso no se debió al salto sino a que dejó intacta la fuente de donde provenía el privilegio y la desigualdad, esto es, la propiedad privada”.⁵⁷ La revolución mexicana es un salto, el primer acto de la gran tragedia universal que bien pronto tendrá por escenario la superficie toda del planeta y cuyo acto final será el triunfo de la libertad y la consecución de un progreso integral.

Teoría del conflicto

Siendo la tendencia al cambio una constante en la experiencia humana, siempre hay la esperanza de que se produzca una transformación social que establezca de una vez para todas la justicia en las relaciones entre los hombres; el momento que hoy en día vive la humanidad es de cambio y revolución inminentes. El calor de la protesta del proletariado se siente por todas partes y no podrá ser detenido nunca más.⁵⁸ La evolución de la humanidad requiere el conflicto para actualizarse. El orden, la uniformidad, la

simetría, exaltados por el dorado despotismo de Porfirio Díaz y por todos los despotismos entorchados del mundo, significan la muerte; el desorden, la lucha, el desacuerdo, la pasión en perenne desbordamiento, constituyen la vida. De la lucha surge la verdad y la libertad; la lucha es el agente creador más grande de la naturaleza; es innovadora, rompe los viejos moldes y configura nuevos patrones, destruye las tradiciones que se oponen al progreso, abre nuevos caminos al arte.⁵⁹

El desacuerdo hace que fermente el disgusto en los pechos proletarios, pone en sus manos la piedra, la bomba, el puñal, el rifle y los lanza contra la injusticia. Sin la rebeldía, “la humanidad andaría perdida aún en aquel lejano crepúsculo que la historia llama la edad de piedra”.⁶⁰ El derecho de rebelión es sagrado porque está dirigido a romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir. La rebelión es la vida, la sumisión es la muerte. Sólo la inconformidad, la discordia, la lucha, echan a andar el progreso. En su alegato detengamos un instante el discurso para hacerlo notar Flores Magón advierte que su teoría del conflicto nada tiene en común con la de Darwin sobre la selección, que explica cómo los individuos mejor dotados son los que triunfan en la vida; con toda perspicacia apunta que tal razonamiento lo “esgrimen los ricos y los déspotas contra los que tratan de poner en duda el derecho que se apropian para explotar y oprimir”.⁶¹ La lucha por la vida a que Darwin se refiere es la contienda entre especies diferentes, no entre individuos de la misma especie.

Pero la rebeldía, derecho inalienable del hombre, no sería bastante para mover el progreso si la dialéctica del universo no produjese la fuerza contraria que le da significación, a saber, la solidaridad. Kropotkin es tal vez entre los pensadores anarquistas quien más énfasis pone en el carácter de la cooperación, el esfuerzo mutuo y la solidaridad como fuerzas que inducen al progreso humano. Flores Magón toma en préstamo del ruso esas ideas y las reinterpreta en la realidad mexicana. Para él, la solidaridad es el conocimiento del interés común y la acción consecuente con ese conocimiento deviene esencial para la existencia porque es condición de la vida; la armonía, la cooperación entre los humanos, hace posible la supervivencia de la comunidad indígena. La cooperación entre los diferentes pueblos y razas del mundo, cuyas contiendas han producido enemistades, ruinas y dolores, determinan un futuro de paz y buena voluntad entre los hombres. Sólo en la especie humana se advierte el repugnante espectáculo de devorarse unos individuos a los otros, “cuando por la solidaridad hace muchos miles de años que habría esclavizado a la naturaleza y obtenido su progreso integral”.⁶²

Primacía de la mente

El pensamiento de Flores Magón no siempre sigue un curso inalterable en cuanto a las esencias en que se funda su filosofía;

54 Flores Magón (1923): 1.54

55 Flores Magón (1925 a): 43

56 Flores Magón (1923): 2.37

57 Flores Magón (1925 b): 2.9

58 Flores Magón (1925 b): 1.36

59 Flores Magón (1923): 1.52

60 Flores Magón (1923): 1.14

61 Flores Magón (1923): 1.55

62 Flores Magón (1925 b): 1.10, 3.33; (1923): 1.55



del materialismo positivo en que se forma durante sus años mozos pasa a defender el materialismo extremo, de orientación anarquista, que lo define por los años álgidos inmediatamente anteriores o posteriores al estallido revolucionario de 1910. Más tarde, en una de las cartas que escribe desde la cárcel, poco antes de morir, se advierte una evidente tendencia idealista que le lleva a postular la primacía del cambio cultural sobre el cambio social. Contrariamente a lo que sostiene la doctrina marxista, afirma que el cambio en las relaciones de producción no es lo que determina la modificación de la conducta de la gente y su manera de pensar sino el proceso inverso. "La revolución dice no comienza con el cambio forzoso o pacífico de un modo colectivo de vida social, económica o política en otra. Mucho antes de que se intente el cambio, se ha efectuado la revolución en la conciencia colectiva."⁶³

Estos tropiezos en la secuencia lógica del pensamiento de Flores Magón, por otra parte, ayudan a comprender su forma práctica de actuar frente al fenómeno revolucionario. Cuando éste emerge, no toma las armas, ni se pone a la cabeza de sus correligionarios para intervenir físicamente en la contienda; se limita a agitar con la palabra y el pensamiento, a los que concede una capacidad de transformar la realidad social que parece estar más allá de todas las posibilidades.⁶⁴ A decir verdad, el anarquismo, por su propia naturaleza, es difícil de realizar. Debe lograr la consecución de sus metas por medio de la revolución y un esfuerzo de esta índole, si

ha de conseguir el triunfo, requiere organización —dirección, disciplina, autoridad—, es decir, normas que contradicen el postulado de la libertad absoluta, como lo hace notar con sano juicio Engels.⁶⁵ En otra carta de la misma época, Flores Magón expresa su simpatía por la revolución rusa pero hace constar su inconformidad con los medios empleados para derribar el capitalismo; "la dictadura de la burguesía o del proletariado, es siempre tiranía y la libertad no puede alcanzarse por medio de la tiranía".⁶⁶ No obstante la incapacidad del anarquismo para realizarse por sí mismo, su apelación a la libertad sigue encontrando eco y continúa produciendo movimientos de masa, como el estudiantil de nuestros días, que conmueve profundamente el *statu quo*, tanto en el mundo capitalista cuanto en el socialista. Su actual vigencia parece darle la razón al *lapsus* que se produce en Flores Magón.

Su honor como luchador

Es muy posible que el exabrupto idealista del revolucionario tenga su origen en una sobreexaltación del propio superego que le hace tener en gran estima su honestidad y la fuerza de sus convicciones; valores ambos que proyecta en los demás como móviles del proceso de cambio. Algunos incidentes en los que es actor principal, por los años postreros de su vida, ilustran con luz meridiana la firmeza o inflexibilidad de su conducta en los momentos más críticos de su agitada carrera de activista. Se halla preso en Leavenworth. Las gestiones que realizan sus simpatizadores en México llegan a ser oídas por el presidente Obregón quien las trasmite, con su aprobación, a los más altos funcionarios del Ministerio de Justicia de los Estados Unidos. Estos están contestes en conceder la libertad bajo protesta al reo político; lo cual quiere decir que debe expresar públicamente su arrepentimiento y hacer solemne promesa de abstenerse, a partir de entonces, en cualquier acto de militancia anarquista. El gobierno de los Estados Unidos considera a Flores Magón un hombre peligroso y no está dispuesto a soltarlo sin garantía.

El anarquista se niega a firmar la petición de perdón porque para él "la alegría de estar fuera de este infierno, que parece haberme tragado para siempre, sería cruelmente ahogada por la protesta de una indignada conciencia que me gritaría: ¡Vergüenza! . . . es mi honor como luchador de la libertad. . . el que está en peligro".⁶⁷ En su respuesta a Daugherty, el vocero gubernamental norteamericano, luego de darle a conocer la razón de su negativa, aprovecha la ocasión para informarle que el anarquismo tiende al establecimiento de un orden social basado en la fraternidad y el amor, en contraste con la presente forma de sociedad fundada en la violencia y la rivalidad entre los individuos y entre las clases. "El anarquismo le hace saber aspira a establecer la paz para

63 Flores Magón (1925 b): 1.39

64 Joll (1968): 43; dice: "La Revolución Francesa había dejado tras de sí una secuela de, por lo menos, tres mitos, que contribuirían a gestar los credos revolucionarios del siglo XIX y que se convirtieron en parte integrante de las creencias de los anarquistas. El primero es el mito de la revolución triunfante. De aquí en adelante, la revolución violenta aparece como un hecho posible. En segundo lugar figura el mito de que la próxima revolución será una verdadera y auténtica revolución social y no la mera sustitución de una clase dirigente por otra. En palabras de Babeuf, 'La Revolución Francesa no es sino el mensajero de otra revolución mayor, más excelsa y que será la última'. Por último, el tercero de estos mitos manifiesta que una tal revolución sólo puede verificarse una vez que la actual sociedad se derrumbe como resultado de la labor de los revolucionarios más puros. Los marxistas alemanes, los populistas rusos y los anarquistas franceses y españoles compartirían más tarde estos postulados. A partir de aquel momento, las revoluciones se harían simultáneamente en las calles y en el gabinete de estudio de los filósofos."

65 Joll (1968): 99; cita la siguiente argumentación de Engels: "Todos los socialistas están de acuerdo en que, como resultado del advenimiento de la revolución social, el estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán; es decir, las funciones públicas perderán su matiz político para transformarse en simples funciones administrativas y defensoras de los verdaderos intereses de la sociedad. Pero los enemigos del autoritarismo piden que este Estado políticamente autoritario se suprima de un plumazo, incluso antes de proceder a la destrucción de las condiciones sociales que lo fomentaron. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad. ¿Pero estos señores habrán visto alguna vez lo que es una revolución? La revolución es, sin duda alguna, el acto autoritario por excelencia; es aquella acción mediante la cual una parte de la

población impone su voluntad a otra valiéndose del rifle, de la bayoneta y el cañón, medios todos autoritarios por definición. Y si el partido victorioso no quiere luchar en vano, debe mantener su imperio por medio del terror que sus métodos producen en los reaccionarios."

66 Flores Magón (1925 b): 1.49

67 Flores Magón (1925 b): 2.23



siempre entre todas las razas de la tierra, por medio de la supresión de esta fuente de todo mal: el derecho de propiedad privada.”⁶⁸ Ningún hombre o mujer honrados pueden arrepentirse de sustentar tales propósitos.

Por la misma época los diputados al Congreso de la Unión en México votan a su favor una pensión con la que el prisionero hubiera podido aliviar un tanto las condiciones indeseables en que se encontraba. Flores Magón rechaza el ofrecimiento, no sin antes agradecer cumplidamente a los generosos diputados sus intenciones.

“Yo no creo en el Estado —les dice—, sostengo la abolición de las fronteras internacionales; lucho por la fraternidad universal del hombre; considero al Estado como una institución creada por el capitalismo para garantizar la explotación y subyugación de las masas. Por consiguiente, todo dinero obtenido del Estado representa el sudor, la angustia y el sacrificio de los trabajadores.”⁶⁹ No vaya a pensarse que esta posición es circunstancial; tiempo antes, cuando el movimiento revolucionario no definía claramente aún sus diversas tendencias, se hablaba de ofrecer a Flores Magón la vicepresidencia de la República en un gobierno que hoy llamaríamos de coalición y el anarquista violentamente había repudiado la idea como opuesta a las metas que perseguía.

La doctrina anarquista a este respecto es inflexible y Flores Magón no se aparta un ápice de ella. La participación del revolucionario en una organización gubernamental que ha sido construida y es mantenida por una clase social con la cual no tiene vínculo alguno de propósitos e intereses implica necesariamente la aceptación de un sistema de control. El hecho de que se elijan diputados obreros y campesinos a las Cámaras de la Unión, aun cuando éstos sean en lo especial competentes y de franca extracción proletaria, en modo alguno modifica la situación. “En todo el mundo —nos recuerda Flores Magón— están desprestigiados los llamados representantes del trabajo en los parlamentos. Son tan burgueses como cualquier otro representante.”⁷⁰ Para él, en éste, como en tantos otros puntos de doctrina, no puede haber posiciones intermedias; es una cuestión de todo o nada.

Parece indudable, según se advierte, que Flores Magón condicionado por su doctrina pone una fe inquebrantable en la fuerza de las convicciones cuando éstas se sustentan con honestidad, lo que le lleva a limitar su tarea como dirigente al rol exclusivo de

activista; agitar y predicar con el ejemplo.⁷¹ Una y otra vez se niega a participar en la construcción de la sociedad que habrá de emerger de la que pretende destruir; al igual que Bakunin, da por un hecho la bondad primigenia del hombre y sostiene que basta el derrumbamiento de los valores tradicionales, que acarrea consigo la revolución, para que del caos insurja una sociedad más justa. En su mente no cabe duda alguna sobre la inminencia del cambio, el carácter de inevitabilidad que éste contiene y la naturaleza de la sociedad más bella, más sabia y más feliz que ha de nacer de las ruinas. Todo ello hace que la visión racional del hombre y del mundo, postulada por Flores Magón, aparezca en algunos momentos, paradójicamente, como una visión idealista y dogmática.⁷²

Sembrador de ideales

Esta ambivalencia de lo racional y lo ideal en el pensamiento de Flores Magón hace de él un hombre peligroso; exterioriza sus sueños, les reifica confiriéndoles condición de realidad y actúa conforme a ellos. Se llama a sí mismo un sembrador de ideales que camina hacia el futuro, que construye con los ojos de la mente, sin detenerse, sin retroceder; siempre sembrando la semilla que hace avanzar a la humanidad.⁷³ Es un utopista que habla el lenguaje de todos aquellos que conciben a la humanidad universalmente, como una clase social que trasciende las fronteras nacionales y las diferencias raciales y no se reduce a los estrechos márgenes de una sola patria sino que comprende a todas; a la fraternidad de todos los pueblos del mundo.⁷⁴ La exposición de estas ideas le lleva a situaciones conflictivas con los gobernantes de la patria en la que nace y con los de aquella donde se asila.

El 16 de marzo de 1918, cuando en América y Europa las distintas “burguesías nacionales” se encuentran envueltas en una contienda por el dominio de los mercados mundiales, Flores Magón publica un “Manifiesto a los miembros del Partido, a los anarquistas de todo el mundo y a los trabajadores en general”, en el que hace un violento llamado a la rebelión de los pueblos para acabar de una vez por todas con la sociedad caduca que, apoyada en la falsedad de las ideas patrióticas, lanza a la hoguera de la guerra a las multitudes. Esta actitud que tiende a generalizarse en las filas de los sindicatos obreros⁷⁵ es considerada contraria a los intereses del país beligerante en el que el activista reside y le vale una condena de 20 años de prisión de los cuales llega a cumplir cuatro, antes de sorprenderle la muerte.

La publicación del manifiesto de 1918 sitúa a Flores Magón, rotundamente, en el plano de la revolución universal; deja de ser el precursor y activista de la revolución mexicana para ubicarse como un revolucionario de reputación internacional, filial de los filósofos anarquistas europeos de fines del XIX y principio del XX. Su fama en ese ámbito de amplia comprensión puede ser parca o notoria, eso no importa; lo significativo del hecho reside en que el carácter

68 Flores Magón (1925 b): 3.76; continúa: “Nadie cree que los pueblos del mundo civilizado están viviendo en condiciones ideales. Toda persona de conciencia se siente horrorizada a la vista de esta continua lucha de hombres contra hombres, de este interminable engaño de unos a otros. El objetivo que atrae a los hombres y mujeres en el mundo es el éxito material; y para alcanzarlo ninguna vileza es bastante vil, ni baja lo bastante baja para desanimar a sus adoradores de codiciarla. Los resultados de esta locura universal son espantosos: la virtud es pisoteada por el crimen, y la astucia toma el lugar de la honradez; la sinceridad no es más que una palabra, o a lo sumo una máscara tras de la cual sonríe el fraude. No hay más valor que sostener las propias convicciones. La franqueza ha desaparecido y el engaño forma la pendiente resbaladiza sobre la cual el hombre encuentra al hombre en sus tratos sociales y políticos.”

69 Flores Magón (1925 b): 1.32

70 Flores Magón (1923): 1.134

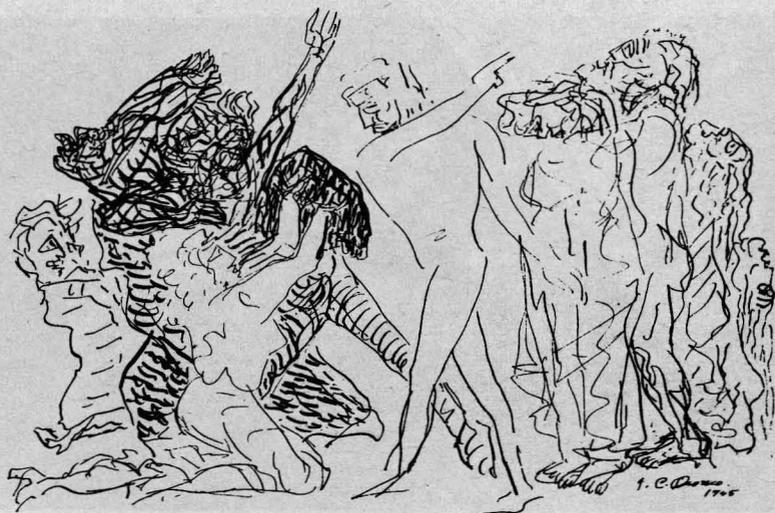
71 Blanquel (1963): 79

72 Blanquel (1963): 92

73 Flores Magón (1923): 3.31

74 Flores Magón (1923): 1.73

75 Blanquel (1963): 121



universalista que asume define su idea de patria y la posición que los acontecimientos mexicanos y la nación mexicana guardan respecto a la sociedad y a la historia mundiales.⁷⁶

Flores Magón no sólo es el precursor de la revolución mexicana, es, además, un precursor de las grandes revoluciones de nuestro siglo, porque al adoptar una doctrina social de genio universalista extrae el movimiento agrario mexicano de sus fronteras parroquiales y lo mete de lleno en la corriente maestra de la evolución mundial. Para él, como a su tiempo lo hicimos notar, la revolución mexicana no es sino el primer paso de una gran transformación de la humanidad, "el primer acto de la gran tragedia universal"⁷⁷ y la nación mexicana es sólo una patria en el concierto formado por todas las patrias de los seres humanos, "la patria del hombre y de la mujer con una sola bandera: la de la fraternidad universal".⁷⁸ La meta estará a la vista y al alcance de la mano cuando la revolución nacida en México extienda "sus flamas bienhechoras por toda la tierra y en lugar de cabezas proletarias rodarán por el suelo las cabezas de los ricos, de los gobernantes y de los sacerdotes",⁷⁹ cuando la destrucción del sistema de clases trascienda las fronteras y las razas.

Ha sido destino de los revolucionarios universalistas el ser acusados de traición a la patria por sus contemporáneos, y el rencor que despierta la osadía de poner en duda los valores en que se funda la cohesión social perdura al través de las generaciones, porque esas actitudes continúan representando una amenaza a la estabilidad. En lo que a México atañe, no es extraño que un héroe de la conquista y la colonización, fray Bartolomé de las Casas, el gran batallador de credo universalista, aún concite odios profundos entre sus conciudadanos. Cuatrocientos años después de haber levantado tempestades entre los encomenderos de su tiempo, los sabios de hoy aún lo califican de traidor a su patria.⁸⁰ Con Ricardo Flores Magón está sucediendo lo mismo; fue calificado de traidor cuando al inicio de la revolución una fuerza de anarquistas norteamericanos, por él reclutada, invadió la Baja California y en la actualidad, su solo nombre despierta pasiones encontradas y el calificativo de traidor vuelve a aparecer a flor de labios. Veamos, pues, qué es lo que él entendió por patria, antes de juzgarlo conforme a lo que nosotros pensamos que es la patria.

La patria es la tierra

Hemos seguido hasta aquí un largo recorrido para poder abordar finalmente el punto cardinal de nuestras preocupaciones; la idea de nacionalidad. Con objeto de comprender adecuadamente el pensamiento de Flores Magón a este respecto fue indispensable analizar con cierto detalle el proceso de su desarrollo, ya que en ningún otro filósofo social más que en él las distintas partes de su teoría sobre la sociedad se encuentran tan inextricablemente enlazadas. La importancia que para él tiene la tierra, tan capital según ya lo

hicimos notar que escribe la inicial con mayúsculas; su actitud inexorablemente opuesta a la propiedad privada; su negativa a concederle utilidad al gobierno y al clero; y la dualidad y lucha de clases que forman el substratum de su idea del conflicto; todo ello se refleja en la manera como concibe la noción de nacionalidad.

Hagamos notar, en primer término, que para Flores Magón la comunidad internacional, no la nación, es la patria y la patria es la tierra. En derredor de esta idea-fuerza sus conceptos adquieren forma, contenido, función y finalidades. El contenido semántico de las palabras francesa, *patrie*, e inglesa *fatherland*, la tierra de los antepasados, expresan muy cercanamente la representación que Flores Magón tiene de la patria, pero aún más la expresa el concepto biológico de la territorialidad. La patria consiste en el pedazo de tierra en que se nace, el lugar donde la niñez arrastra sus primeros pasos —"el patio de la vecindad, la ciudad, el pueblo, el caserío, el jacal perdido en el bosque, en la llanura, en la montaña"⁸¹ y en el territorio que abarca la mirada, donde la comunidad configura su vida.

El sentimiento de patria es natural, el amor al terruño no requiere ser enseñado, se lleva en el corazón, nadie lo inculca. Hay algo instintivo en la relación de la tierra con el ser; tal parece como si formáramos parte inseparable de ella y es que nuestra vida emocional está estrechamente unida al terruño de donde procedemos. El patriotismo, por supuesto, trasciende el concepto básico de territorialidad, se ensancha para comprender un cierto sentimiento de simpatía y amor para con la gente que 1) habla el mismo idioma, 2) tiene una tradición común y 3) comparte valores semejantes; "en cuyos pechos anidan virtudes análogas y serpean y se entremezclan vicios parecidos",⁸² iguales prejuicios y antipatías similares. Esta añadidura a la idea de patria sigue siendo instintiva, natural y constituye, consecuentemente, un patriotismo sano, verdadero.

Si la patria es la tierra, ésta debe pertenecer a todos; de no ser así, es inauténtica, enajenada. "Los hombres que agonizan en el surco que no es suyo; los trabajadores que pierden la sangre en las fábricas ajenas; los mineros que socavan las minas de otros; todos los que trabajan para beneficiar al burgués, ¿qué patria tienen?"⁸³ Congruente con esta idea de patria instintiva o natural, fundada en la territorialidad, cuando se reprocha a Flores Magón su conducta en Baja California, lógicamente, replica: "Señores patriotas, qué es lo que hacéis cuando gritáis que estamos vendiendo la patria a los Estados Unidos? Contestad. Vosotros no tenéis patria porque todo lo que hay en México pertenece a los extranjeros millonarios que esclavizan a nuestros hermanos. No tenéis patria, sencillamente porque no tenéis en qué caer muertos."⁸⁴

En la retoma de la tierra, en la negación del derecho de propiedad, en la expropiación de los fundos otorgados en concesión por el gobierno a las compañías deslindadoras y a los

76 Blaisdell (1962): 203

77 Flores Magón (1923): 1.137

78 Blanquel (1963): 122

79 Blanquel (1963): 121

80 Comas (1968): 437-460

81 Flores Magón (1923): 2.141

82 Flores Magón (1923): 2.144

83 Flores Magón (1923): 2.85

84 Flores Magón (1923): 1.168



latifundistas norteamericanos, en la incautación de los hacendados que usurparon a los indios su terruño, en todo ello y nada más que en ello, reside la recuperación de la patria perdida, la reconquista de la nación enajenada. Según se advierte con elocuencia, para Flores Magón la patria es esencialmente la territorialidad, con el agregado de un sentimiento de simpatía y amor cuyos rasgos habla, tradiciones y valores participado en común difinen lo que los antropólogos llaman el sentimiento de pertenencia; noción que a menudo usan para delimitar la membresía en la comunidad.⁸⁵

Flores Magón que, según bien sabemos, adoptó a la comunidad indígena como un modelo social, reduce en gran medida su concepto de patria al grupo parroquial pequeñas patrias les llamaría por esos mismos años Gamio,⁸⁶ pero, ante el desafío que le plantea la existencia de conglomerados humanos organizados en estados nacionales, algunos de los cuales tienen gran magnitud, acepta extender el sentimiento patrio a la conjunción de todas las comunidades independiantes y libres que habrán de configurar el mundo del futuro. Esta confederación de comunidades que sobrevendrá cuando el sistema de clases imperante al fin sucumba, convertirá a todas las patrias las pequeñas patrias en una sola grande, hermosa y buena; la patria de los seres humanos, de la fraternidad universal, la que desborda las líneas de frontera y las divisiones de raza; una patria que no será ya nunca más exclusivamente mexicana.

Prejuicio patriótico

Además de esta patria ligada a la naturaleza del ser, hay otra culturalmente condicionada que Flores Magón califica de irracional. Esta última patria es una invención de los hombres, específicamente, de la burguesía; apareció en el momento histórico en que emergió esta clase parasitaria con el nacimiento de la propiedad privada y la apropiación criminal de la tierra y es administrada, sugerida, fomentada y robustecida por el gobierno, "ese perro obediente de la clase capitalista".⁸⁷ La invención de la patria por la burguesía tuvo por objeto "la defensa de un sistema económico, político, social y moral que tiene a la humanidad dividida en

opresores y oprimidos",⁸⁸ que segrega a los trabajadores en nacionalidades y evita su unión en una organización mundial prepotente. El patriotismo que produce la patria oficial y burguesa, como producto de una formación histórica que se desarrolla irracionalmente, es un etnocentrismo exacerbado con manifiesta proclividad al odio y a la repulsión contra los extraños; es un sentimiento feroz, brutal, sanguinario y cruel que despierta en el hombre las más bajas pasiones.

Flores Magón vive durante su prolongado exilio en el sur de los Estados Unidos; en la cárcel comparte la celda con el negro, en la calle lo tiene como su correligionario y juntos sufren la discriminación del blanco; mas, a pesar de ello, jamás cae en la trampa de considerar significativas las diferencias en el color de la piel. Con evidente habilidad y en ello es pionero entre los pensadores mexicanos traslada el problema al campo de lo social y le induce a formar parte de la lucha de clases, al igual que lo hace con las diferencias nacionales. La raza es una invención paralela a la de patria; con ella la burguesía escinde a los habitantes de la tierra mediante el arbitrio de hacer que "los individuos de todas razas, se consideran siempre mejores que los demás de las otras razas. De esta división profunda entre el proletariado de todas las razas se aprovecha la burguesía para dominar a sus anchas".⁸⁹ La idea de raza, como invención burguesa históricamente formada, es por su esencia misma irracional.

El condicionamiento al prejuicio racial está estrechamente vinculado al condicionamiento al prejuicio patriótico. Desde la tierna infancia la madre enseña al hijo el amor a la patria; en la pandilla de juego los actos que dramatiza tienen un contenido bélico, se combate contra los indios, contra los nacionales del país vecino, con reproducciones a escala de armas de toda calaña; en la escuela aprendemos la saga de quienes ofrendaron la vida por la patria en la lucha contra el agresor extranjero; en la iglesia el sacerdote, desde el púlpito, en la plaza el político, desde la tribuna, estimulan el valor de lo propio y deprecian todo lo ajeno.⁹⁰ El condicionamiento iniciado en la niñez continúa en el curso entero de la vida e internaliza en nosotros un nacionalismo irracional, que impide el análisis crítico de nuestra conducta, al punto que estamos dispuestos a cometer los mayores excesos, a matar y dejarnos matar sin entender realmente por qué lo hacemos.⁹¹

85 Pocock (1964): 71; en su análisis de la antropología social británica concede a Radcliffe-Brown la paternidad de la tesis que funda la cohesión social en 1) el sentimiento de pertenencia; 2) el sentimiento de obligación moral y 3) el sentimiento de dependencia. En México, Alfonso Caso (1948): 239-247, apoyándose en el primero de estos sentimientos definió al indio y a la comunidad indígena. Lo admirable del asunto es que muchos de los rasgos —ideales éticos, estéticos, sociales y políticos de grupo; participación en simpatías y antipatías colectivas; colaboración en acciones y reacciones— que Caso confiere al sentimiento de pertenencia a la comunidad, Flores Magón los asigna al sentimiento de amor a la patria. Este hecho, evidentemente nos indica hasta qué punto el filósofo anarquista había sufrido la influencia incontestable de su temprano condicionamiento en la comunidad indígena que lo vio nacer.

86 Gamio (1916): 16

87 Flores Magón (1923): 2.142

88 Flores Magón. *Ibidem*

89 Flores Magón (1923): 2.86

90 Flores Magón (1923): 2.181

91 Flores Magón (1923): 2.182; continúa: "Porque, hay que confesarlo, todas las cargas que implica el patriotismo descansan exclusivamente en los hombros de los pobres. El pobre sólo sabe que tiene patria porque tiene que servir en el ejército, y los beneficios que de la patria recibe son el garrotazo del gendarme, la contibución para los gastos del gobierno, las rondas, las fatigas o servicios gratuitos y la ley que lo somete a eterna servidumbre bajo las garras del dueño de la tierra y de la maquinaria. Al pobre no le beneficia la patria porque no es de él. La patria es la propiedad de unos cuantos que son los dueños de la tierra, de las minas, de las casas, de las fábricas, de los ferrocarriles, de todo cuanto existe, pero al pobre se le inculca desde la niñez que ame la patria para que esté listo a empuñar el fusil en defensa de intereses que no son suyos, cuando sus amos comprenden que esos intereses están en peligro y hacen un llamamiento al



El condicionamiento irracional de que es objeto el proletario deriva de la inferioridad intelectual que produce su inferioridad social y que le hace fácil presa de la prédica burguesa. El remedio a la situación reside, de acuerdo con la idea fuerza de Flores Magón, en "la toma de posesión de la tierra por el pueblo"⁹³ para que éste tenga la oportunidad de adquirir la educación que le hace falta para construir una sociedad más sana. La educación que propone, por supuesto, es la que se basa en principios racionales, toma en cuenta la integralidad del trabajo agrícola y manufacturero y se encamina a "desterrar de la mente lo que divide a los hombres; los falsos conceptos de propiedad, patria y familia", según ya lo había expresado Ferrer y conforme lo aprobó, con mucha anterioridad, la sección española de la Internacional, durante el congreso de Zaragoza de 1872, entre cuyos postulados proclamó la necesidad de una "enseñanza integral".⁹⁴

Racionalidad e irracionalidad

En virtud de su temprana formación en la filosofía positiva Flores Magón pone toda su fe en el poder inconmensurable que asigna a la naturaleza racional del hombre. Este carácter, específicamente humano, es capaz por sí solo de llevar a la sociedad por la senda de una organización más justa si se destruyen, previamente, los obstáculos representados por la propiedad privada y por las estructuras de control que forman el gobierno y el clero. El análisis que hace de las nociones de patria y raza y de la forma como la educación considerada como el proceso de endoculturación que se inicia al nacer y termina con la muerte moral o inmoralmente actúa para configurar la personalidad de los grupos corporados, es un ejemplo de explicación lógica, considerada desde el punto de vista de la perspectiva racional. Así enfocadas, la patria y la raza quedan escindidas en entidades partes; una de

índole natural o racional y otras de genio artificial o irracional. Consecuentemente, el condicionamiento que mantienen esas invenciones las ejecuta una educación natural o racional en un caso, irracional o artificial en el otro.

El error fundamental de Flores Magón origen del conflicto que levanta en sus contemporáneos y de la oposición que despierta en sus actuales contradictores es que la dicotomía que postula es una construcción mental, perfectamente lógica, pero que no existe en la realidad. El sentimiento de patria es racional e irracional al mismo tiempo, no hay contradicción alguna a este respecto; el sentimiento de raza es racional e irracional en su esencia, es imposible apelar a la inteligencia para atacarle sin hacer un llamamiento también a la pasión; el concepto racional y exacto del universo, como principio básico de la educación integral propalado por la filosofía positiva primero, por la anárquica después, es una elaboración del pensamiento inevitablemente parcial porque no toma en cuenta los aspectos emocionales de la experiencia humana.

Este error, con todo y las consecuencias indeseables que produjo al anarquista no empece la cuantía ni la calidad de la inmensa contribución que aportó a la formación de la idea de nacionalidad. Flores Magón, antes que cualquier otro pensador mexicano, pone en claro 1) que la patria es una invención social, 2) que el concepto surge y se desarrolla con el capitalismo, 3) que el rasgo fundamental que lo compone es el principio de la territorialidad y 4) que el carácter irracional que a menudo adquiere es producido por el condicionamiento cultural puesto en obra por la burguesía dirigente de una sociedad dividida en clases. La disección que el filósofo social hace del concepto, usando frases hirientes, lacerantes, preñadas de emoción,⁹⁵ no conduce cierta-

patriotismo de las masas. Tan es cierto que los intereses materiales son la patria, que la burguesía no se opone a una invasión extranjera cuando ésta no tiene por objeto despojarla de sus propiedades y hasta es solicitada la invasión cuando las bayonetas invasoras pueden prestar algún apoyo al principio de la propiedad privada, cuando ese principio está en peligro de desplomarse a las recias embestidas de la justicia popular".

92 Flores Magón (1923): 1.60

93 Flores Magón (1923): 1.36

94 Joll (1968): 219. Kropotkin (1931): 286; en cuanto a educación integral, decía: "Ahora bien, las diferentes escuelas socialistas han prestado escasa atención al hecho de que cualquier intento encaminado a cambiar las actuales relaciones entre el capital y el trabajo fracasará por completo si se prescinde de las tendencias hacia la integración del último. Toda sociedad reorganizada tendrá que abandonar el error de especializar a las naciones para la producción agrícola e industrial. Cada una debe contar consigo misma para la elaboración de los alimentos y de las materias primas en casi su totalidad, buscando al mismo tiempo los medios mejores de combinar la agricultura con la manufactura, y el trabajo del campo con una industria especializada. En otros términos, debe proporcionar a todos una educación integral la cual por sí sola, y enseñando oficios y ciencias desde la niñez, dote a la sociedad de los hombres que verdaderamente necesite."

95 Flores Magón (1923): 2.144; afirma: "derribad todo gobierno que se pretenda establecer, porque el gobierno perpetúa la patria burguesa, la patria feroz que infunde y atiza el odio de razas para que los oprimidos de las diversas patrias se despedacen entre sí cuando convenga a los intereses del capital"; "la patria burguesa es solamente una alcahuetería inventada por los ricos y los políticos para servirse del pueblo en el terreno de la explotación, en el terreno político y en los campos de batalla"; "si guerra ha de haber, que sea una guerra contra los burgueses, una guerra de clases, viendo como amigos y hermanos a los trabajadores de todas las razas, y como enemigos a los burgueses de todos los países"; (1923): 2.86, "El pobre no tiene patria porque nada tiene, a no ser su mísera existencia. Son los burgueses los únicos que pueden decir: ésta es mi patria, porque ellos son los dueños de todo. Los pobres son el ganado encerrado en los grandes corrales llamados naciones, y ¡oh, ironía! , a ese ganado se le obliga a defender la patria, esto es, la propiedad de los burgueses, y al caer por millares en los campos de batalla donde se deciden vulgares querellas de patrias de la política, gritan los jefes: ¡Todo por la Patria! "; (1923): 2.142, "este patriotismo irracional os señala como enemigo mortal a todo ser humano que no haya nacido dentro de las fronteras de la patria; este patriotismo es el que os enseña a amar un bandera que no tiene más valor que el del trapo con que está hecha; este patriotismo ha sido hábilmente inculcado por la burguesía y por los políticos para que arremetáis contra los seres humanos que pueblan los países que se extienden más allá de las fronteras y de los mares".

mente a su desaparición, como podría esperarse, al quedar al descubierto las premisas racionalmente deleznable en que se funda; mas no cabe duda que provocó una violenta sacudida en la conciencia revolucionaria cuando por vez primera fue expuesta a la luz pública. Hoy en día ese análisis sigue conmoviendo la conciencia de nuestra sociedad, afluente y conformista, porque descarnadamente pone ante nuestros ojos las racionalizaciones a que acudimos para justificar el nacionalismo intransigente que mantiene en operación un sistema social basado en la desigualdad humana.⁹⁶

96 Joll (1968): 262; formula su opinión de esta manera: "No obstante, y aunque los anarquistas no hayan logrado salir airoso en el empeño de consumir su propia revolución, y aceptando que se hallen hoy más lejos que nunca de conseguirlo, es indudable que con su actitud han puesto en entredicho los valores de la sociedad existente, haciendo que reconsideráramos nuestras concepciones políticas y sociales. Ellos han señalado con insistencia los peligros que entraña recorrer una falsa senda revolucionaria, y sus admoniciones sobre el riesgo de dictadura que suponía el marxismo con la sustitución de una tiranía por otra de nuevo cuño; sus advertencias proferidas en el curso de los últimos cien años han resultado tener, por desgracia, demasiado fundamento. Sea cual fuere su idea de lo que creían que estaban llevando a cabo, los anarquistas han perfilado en realidad un ideal revolucionario que corresponde acastamente con el mito de Sorel: 'No una descripción de las cosas, sino una expresión de voluntad.' Su extremada e irreconciliable afirmación de una serie de creencias, ha pasado a erigirse en ejemplo y en reto. Como todos los puritanos, los anarquistas han logrado que nos sintiéramos un tanto inquietos con el tipo de vida a que estábamos acostumbrados."



BIBLIOGRAFIA

- Richard N. Adams. "La comunidad de la América Latina: un mito variable." *Guatemala Indígena* 3 (1963): 15-41.
- Gonzalo Aguirre Beltrán. *Formas de gobierno indígena*. Imprenta Universitaria, México (1953).
- Gonzalo Aguirre Beltrán. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. III. México (1967).
- Lowell L. Blaisdell. *The Desert Revolution*. Baja California, 1911. Madison. The University of Wisconsin Press (1962).
- Eduardo Blanquel. *El pensamiento político de Ricardo Flores Magón. Precursor de la Revolución Mexicana*. Facultad de Filosofía y Letras. Tesis, mimeo. UNAM (1963).
- Luis Cabrera. *El pensamiento de Luis Cabrera*. Selección y prólogo de Eduardo Luquín. Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México (1960).
- Alfonso Caso. "Definición del indio y lo indio." *América Indígena* 8 (1948): 239-247.
- Juan Comas. "Las Casas, Menéndez Pidal y el indigenismo." *América Indígena* 28 (1968): 437-60.
- Ricardo Flores Magón. *Semilla Libertaria. Artículos*. Grupo Cultural Ricardo Flores Magón. México (1923): 2 vols.
- Ricardo Flores Magón. *Tribuna roja*. Grupo Cultural Ricardo Flores Magón. México (1925a).
- Ricardo Flores Magón. *Epistolario revolucionario e íntimo*. Grupo Cultural Ricardo Flores Magón. México (1925): 3 vols.
- Manuel Gamio. *Forjando Patria*. Pro-Nacionalismo. Porrúa. (1916).
- James Joll. *Los anarquistas*. Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona (1968).
- Samuel Kaplan. *Combatimos la tiranía. Un pionero revolucionario cuenta su historia*. Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México (1958).
- D.F. Pockock. *Antropología Social*. Editorial Herder. Barcelona (1964).
- Jean Pierre Proudhon. *Justice et Liberté*. Textes choisis par Jacques Muglioni. PUF. París (1962).
- Piotr Kropotkin. *El anarquismo expuesto por Kropotkin*. Recopilación e introducción de Edumundo González Blanco. Agencia General de Librería y Artes Gráficas, Madrid (1931).
- Juan Jacobo Rousseau. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. SEP. México (1946).

CONFESIONES POLÍTICAS

de José C. Valadés

- En el camino a una sociedad igualitaria
- Con los anarcosindicalistas
- La revolución social en el continente



EN EL CAMINO A UNA SOCIEDAD IGUALITARIA

Si mi madre no hojeaba mis libros, sí reparaba en sus títulos. Tanto así que me calificaba de desordenado; pues no entendía en su equilibrada mente, cómo su hijo podía ir de la medicina a la filosofía; de la literatura a la sociología; de las artes plásticas a la economía.

Y, en efecto, mi afición estudiosa vivía azogada. Ahora me consideraba discípulo de las doctrinas esotéricas; era vegetariano. Usaba melena estrafalaria; me dejé crecer una barba rala y rojiza. Concurría a todas las conferencias, lo mismo del beatífico señor don Antonio Caso, que a las del rebelde Manabendra Nath Roy.

Aquél tenía las características de un pontífice universitario. Repetía admirablemente sus lecturas favoritas. Poseía las facultades de un maravilloso divulgador del método bergsonian que aplicaba una solución para cada causa; pero pronto se volvía inconsistente tratando de penetrar en los problemas de una ética trasnochada e inspirada por la pedertería. Ésta no escaseaba en el señor Caso. Era producto de una época. El Ateneo de la Juventud había sido la mata de esa condición que fijó Vasconcelos, quien no permitía que se le adelantase; pues se creía dueño de un siglo mexicano. Algo de lo mismo se sentía en las lecciones del señor Caso; ahora que éste no podía ocultar las humillaciones sufridas con la Revolución. Ellos, los del Ateneo, que se consideraban los únicos preparados dentro del régimen porfirista para atrapar lo porvenir, ¿qué habían sido o eran dentro de la gran batalla nacional?

Las propias palabras del señor Caso sobre el Bien y la Caridad ¿no eran una pobre defensa del castillo que se desmoronaba? ¿Qué componía aquella voz en medio del tráfago nacional? El señor Caso tenía su pequeña corte; pero su vocabulario, que era pobre, aunque manejado con la habilidad de lo elocuente, no hacía raya en el cielo. Vivía descentrado y no tenía más reducto que su erudición.

Sin que se le pudiese poner en paralelo con el señor Caso, el señor Nath Roy sin la brillantez de aquél, pero con mayor ciencia en su decir, singularizaba con su palabra el *nacer* de un mundo, que para mí era insospechado, pero al que me fui acercando poco a poco; porque la teosofía y los problemas de India, significaban para Roy una temática artificial —un velo a sus preocupaciones sociales.

Nada sospechoso se hacía Roy en sus reuniones y conferencias. Efectuábalas en hermosa vivienda en la calle Mérida número 43, precisamente frente a la casa de mis tíos Ferrel; y allí, medio ocultándonos íbamos el *Sabio* Delhumeau y yo.

La figura del señor Roy, su palabra persuasiva, su clarísimo talento, convenían. Remiraba, con mucha sencillez, la filosofía india, para en seguida hacerla influencia sobre la vida en Oriente, pero principalmente en Rusia. Así, ligaba lo oriental a lo ruso; después, lo ruso a lo occidental. Finalmente hacía esplender una existencia universal sin dominio imperial —una India Libre, una Rusia Libre, un Mundo Libre.

Salíamos gozando las palabras de Roy. Ahora, casi sin quererlo, estábamos más allá de la teosofía y del vegetarianismo. Empezamos a pensar en una Sociedad Libre. Pero, ¿cómo llegar a ella? Advertimos que nuestra vida contemplativa constituía la negación del hombre, de la libertad; y comenzamos a hurgar en la literatura rusa, y vinieron a nuestro encuentro, ya

no el Pushkin y el Dostoievski que admirábamos, sino Pedro Kropotkin y Máximo Gorki.

Esos días de lectura dedicada a las obras de Kropotkin fueron de los más deleitables de mi juventud. ¡Cuánto amor hacia el género humano se despertó en mí! ¡Qué de bellos conceptos sobre la sociedad! ¡Cómo se apoderó de mi alma el culto a la libertad! De las ficciones novelísticas a las consideraciones filosóficas, dentro de una mentalidad adolescente, no hay motivos trascendentes. Aquélla, vista como una “historia imaginada” parece ser, en la edad de los preveinte, como una introducción a una “conciencia idealizada”. Sin que el joven sea capaz de penetrar a los fenómenos del espíritu, cree hallar cierta compatibilidad entre lo que pudo ser y lo que puede ser.

No aconteció igual en mi capacidad en las cercanías de mis *veintes* con la lectura de Kropotkin y Gorki. Ambos cogieron mis frías manos entre las suyas cálidas y me condujeron, en comitiva dantesca, al espectáculo de los dolores humanos pero no a la aflicción del ánimo, sino a las amarguras de la pobreza.

Había entrevisto el dolor del alma con la muerte de mi padre y de mi abuela; con las dramáticas horas de mi madre; pero del cuadro de las miserias que se producen en los choques del dolor y el placer, sólo tenía un débil reflejo a manera de espejismo, en aquella desoladora escena presenciada en tierna edad dentro del hogar de la familia Mendía. Nunca más, viviendo en el seno de una relativa comodidad, pero de un pan asegurado, se me ocurrió pensar en la parte desvalida de la sociedad. Jamás, antes de leer a Kropotkin, volví la cara hacia los desamparados. Lo único que se me vino a la cabeza con jugar, fue la suerte. Ésta protegía a unos; abandonaba a otros. Pero, como me había enseñado la reflexión, no se hallaba un efecto sin causa, ¿cuál era la causa de la mala o buena suerte? Y si se encontraba tal causa, ¿era catastrófica y por lo mismo irremediable o tenía cura con el saber del hombre?

Esta última pregunta vino a discusión en el pequeño y aislado grupo que constituíamos Eduardo Delhumeau, Francisco Morales, Fernando Torres Vivanco y yo; y tanto nos interesó que tiramos los bártulos filosóficos. Nuestros ilusivos coloquios sobre el espiritualismo y el positivismo, cayeron en desuso. Ahora las pláticas se dirigían a dilucidar nuevos problemas que, al parecer no corespondían a nuestras ideas formativas; pero que en el fondo nos acercaban al faro de una justicia. O, ¿la suerte del pobre y la suerte del rico estaban ya medidas por la vara del bien universal?

Y si era así ¿estábamos capacitados para intentar enderezar el mundo? ¿Por qué no? No pretenderíamos *corregir* un pasado; sí hacer un futuro. Iniciaríamos una obra redentorista. ¡Una sociedad de iguales!, fue nuestra exclamación.

Con tal resolución fundamos la Juventud Igualitaria. Me parece que fuimos veinte o veintidós los fundadores; y al caso nos reunimos en la oficina del padre de Eduardo Delhumeau, en la avenida Cinco de Mayo, esquina con Bolívar.

Desde aquella primera junta, hicimos fe en una igualdad social. A la siguiente reunión, Torres Vivanco y yo presentaríamos un proyecto de manifiesto dirigido a la juventud mexicana, invitándola al agrupamiento, haciéndola saber nuestros propósitos, expresándole la seguridad en un triunfo igualitario. Y redactamos el documento. No dio motivo a discusión. En el mismo aparecíamos como los primeros que creían en una posible



• En el camino a una sociedad igualitaria
• Con los anarcosindicalistas
• La revolución social en el continente

igualdad, y llamábamos caducos a quienes pensaban lo contrario. Negaba el manifiesto la confianza de la juventud al orden establecido por la Revolución mexicana; pues no creía —decía— que los caudillos revolucionarios fuesen capaces de instaurar una sociedad en la que no existiesen pobres y ricos.

Pero, ¿cómo llegar al fin que proponíamos? Persuadiendo al género humano de que la riqueza de unos, la pobreza de otros, sólo producían un abismo en la sociedad, y por lo tanto deberían excluirse del mundo, y ya liquidado este capítulo de la vida universal, reinarían la armonía entre los hombres; la paz entre los pueblos.

En tres carrillas de papel quisimos decir todo lo que pensábamos; pero resultó un documento farragoso. Así y todo resolvimos publicarlo. Pero ¿en qué imprenta que nos cobrara barato? Alguien recomendó una que estaba en el callejón del 57. Y allí fuimos Torres Vivanco y yo.

El taller de tipografía daba la idea de una cueva. Papeles, tintas, pedazos de peinaos, todo eso y más cubría el piso. Había una docena, por lo menos, de prensas de pedal y una grande de tambor. Una porción de niños y algunos jovencuelos trabajaban en las máquinas; otros tantos, junto con los cajistas paraban líneas frente a los peinaos. El dueño se llamaba Vicente Ferrer Aldana.

Éste tenía un tipo poco agradable: bajo de cuerpo, rechoncho, con gran papada, la cara sebosa. Un bigotillo ralo y caído le daba el aspecto del cinico, máxime que sonreía un tanto desdefioso. Con la mirada medio apagada leyó nuestro manifiesto “¡Somos de la misma cuerda!”, exclamó. “¡De la misma cuerda!”, repitió. “¡Anarquistas, al fin!”

Repusimos que no éramos precisamente anarquistas, sino igualitarios. Soltó una carcajada. “La juventud nunca sabe qué es; pero es y será siempre anarquista”, dijo y nos aseguró que imprimiría el documento. No necesitábamos pagarle. Éramos de la misma cuerda. En seguida nos puso a la mano varios folletos que había impreso sobre cuestiones sociales; pero especialmente de carácter agrario; y en un dos por tres entró en confianza. Tenía ascendencia zapatista. Él había publicado la mayor parte de los decretos convencionistas. Después, llevó una imprenta a Cuernavaca. Allí la perdió. El general Pablo González ordenó que se la confiscaran y luego la mandó destruir.

Aquel hombre hablaba y hablaba. En unos minutos se autobiografió. Primero fue magonista; después, miembro del grupo liberal de Antonio Villarreal y Juan Sarabia; adelante, maderista, miembro de la Casa del Obrero Mundial, zapatista y obregonista. No obstante todos esos marbetes seguía siendo anarquista; aunque también era bolchevique. Él conocía a todos los bolcheviques que se reunían en México. Allí, en su imprenta, “funcionaban” dos partidos comunistas. Uno estaba dirigido por “un gringo *slacker*” llamado Linn A. E. Gale; al otro, lo capitaneaba el ingeniero mecánico José Allen, quien era originario de Chihuahua.

Y después de referirse a los comunistas, con mucha sal nos explicó qué quería decir *slacker*. El *slacker* era el norteamericano que, ya por ideas, ya por miedo, había huido de Estados Unidos para no concurrir a la Guerra Mundial. *Slackers* había cientos, si no es que miles en México; y el gobierno nacional los amparaba, porque el presidente Carranza simpatizaba con los Imperios Centrales. ¿Y cómo sabía Ferrer Aldana de tal simpatía? Fácil. En las filas zapatistas habían caído documentos

muy importantes sobre el particular. No explicaba más; pero lo referido lo podía “acreditar” con su firma.

Ferrer reía de sus propias mentiras o conjeturas; pero sobre todo, gozaba creyendo que nos abría un mundo de aventuras y misterios. El “Imprentero”, como él mismo se llamaba, tendría a la sazón cuarenta años, estaba casado con “una compañera anarquista” y de la unión “que había sido completamente libre”, como la del general zapatista Orozco, como la de doña Juana Gutiérrez de Mendoza, y otros muchos, que también luchaban por la anarquía, había siete vástagos.

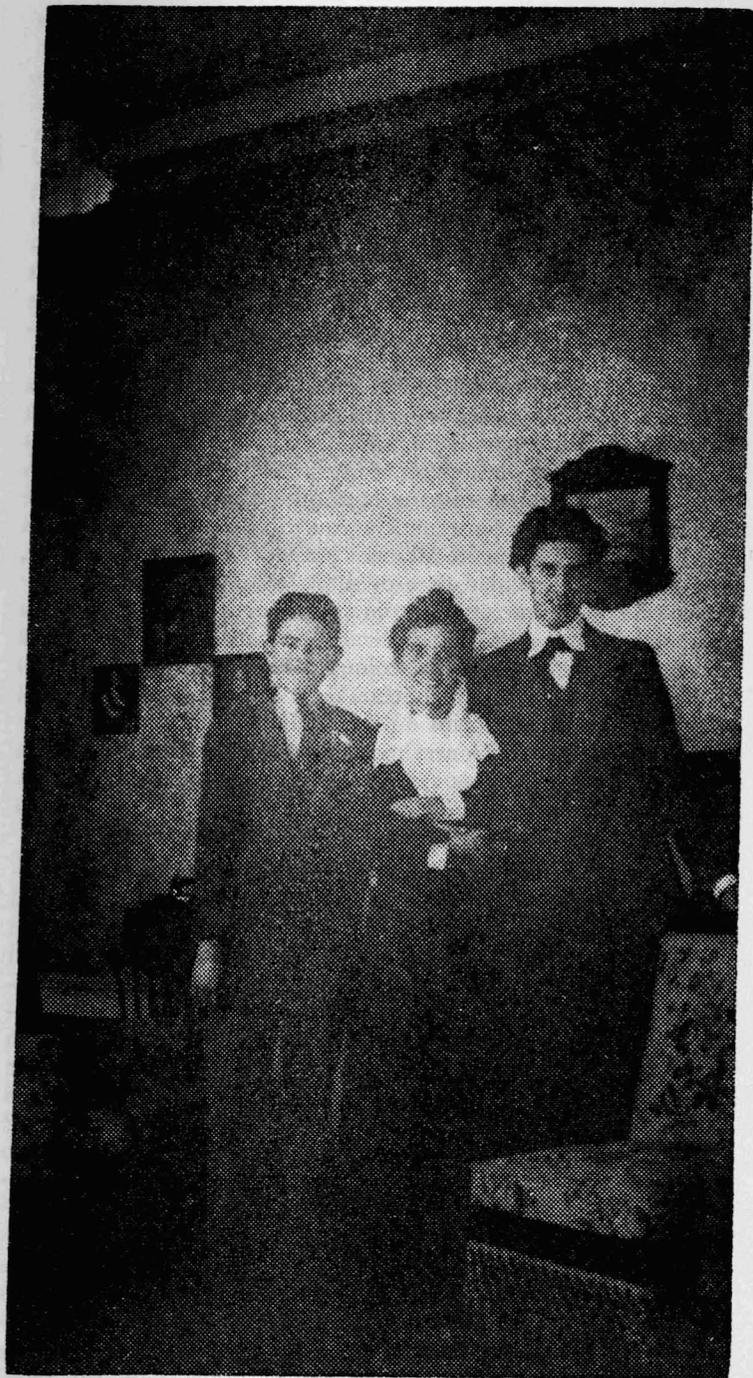
Escuchamos todo aquello boquiabiertos. Entrábamos a un suelo que desconocíamos. Ferrer Aldana se sintió maestro y sólo nos cobró cinco pesos por imprimir mil hojas del manifiesto. Nosotros estábamos felices, y a partir de ese día visitábamos al “imprentero” dos o tres veces a la semana, siempre para escuchar narraciones casi increíbles o creíbles, pero que mucho nos divertían e instruían.

En esos días, la Juventud Igualitaria empezaba a desbandarse; pues impreso el manifiesto, una noche los socios, formando grupos, recorrimos la ciudad fijando el documento en los muros más salientes; y como al calce del documento anunciamos como sede de la Juventud Igualitaria el domicilio del bufete del licenciado Delhumeau, éste, muy molesto, aparte de la reprimenda a su hijo Eduardo, prohibió nuevas reuniones en su oficina. máxime que la prensa periódica insertó dos o tres gacetillas condenatorias para “el igualitarismo”, acusando a nuestra incipiente agrupación de corresponder a los intereses de la propaganda bolchevique.

Nada en común teníamos con el bolchevismo; ahora que la Revolución rusa estaba en nuestros nervios. La creíamos incomparablemente superior a la mexicana. Amábamos nuestro pueblo, pero nos parecía que la elevación de los héroes surgida con la victoria del obregonismo, anunciaba días todavía más trágicos que los pasados, para México. Además, ¡cuán odioso se hacía el tipo del nuevo político nacional! Esa imagen de los políticos triunfadores que se representa en privilegios, por lo general con el carácter de impunitables, la sentíamos despreciable; y esto que yo tenía culto por los revolucionarios sinaloenses y sonorenses; aunque tal se debía, de manera principal, al menosprecio que en la costa teníamos por la gente de la Mesa Central.

No; no existía liga alguna con los bolcheviques; pero como he dicho que a menudo visitábamos a Ferrer Aldana, ya que su conversación, con ser monótona y de mucha repetición, nos agradaba, en uno de tales acercamientos le hallamos en discusión con una persona que yo había visto en la casa de Roy. Al desconocido le acompañaban tres o cuatro personas con tipo de extranjeros.

Cuando tales individuos marcharon, no sin dirigir palabras amenazantes a Ferrer, éste todavía indignado dijo, dirigiéndose a Torres Vivanco y a mí: “Estos bolcheviques con tanto dinero como tienen no me quieren pagar las dos prensas que les vendí”, y a continuación nos refirió la “historia” de aquellos hombres y de las máquinas traspasadas. Tratábase, continuó Ferrer, de altos personajes bolcheviques. Uno de ellos era el ingeniero José Allen de quien ya nos había hablado. A los otros los apellidó “*slackers* gringos”; aunque exceptuó a uno. A éste le llamaban todos, con mucho respeto, “camarada Grosemberg”, y Ferrer lo señalaba como “auténtico bolchevique” lle-



José C. Valadés
con su madre
y su hermano Francisco

gado de Rusia y portador de "mucho dinero ruso", por lo cual le parecía extraño que no le pagaran las prensas que tenían compradas.

Pero nuestro interés no estaba en los bolcheviques, sino en dar auge a los igualitarios, quienes, se repite, empezaban a desbandarse, tanto por el gacetillerismo periodístico que nos montaba en el tren del comunismo, como por la falta de lugar en dónde reunirnos.

En medio de la incertidumbre por no saber en dónde efectuar nuestras juntas, se ofreció el anuncio, hecho con mucha espectacularidad por la prensa periódica, sobre una serie de "conferencias de carácter social" en la sede del sindicato de panaderos, en la calle de Netzahualcóyotl. Con esto se nos ocurrió dirigirnos a tal agrupación a fin de que se nos concediera efectuar nuestras juntas en su sala de actos.

Grande parecía el atrevimiento; pues Ferrer Aldana tuvo malas lenguas respecto a los sindicatos obreros, sobre todo refiriéndose al de panaderos, del que, supimos más adelante, fue expulsado con buen ruido "por político", después de invitar al gremio a unirse al zapatismo, lo cual fue considerado como una ofensa; pues muy fresca estaba en la memoria de los trabajadores del mal paso dado por los líderes de la Casa del Obrero Mundial llevando al obrerismo a la guerra civil. Así y todo nos presentamos en la sede del sindicato.

¡Con qué sonrisa irónica escuchó nuestra petición el líder panadero Genaro Gómez! ¿Catrines igualitarios? ¿Nos quitaríamos los lustrados zapatos para regalarlos a algún pobre tahonero? Si queríamos ser igual, ¿nos atreveríamos a dejar los libritos para fabricar *bolillos*? Estas y otras preguntas vació sobre nosotros el caudillo de las panaderías mexicanas; y las interrogaciones fueron hechas con tanto sarcasmo, que quedamos desilusionados. ¡Y nosotros que creíamos fácil de conquistar al mundo al solo grito de *igualdad social*! Sin embargo, creo que pronto descubrimos en las palabras del señor Gómez una novedad, un candor, una pueril incompreensión de nuestro ideal; y el propio Gómez se dispuso a aliviar la notoria perplejidad que sin duda nos salió al rostro. Al efecto, nos recomendó que buscásemos al señor Jacinto Huitrón, en una carpintería situada en el callejón de Dolores. Huitrón nos podría dar un consejo.

Nos pareció que lo dicho por Genaro era parte de su burla. Esto no obstante, días después fui tras las huellas del señor Huitrón. Le encontré. Era asiduo concurrente a la carpintería.

Singular figura tenía Huitrón. Vestía el *overall* del obrero. Usaba abultada y enmarañada melena. Hablaba con precipitación. Sus ojillos bailaban con presteza. Una vena vertical sobre la frente era el termómetro de su vehemente palabra. En unos minutos hizo mención del teatro moderno y de los malos gobiernos; de la poesía española y de la nueva burguesía mexicana; del socialismo de Estado y del socialismo libertario. Era anarquista. Editaba un periódico. Había correspondido a la Casa del Obrero Mundial y estaba escéptico respecto a la función sindical. No volvería a los ensueños acariciados en 1915 por la clase trabajadora de México, conducida a la Guerra Civil con engaños. No veía al mundo otro porvenir que hacer una "conciencia de antiestado". Creía en la juventud, y por lo mismo él trataría de arreglar con el sindicato de panaderos, para que nos reuniésemos allí. Y así lo hizo.

Alborozados, llamamos a los amigos, pegamos a los muros

unas pequeñas hojas impresas invitando a los jóvenes a nuestras juntas y Francisco Morales, estudiante de preparatoria, ofreció acarrear con él a un grupo de sus compañeros.

Al acercarse la hora de aquella primera reunión pública, mi cabeza era un ir y venir de ideas; también un aleteo de temores y dudas. Entre éstas, la principal: ¿debería referir a mi madre mis proyectos? ¿Sería necesario hacerle confesión plena de mis ideales? ¿Comprendería qué pedía el igualitarismo?

Todo turbado llegué a ella. La llené con caricias. Estaba tocando al piano algún alegre vals. Hizo un alto. Bien me conocía y advirtió que algo llevaba entre ceja y ceja. Regañó suavemente por el descuido a mi alimentación. Me aseguró que la vaca de casa daba cada día más leche debido a la mejor pastura y al buen cuidado de Armando Carranza. Volvió en unos segundos hacia mis libros preguntándome el por qué ya no veía interés en mí hacia la filosofía. Aproveché para leer unos párrafos de *El único y su propiedad*, de Stirner, comentando por mi parte que tal obra correspondía a una filosofía social.

¡Cuánta amargura asomó al rostro de mi madre! El recuerdo de aquella hora ha sido impercedero en mí. Quizás sintió frustradas muchas de sus esperanzas. Tal vez me vio sobre un camino de abrojos. Posiblemente tuvo miedo de pensar y más de detenerme en la carrera emprendida; pues a continuación de la lectura le dije de mis ensueños. ¡Redimir a la humanidad! ¡Instaurar la igualdad en la sociedad! ¡Fijar un punto equidistante entre ricos y pobres!

¡Qué de aflicciones traje desde ese día al hogar adonde la madre lo era todo: sacrificio y bondad; enseñanza y amor; gobierno y mando; consejo e ideal; pasado y futuro; alegría y dolor!

Sabía mi madre que no me iban a detener las razones que expusiera en contra de mis propósitos. Adivinó que mi declaración era producto de una resolución varonil. No quiso oponerse. Tenía culto por la libertad. La de sus hijos, en primer lugar. Su autoridad la llevó siempre a un límite. No podía ejercer el despotismo doméstico. Con su ejemplo y su dictado creía haber cumplido con el deber de madre. Sólo una advertencia al hijo, hecha con voz firme: "Sé que no es ésta tu vocación."

Por primera vez dudé de la sabia palabra de mi madre. Consideré, calladamente, que ella estaba equivocada, que yo poseía la verdad de mi yo; que había nacido para servir a la humanidad, redimir a los hombres y erradicar una vergüenza social. No; marchaba sobre el error. ¿Por qué no tremolar una bandera que sería gloriosa? No; no renegaba de mi madre ni de las ideas de mi madre; pero tales ideas pertenecían a los "tiempos pasados". El mundo quería conocer y nutrirse de nuevas idealidades; de aquellas que lo condujeran al bienestar. Nosotros representábamos a la juventud, a la renovación de las cosas, al porvenir grandioso de la humanidad. Con nuestro brazo y aliento transformaríamos el mundo. Yo no podía quedarme a formar parte de una juventud vulgar, que hacía todos los días lo mismo; que pensaba —si es que pensaba— igual ayer que hoy; que no tenía designios para el mañana.

La tristeza se reflejaba en mi madre; pero el egoísmo me sacudía, como terremoto espiritual, de arriba a abajo. Me entregaría fervorosamente a una lucha, no importaba el tamaño de la propia lucha. Haría vida de pobreza o caridad, de ser

necesario; recorrería el país a pie, de ser necesario; haría votos de decencia y castidad, de ser necesario. No buscaría poder, ni fama ni dinero ni violencias. Sólo procuraría compañeros de un ideal que merecía culto.

Aunque comprendía la reprobación de mi madre, no dejaba de considerar que la convencería de mis ideales; que terminaría atrayéndola a los mismos. ¿Cómo ella, siendo tan generosa; habiéndonos enseñado a querer y respetar a la gente pobre, podría negar la virtud de la igualdad social? No; no me desanimaba el pequeño reproche que me había dirigido. Quizás más adelante, cuando asomara a la realidad de mis desvelos, se convencería que mi vocación era la de ser abogado de la pobreza.

Mi madre sintió mi resolución como una despedida al hogar maternal que ella había constituido en medio de numerosos esfuerzos. Quizás experimentó una frustración de sus enseñanzas, de su ejemplo, del porvenir que había acariciado para sus hijos. No me alcanzó ningún remordimiento. No me detuve para pensar en las consecuencias que iba a traer a la viuda aquel desordenado apetito de ser caudillo de una causa noble, pero ajena a la realidad de esos días.

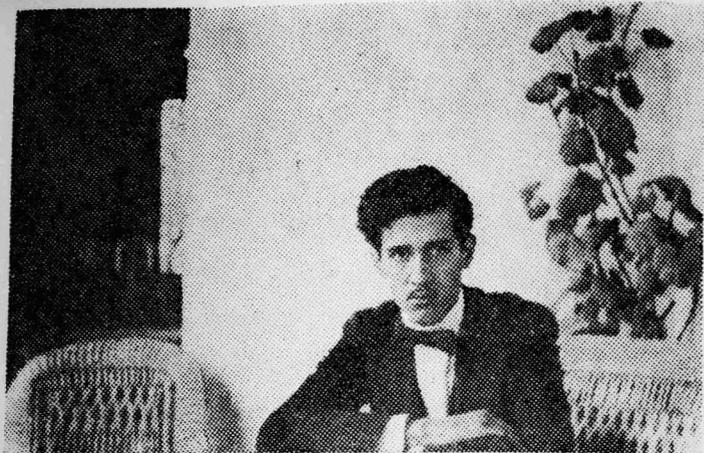
Contaba las horas, eso sí, para la gran reunión de nuestra agrupación en la sala del sindicato de panaderos, en la calle Netzahualcóyotl. Creía verla colmada de jóvenes que acudían a nuestro llamado; de muchachos de todos los estratos sociales, entusiasmados al solo grito de igualdad.

La cita era para las once horas del día; y éste era domingo. Delhumeau y yo estuvimos en el lugar con puntualidad precisa. En la sala únicamente hacían acto de presencia dos o tres panaderos.

Poco a poco iban llegando nuestros amigos. Una hora después los concurrentes no sumaban más de treinta. Los nuestros habían desertado. En cambio, el concurso era de adultos; y me pareció que entre ellos estaban los mismos individuos vistos en la imprenta de Ferrer, pero ninguno hablaba. El silencio sentíase funerario; aunque pronto cambiaría el ambiente. La entrada de Jacinto Huítrón y de Genaro Gómez, transformó la sala. Sobre un pequeño estrado, los recién llegados tomaron asiento. Uno en un extremo, frente al otro. Nos llamaron a Delhumeau y a mí. Era tiempo de empezar. ¿Empezar qué? Empezar el debate. Necesitábase un *chairman*, que al tiempo de hacer una llamada con el timbre, abriese la sesión. ¿Y después? Después, alguien debería explicar el objeto de la reunión; y ese alguien, fui yo. Pero, ¿qué diría?

Aunque nunca me consideré orador, ya de pie y ante una treintena de individuos, me creí obligado a proferir algunas palabras pero ya en tabla resbaladiza, avancé más de lo necesario; y quise explicar el motivo de la reunión: la defensa de los pobres. Escuché un aplauso; fue el primero de mi vida. Sentíme iluminado. ¿Sería un profeta? Un sopló imaginario, pero eficaz, movió mi cabeza y hablé; hablé sin cesar, en medio de nuevos aplausos. Creí que aquello era un triunfo oratorio, sin considerar que los mayores me daban cuerda.

Cuando terminé empezó el desfile de los oradores adultos. Éstos no se referían a nuestra agrupación, ni a los pobres ni a los principios humanos. Referíanse a las condiciones políticas de México y del mundo, a los "Estados burgueses", al "capitalismo esclavista y despreciable", a las luchas sindicales. La oratoria de los desconocidos era violenta y cáustica. La inte-



José C. Valadés
en 1922



rumpió bruscamente, la voz gruesa y autoritaria del líder panadero. Demasiado agrio de carácter y fisonomía era Genaro para contrariarle, por lo cual, sin palabra más, sin palabra menos, dio fin a la reunión.

Delhumeau y mis amigos igualitarios habían despejado la sala. Quedé solo en medio de gente desconocida; pero los circunstancias, se presentaron a sí propios. Aquí, Linn A. E. Gale, secretario —dijo— del Partido Comunista de México. Con éste, dos o tres norteamericanos, quienes pronunciaron sus nombres entre labios. Al lado de Gale, surgió Robert Haberman. Tras de Haberman, Calogero Speziale, anarquista italiano. Después, Leopoldo Ormachea, anarquista peruano. En seguida, José Allen, secretario general del Partido Comunista Mexicano. Acompañaba a Allen, Frank Seaman, comunista norteamericano. En seguida surgieron Martin Paley, judío, representante en México de los Industrial World Workers, así como Joseph Ellsworth, delegado del Partido Socialista de Estados Unidos. Finalmente, Pablo Pablos, un barbado ruso, de hermoso perfil semítico y Alfredo Stirner.

Era éste un joven de romántica barba rojiza y de ojos azules, de mirada infantil. Llevaba el cabello con mucho descuido y usaba tupé. Vestía con marcada negligencia, completando su atuendo con corbata de color negro. Hablaba acompañando sus palabras con puñadas que se proporcionaba sobre su propia mano. Escupía vehemencia. Cuando menos, tal fue la idea que de él tuve, pues a la salida del sindicato de panaderos, me cogió del brazo y me preguntó el por qué aquella agrupación de jóvenes llamados igualitarios no la convertíamos en juventud comunista.

Ese día lo pasamos juntos hablando de Marx y Lenin; de Rusia y Suiza —él era suizo—; de comunismo y anarquismo; de autoridad y libertad; de la Primera y Tercera Internacional. Había en Stirner un dejo de desilusión por la cultura de Occidente. Creíala llegada a su fin. ¿Podría el mundo volver la vista y pensamiento hacia Oriente? Él traducía a la sazón una novela persa. Amaba lo oriental, como amaba a México. Un año tenía de haber llegado a suelo mexicano. Estaba fascinado con el país, con su gente, su naturaleza, su música. Lo único que no entendía era la política nacional. ¿Qué de paradojas —decía— encerraba en su seno! ¡Cuán grande semejanza con la política suiza!

Coincidimos, desde la hora de nuestro encuentro, con la admiración hacia la Revolución rusa. ¿Quién podía ser contrario a un pueblo liberado del zarismo? Pero, ¿no era también hermoso por igualitario, el régimen de los soviets? ¿Dictadura? Sí; pero ésta sería transitoria. Hincado el comunismo, desaparecería el mando y gobierno soviéticos.

También coincidimos en la admiración al autor de *El único y su propiedad*. Él, mi nuevo y fortuito amigo, no se apellidaba Stirner ni se llamaba Alfredo. El nombre lo había adoptado por el recuerdo de un amigo de su niñez. Lo de Stirner significaba su devoción hacia el autor de *El único*. Su verdadero nombre de familia, me lo decía al oído con la súplica de no hacerlo público: Edgard Woog. Sus hermanos se contaban entre los socios principales de la joyería *La Esmeralda*. Por lo mismo, correspondían a la burguesía, en tanto él estaba entregado a las luchas por la justicia para el proletariado. ¿No en esa tarea estábamos identificados? ¿No ambos teníamos planteado el capítulo de la dicha humana? ¿Por qué no reunirnos

y dar batalla? Los dos, de hacerse una organización juvenil, concurriríamos al programa mundial de los jóvenes comunistas.

Y de allí, de esa conversación, nació un entendimiento fraternal; también el propósito de una lucha franca y vigorosa a fin de dar cuerpo, en México, a una juventud comunista; y desde luego redactamos la convocación a los jóvenes mexicanos, y nos dirigimos al taller tipográfico de Ferrer Aldana. Éste o Allen, a quien Stirner consideraba el jefe del comunismo en el país, imprimirían el llamamiento.

Y fuimos a visitar a Ferrer. Allí estaba Allen terminando sus arreglos sobre la imprenta comprada a aquél. Pero también, en el taller, había tertulia. Una gran tertulia. Aquella "cueva" tipográfica estaba colmada de zapatistas, y oficiaba como pontífice el licenciado Antonio Díaz Soto y Gama.

Hermosa figura la de ese hombre: alto, flexible, expresivo. Tenía una voz sonora, muy sonora y embargada por la emoción, porque tanto caudal poseía su vocabulario político que él mismo se ensimismaba y se ahogaba en sus palabras. Tanto eran sus fenómenos viscerales que irradiaban en el mirar a la concurrencia, en el estrujar de sus manos, en la violencia de sus labios, en el movimiento de sus brazos. Por segundos desvinculaba el ritmo de la inspiración y su voz se perdía en agudezas con las que daba mayor énfasis a su oratoria. Y no permitía que le aplaudiesen mientras llevaba imágenes e ideas a sus oyentes; pues proseguía con mayor vehemencia. Hasta descubrir hasta dónde llegaba la pasión de partido —del partido zapatista.

Con aquellas lindezas del lenguaje y primores doctrinales, Soto y Gama sabía que estaba *haciendo* a Zapata y al zapatismo. Sabía igualmente que daba bandera al obregonismo; porque la sangre del presidente Venustiano Carranza amenazaba tan seriamente a los caudillos aguaprietenses, que éstos a su vez querían deslustrar a Carranza con el crimen cometido en la persona del guerrillero suriano.

Y Soto y Gama daba al general Obregón las armas —las muchas armas— que éste necesitaba para justificar un asesinato con otro asesinato. Pero no era ésa la única defensa que proporcionaba Soto y Gama, puesto que asociado a Obregón hacía e hincaba un programa agrario más a la izquierda que el de la Ley del 6 de enero del 1915. En efecto, el ejidismo carrancista aparecía en labios de Soto y Gama y del obregonismo como un apéndice de la Revolución mexicana, mientras que en Zapata surgía como la propia bandera de la Revolución.

Soto y Gama, en la reunión a la que asistíamos casualmente y en la cual se daban los primeros pasos para la organización del partido agrarista, buscaba el camino para alcanzar el puesto de primera figura al lado del general Obregón y justificar asimismo la glorificación de Zapata; pero quería tal lugar no para obtener empleo de alta categoría o privilegio alguno. No. En medio de sus pasiones, de su tradición de anarquista y de sus veinte años de luchador, Soto y Gama no podía pensar en el mando y gobierno. Tenía, en cambio, la textura del pensador, el equilibrio del reflexivo, la justicia del analista. De sus palabras, repudiando el deísmo, el derecho romano, las guerras, la burocracia y las sinrazones políticas, se desprendía un corazón y una capacidad de idealista que estaba más allá de los apetitos vulgares. Él, Soto y Gama, parecía en su oratoria un maestro. Quería enseñar; amaba la cátedra; deseaba que el mundo le escuchase. Tenía la fuerza de un divulgador de las miserias de los pobres. Anhelaba mostrar con sus palabras el valor de



los andrajosos zapatistas; porque éstos tampoco habían ambicionado el poder. Los campesinos no sabían mandar ni Zapata quiso hacerles gobernantes.

Las palabras de Soto y Gama, que Allen, Stirner y yo escuchábamos con los brazos cruzados y el sello de silencio y el arrobo del alma, no podrían ser olvidadas, cuando menos por mí, en el correr de una considerable suma de años. Por lo mismo, y sin haber pertenecido a su partido y sí discordado de su agrarismo político y de su conversión religiosa; por eso mismo, le llamaba san Soto y Gama.

Pero la noche que escuché por vez primera a ese que fue, sin duda alguna, uno de los más grandes mexicanos en la primera mitad del siglo xx, supe acerca de un casi fantástico capítulo de la historia social de México.

En efecto, después del mitin zapatista, Allen me llevó junto con Stirner a su casa en Tacubaya; y ya en tono de confidencia advirtió que deberíamos tener mucho cuidado con Linn A. E. Gale; pues que el partido comunista dirigido por éste había nacido bajo el ojo vigilante y el dinero del secretario de Gobernación Manuel Aguirre Berlanga, quien además mucho había protegido, en los últimos meses del gobierno carrancista a los *slackers*; que nos confirmaba que él, Allen, era el verdadero jefe del comunismo en México; que tal nombramiento no sólo estaba otorgado por la reunión constitutiva del partido, sino confirmada por Mikhail Markovich Borodin, delegado especial del partido bolchevique en México, en donde fue conocido con el nombre de Frank Groseberg.

Borodin, tenía dos misiones en el país. Una, fundar el partido comunista; otra, aprovechar el descontento del general Álvaro Obregón y de otros generales mexicanos hacia el gobierno de don Venustiano Carranza, reunir a tales jefes militares, convertirlos al comunismo, llevarlos a un alzamiento y tomar el poder bajo el signo de la bandera roja; pues que en Rusia se creía que era fácil esta empresa, debido a que los generales de México corrían la fama de ser débiles al soborno.

Sin embargo, al llegar a suelo nacional, Borodin advirtió que no estaba a su alcance lidiar con los generales comprometidos con los caudillos políticos; y Allen nos aseguró que el único general que correspondió a los ideales comunistas fue Francisco J. Múgica

Éste, al efecto, estaba comprometido, de acuerdo con los tratos entre él y Borodin a trabajar por la Revolución social; aunque dejando a su parte tal promesa, nunca asistía a las reuniones del partido comunista mexicano que capitaneaba el propio Allen.

El fracaso de la misión de Borodin, a quien había estado asociado Manabendra Nath Roy, nos explicaba Allen, sólo se debió a una causa: el desdén que existía en el país hacia las ideas sociales, de manera que si bien conocida estaba la Revolución rusa, en cambio, pocos individuos sabían qué era el comunismo, por lo cual él, Allen, nos invitaba a la pronta organización de una juventud comunista capaz de llevar las consignas socialistas a todos los rincones del país.

Allen, no obstante que adolecía de cierta torpeza lingual que le obligaba a repetir palabras o a pronunciarlas sorda y secamente, era individuo semiilustrado, de extraordinario practicismo, de rectitud kilométrica, de envidiable sacrificio, de entereza sin igual y verdadero devoto del comunismo.

De muchas cosas más por hacer conversamos durante aquella

velada a la que se unieron adelante el profesor ruso Pablos y Manuel D. Ramírez; y allí mismo, de hecho, quedó el pie de la juventud comunista; y la impresión de la convocación para dar raíces al proyectado juvenil agrupamiento, quedó a cargo de Allen, quien junto con un pariente tenía puesto en marcha un pequeño taller tipográfico: dos prensitas de pedal y un peinado con tipos metálicos de diversos puntos y casi todos muy usados.

Impresa la hoja, tres o cuatro días después de la primera tertulia, Stirner y yo, llevando cada quien un bote lleno con engrudo, de un lado; un segundo bote con tinta roja, de otro lado, y en un morral un tambache de convocatorias nos dirigimos al centro de la ciudad, y creo que no hubo esquina principal que se escapara de nuestras brochetas, porque mientras que usábamos una para embadurnar el muro, la siguiente nos servía para poner sobre el papel un marco escarlata.

Esto último sirvió para hacer muy llamativa la convocatoria, de manera que tanto atrajo la mirada de los periodistas metropolitanos, que fuertes y provechosos vientos soplaron sobre nosotros; pues tratando de hacer una noticia escandalosa, los diarios insertaron nuestra convocatoria, que de otra manera pasaría inadvertida, ya que las hojitas eran de pequeño tamaño y la redacción de las mismas no muy recomendable. Pero la propaganda que nos hicieron, al igual que la anterior ocasión, en vez de hacernos mal, fue tan favorable, que a la primera reunión concurren dos o tres docenas de rapaces. El acta de fundación de lo que se llamó Juventud Comunista, se halla entre mis papeles privados.

Los jóvenes aquellos correspondían, en lo general, a la clase obrera, y en algunos brillaba el talento; en todos, una señalada fogosidad de ánimo; pues quién más, quién menos quería sobresalir. Aunque de gente humilde, era muy hermosa tal concurrencia, a la que pronto se agregaron más y más miembros y entre éstos algunas muchachas empleadas en los tableros de la empresa telefónica Ericsson.

Con tales reuniones, inicié un nuevo capítulo de mi vida; también empezó el desarrollo de un cuento que me circundó de misterios, del que nunca hablé porque lo consideré vergüenza y mancha inconsiderada que caía sobre mis jóvenes hombros; pero que hoy necesito confesar, no obstante que aquella falta fue cometida por orgullo de familia, pues nunca durante esos días comunistas arrié la bandera de una buena condición económica de mi familia, no obstante que ésta había venido a menos.

Muchas lágrimas costaron a mi madre aquellas empresas mías; porque si de un lado veía mermar su pequeña fortuna; de otro lado, seguía con dolor los pasos de un hijo al que había educado con mucho esmero; a quien tenía por consejero y amigo; en quien confiaba un brillante porvenir; a quien daba por seguro como guía de sus hermanos. Mis pasos, en efecto, no eran de los que podían consolar a la madre en horas de penas ni tampoco los de un futuro prometedor; porque ¿qué enseñanzas o qué provechos obtendría de divulgar a Marx, en elogiar a los soviéticos rusos, en reunir jóvenes obreros y en hacer de mi casa un centro radical que repugnaba al buen gusto, a la tranquilidad hogareña, a las disposiciones de orden social y a las costumbres recatadas y distinguidas de mi madre?

En ocasiones, sentado frente a ella, repasaba mentalmente mis supuestos triunfos de orador y organizador, sentí el suave roce de las bellas manos de la viuda, que al tiempo de acariciarme,



Sen
Katayama

me hacían levantar la vista para observar un rostro amargado y una garganta sollozante.

El cuadro, sin embargo, no me llevaba al dolor ni al arrepentimiento. Seguía creyendo que era necesario el sacrificio de la juventud para la redención humana. Creía que sobre el ser egoísta estaba el ser generoso; que si yo había disfrutado de niñez y adolescencia plácidas, justo era que ese disfrute tratase de dársele al futuro de los jóvenes que nunca habían saboreado las mieles de la vida.

CON LOS ANARCOSINDICALISTAS

No obstante las aflicciones de mi madre, no sentía sobre mis ojos ni una tela de araña ni una sola intención aviesa empañaba mi corazón. Una singular fortaleza de espíritu a manera de soplo mágico henchía mi velamen. Todo lo había dejado por aquella causa que consideraba la más justa y más grande. Entre mis ensueños, debido a mi corta edad, puesto que todavía no era ciudadano, no acariciaba un triunfo personal. ¿Triunfo de qué y para qué? Escalaba, eso sí, para mi entender, la plaza de la hombradía.

¡Cuánto me habría gustado desde la infancia, ser hombre! Mi madre prohibaba ese espíritu de poder masculino, de independencia, de libertad, y me sentía capaz de llevar sobre mis hombros el peso de una organización juvenil, animada por las ideas y empeñada en una lucha social.

Abandonados estaban mis estudios y trabajo. Al dejar el empleo en la oficina postal de México, a donde me llevó el diputado don Emiliano García, después de despedirme de la Contaduría Mayor el grupo político que acaudillaba don Jorge Prieto Laurens, me llamó el subdirector del ramo señor Rochín y en palabras dichas con mucha gravedad, me advirtió que conocía mis empresas, que éstas no harían más que mermar mi individualidad y crear innúmeras preocupaciones a mi madre. El señor Rochín agrio, pero noble caballero de Sonora, había conocido a mi padre y me dispensaba sus consideraciones, no obstante lo cual a sus reconveniones volví la espalda y me apresuré a salir de su oficina.

Tantas y más advertencias que ésa, me hicieron mis tíos don Juan Jacobo y don Ignacio López Portillo, así como mi tía doña Emilia Valadés; pero las palabras de mis parientes, lejos de convencerme sólo alimentaban mis ensueños. Aquellas voces eran las del espíritu burgués; las anquilosadas del siglo XIX; las rutinarias de la gente mediocre. Así ¿por qué no darme la autonomía propia de una edad moderna y progresista? Ellos, mis ascendientes, correspondían a la centuria del romanticismo alegórico y ridículo; yo a la Revolución del mundo.

En medio de tal certeza, mis empresas eran inmutables. Las mismas, me habían hecho probar los primeros almíbares y mis labios estaban golosos; mi corazón contento. No quería nada material. No creo haber pensado en un provecho. Quizás lo único que me hacía dudar del camino elegido, era perder a Elisa.

Ésta, hermana de mi amigo Aurelio Delgado, vivía en Mixcoac, al lado de mi tía doña Emilia. Estaba llena de encantos no sólo propios a su edad, sino debido a su gracia y coquetaría, a su trato y belleza física.

Pero mi concurrencia a los acontecimientos sociales de esos días estaba muy comprometida y tales acontecimientos se desenvolvían con tanta rapidez, que el corazón dejó de latir por amores personales. Dentro de mi cabeza sólo se escuchaban himnos a la libertad, a la revolución, al proletariado, a las ideas.

Pero ¿cuáles eran éstas? ¿Qué éramos? Los encuentros ideológicos e idealistas producían un cisma tras de otro cisma. La infijeza iba de lo estirniario a lo marxista; de la Primera a la Tercera Internacional; del Socialismo al Anarquismo. Mis ideas formativas eran de libertad y no podía hacerlas corresponder a la dictadura del proletariado; tampoco a condenar la Revolución rusa. Creía en el heroísmo de Nicolás Lenin, mas me atormentaba el que fuese tirano.

En ese golfo de incertidumbres e inquietudes navegábamos Woog y yo, cuando vino a mi encuentro Frank Seaman. Le conocí y empecé a tratar después de la reunión en el sindicato de panaderos. ¿Y quién era Seaman?

Este tendría la edad de veinticinco años. Nunca se lo pregunté, pero tuve la creencia de que no usaba su verdadero nombre. Su fisonomía le denunciaba judío. Él se decía norteamericano. Sobre su verdadera nacionalidad estaba su talento; y aunque en ocasiones le derrotaba su tartamudez, no por ello entorpecía su cultura. Lo más interesante en él residía en el notorio deseo de disipar cualquier sospecha a propósito de su misteriosa presencia en México; porque ¿qué hacía en el país? ¿Cuál era su oficio o profesión? ¿*Slacker*? ¿Espía? ¿Por qué cambiaba de domicilio semana a semana?

Hablaba un español muy quebrado, por lo que prefería el inglés. Estaba casado con Natasha, una linda joven rusa. Un día me confesó que ambos habían entrado ilegalmente al país juntamente con Ellsworth y un personaje a quien sólo llamaba M, y esto con mucho respeto. Este último había tratado a tres mexicanos: José Allen, Francisco J. Múgica y Felipe Carrillo Puerto.

Seaman se mostraba optimista del resultado de esas conversaciones; y seguramente bordaba sobre las mismas al interrogarme sobre las posibilidades de una revolución comunista en México; acerca de la influencia de Carrillo Puerto en Yucatán y de Múgica en Michoacán. Seaman estaba bien informado sobre la situación política en el país. Yo era un mero estudiante.

Sin embargo, advertía que la cortedad en mis noticias se derivaba de desconfianza hacia él; pero, ¿por qué desconfiarle, si asistía a nuestras reuniones; él y Natasha visitaban a mi madre; le comunicábamos nuestros planes de propaganda; conocía nuestra pequeña publicación *Juventud Mundial* y seguía nuestros pasos en la organización sindical?

Por esos días la simpatía hacia la Rusia de los soviets se acrecentaba, y esto se reflejaba en el aumento de socios en las filas de la Juventud Comunista y del Partido Comunista mexicano; también en el desarrollo sindical y en la repulsa a los líderes obreros del oficialismo que acaudillaba Luis N. Morones. A éste y a sus colegas les apellidábamos *amarillos*; nosotros éramos los *rojos*. Nuestros progresos estaban a la luz del día. El salón de actos de los panaderos semejava un hormiguero. Aquel saloncito que habíamos hallado desierto a los primeros pasos de la juventud igualitaria, ahora presentaba un aspecto conmovedor de día y de noche. Genaro Gómez, Leonardo Hernández y Jacinto Huitrón era los líderes número uno. Los tranviarios, los loceros de Niño Perdido, los trabajadores de San Antonio Abad, de la Pasamanería Francesa, de la Hormiga, los barrenderos de la ciudad, un grupo de ferrocarrileros estaban allí. Mas necesitábamos aumentar las huestes. Nuestras funciones del futuro deberían estar apoyadas en los sindicatos. No teníamos dinero; los trabajadores no cotizaban en sus agrupamientos; los amigos tenían cosidos los bolsillos. Sólo Seaman

daba cada semana dos o tres monedas de oro.

Los sindicatos de Morones empezaban a quebrantar las filas de éste y venían a nuestro lado. Las "actividades de los rojos" alarmaban, según la prensa periódica. Yo trataba de dar forma al sindicato de los trabajadores de la empresa telefónica Ericsson, a donde hallé el apoyo de dos jóvenes valientes e inteligentes: Alberto Araoz de León y Antonio Pacheco. Junto con éstos hicimos un gran mitin en el teatro Hidalgo. Fue el acto principal de aquella temporada. En las plateas estaban Carrillo Puerto, Múgica, Allen, Haberman, Pablos y una porción de extranjeros.

Después de aquel acto, que fue muy comentado en los periódicos, nos reunimos en la casa de Allen, en Tacubaya. La Revolución comunista —pensamos— estaba en marcha, pero requeríamos los cimientos: una confederación obrera. Pero ¿cómo organizarla? ¿Con qué dinero? ¿Y adónde?

Entre nosotros estaba una mujer, pequeña de cuerpo; pero de extraordinaria inquietud y de vasta ilustración: Elena Torres. Colaboraba de manera principal con el licenciado José Vasconcelos, secretario de Educación Pública. Elena propuso pedir fondos para tal reunión a Vasconcelos. ¿Por qué si el secretario de Hacienda don Adolfo de la Huerta protegía económicamente a Morones y a los sindicatos amarillos; por qué nosotros no asirnos del brazo de Vasconcelos? La protesta fue unánime. No; no queríamos contaminarnos de oficialismo. Deseábamos fundar el movimiento obrero independiente; pretendíamos la revolución proletaria, no el motín burocrático. En cambio, se aceptó que Elena pidiese a Vasconcelos autorización para reunir un congreso obrero en el salón de actos del Museo Nacional.

Un mes trabajamos febrilmente escribiendo a los amigos, reuniendo fondos en los sindicatos, organizando fiestas que dejaban rendimientos pecuniarios. En ocasiones nos situábamos a las puertas de las fábricas de hilados y tejidos en el distrito de San Ángel pidiendo ayuda a los trabajadores. La camaradería asomaba a derecha e izquierda. La espontaneidad nos conmovía y convencía. Estábamos seguros del triunfo. Los líderes amarillos andaban aturridos. El señor De la Huerta hizo intentos para atraernos. Carrillo Puerto, debido a su amistad con el presidente de la República Álvaro Obregón, se retiró discretamente de aquel escenario de extrema izquierda. Desaparecieron Haberman y otros muchos; pero quedó la fuerza moral.

En esos días llegó a sustituir a los desertores un grupo de diez o doce anarcosindicalistas españoles. Venían de Cuba. Huían de las persecuciones del Gobierno habanero. Dos o tres de ellos estaban complicados en atentados terroristas contra las autoridades; contra el presidente de la República, en primer lugar.

Entre aquel grupo sobresalían José Rubio y Sebastián San Vicente. Aquél, un viejo de singular cabeza, de carácter sosegado, de extremada reflexión, pero atormentado por las ideas de violencia social. Enemigo del transaccionismo, abría un profundo abismo entre el sindicalismo y el Estado; entre el comunismo y la libertad. Pocas veces se presentaba en público. Iba, eso sí, de compañero en compañero, siempre con la prédica radical y la bandera de la reivindicación social, y llevaba a la mano, a toda hora, el catecismo bakuninista. Tenía Rubio la virtud de la persuasión. Mandaba sin ordenar; ordenaba sin exigir. Era un asceta. Dormía sobre los bancos del sindicato de panaderos. Él mismo lavaba su ropa. Instruía incansablemente. Repugnaba las dádivas. Dedicaba una o dos horas diarias



Sen Katayama
y José C. Valadés



para fabricar puros, que él, personalmente vendía a los expendios de tabaco. Pocos hombres de su calidad he encontrado al través de mi vida. No conocía el orgullo ni la vanidad. Ignoraba el valer del dinero. No creía poseer merecimiento ni cualidad alguno. Aunque asceta de la libertad, en ocasiones se desprendía del egoísmo solitario, para irrumpir en el campo multitudinario. No tenía genialidades; pero ¡cómo hallaba los puntos débiles del contrario: del comunismo! No; no correspondía al marxismo; pero los revolucionarios —decía— caminaban con dos obligaciones: apoyar la Revolución del pueblo ruso; no dividir las fuerzas revolucionarias en el mundo, mientras el partido comunista no combatiese al anarcosindicalismo.

Las ideas sociales, el amor hacia los pobres, el principio de libertad: he aquí las luces que guiaban a Rubio; y con ello se hacía seguir por un grupo de devotos. Yo entre ellos.

De otra condición era San Vicente. Español también, originario de Guernica, era violento, aunque tolerante en el orden de ideas. Anarquista, pero contemporizaba con los comunistas. Lo único que no permitía es que éstos tuviesen puestos de dirección en el movimiento obrero. Para lograr su designio organizó un grupo con Speziale, Ormachea, Gómez, Pacheco y otros líderes tranviarios y telefonistas. Los comunistas le temían.

Los otros españoles, compañeros de Rubio y San Vicente, no aparecían en público. Estaban muy comprometidos por sus actos de terrorismo en Cuba, sobre todo uno de ellos a quien llamaban *Pepe el Peluquero*. Era éste casi un adolescente, delgado, enfermizo, experto tanto en la fabricación como en la colocación de bombas. Huía de todos nosotros; y al cabo de unos dos meses marchó a Veracruz, en donde vivió muy cerca de Herón Proel, Ursulo Galván y Manuel Almaza.

Estos últimos constituían un trío, que tenía en jaque al Negro Rafael García, celebrado líder de los alijadores veracruzanos, quien hacía bailar sobre ascuas a los navieros y empresarios del puerto; pues eran constantes sus demandas para obtener nuevas prestaciones de trabajo. Fueron estos veracruzanos quienes despertaron las ambiciones del proletariado nacional. Veracruz con García, Galván, Proel y Almanza era un incendio. Los tres últimos representaban una tendencia anarcosindicalista que habían atizado Rubio, San Vicente y demás españoles.

Este influjo lo acariciábamos en la ciudad de México, y lo sentimos de cerca, con toda la fuerza del contagio, al reunir el congreso obrero en el salón de actos del Museo Nacional, en febrero del 1921.

Dos grupos se significaron desde la primera hora de la asamblea. Asistíamos sesenta u ochenta delegados, la mayoría inclinados hacia el anarcosindicalismo; la minoría comunista; pero tanto aquélla como ésta, asociada en una explosión antigobiernista. Ningún delegado podía corresponder al "gobierno burgués" del general Alvaro Obregón. La idea de libertad chocaba con el espíritu autoritario del obregonismo. De éste, quien merecía nuestra simpatía era Vasconcelos; y el único oficialista que escuchaba nuestras discusiones eran don Andrés Molina Enríquez; y eso a pesar de que alguien le gritó al rostro: "¡Huertista!"

La historia de tal congreso queda para un trabajo específico. Estas memorias poseen otra ánima. Baste decir que los dos grupos dentro de la asamblea se respetaron mutuamente. No hubo agravios ni enfados. Tratábase de organizar estrechamente a los sindicatos independientes, con la esperanza de salvarles

de la ominosa tutela del Estado como se pretendía desde que en 1918, el gobernador de Coahuila, Gustavo Espinosa Mireles fundó la Confederación Regional Obrera Mexicana. Ya se veía desde esos días del 1921, el peligro de que el movimiento obrero sirviese de segundas partes a los políticos; de que los trabajadores fuesen conducidos a procesiones oficiales y formasen en el teatro del Estado, no obstante que su origen era antigubernamental. Ya se intuía que con todo eso, las libertades públicas serían extinguidas en México.

De aquel congreso nació, en medio de un júbilo indescripible y también en medio de pobreza sindical y voluntades del idealismo, la Conferencia General de Trabajadores. De ésta fuimos los primeros directivos Alberto Araoz de León, Manuel Ramírez y yo. Ramírez correspondía al comité del partido Comunista y fue nombrado delegado de México a la reunión de la Internacional Roja de sindicatos obreros, que iba a reunirse en Moscú.

Tanta era la pobreza de la naciente organización, que la sede quedó instalada en el sindicato de panaderos, convertido en el eje del anarcosindicalismo. Tanta esa pobreza que ¿qué hacer para que Ramírez pudiese marchar a Moscú? Tanta tal pobreza que ¿cómo hacer pública nuestra natividad y con ésta nuestro programa? Porque trascendentes fueron los acuerdos aprobados. Trazábamos un nuevo y amplio camino a las luchas sindicales; planteábamos insospechados aspectos de la vida y necesidades del proletariado. Nos anticipábamos a las amenazas de las intrusionas oficiales en la batalla de las jornadas de trabajo, del salario, de los accidentes, de los despidos, del desempleo, de la laborabilidad de mujeres y menores, de la asistencia médica. Además ¿qué de restricciones a los funcionarios sindicales, para evitar el abuso de autoridad, la deslealtad, los contubernios patronales! Y ¿cómo fustigábamos a los líderes de la CROM, cuyo camino oficialista, preparatorio de la nefasta absorción que más adelante hizo el Estado de los sindicatos, advertimos con toda la fuerza de las palabras nobles y de las voces crudas!

Para empezar la gran tarea que nos habíamos propuesto faltaba, como he dicho arriba, dinero. La CROM, tenía a la mano los recursos pecuniarios que le facilitaban el secretario de Gobernación general Plutarco Elías Calles y el de Hacienda don Adolfo de la Huerta. En cambio nosotros al terminar el congreso, no poseíamos en CAJA más que quinientos y tantos pesos. De éstos, dispusimos de cien para un mitin en el teatro Garibaldi. Tratábase de nuestro acto inaugural. Me nombraron orador. Tenía que hacer la presentación de la Confederación y explicar sus propósitos; también hacer un resumen de nuestras ideas sociales.

El Garibaldi estaba colmado de obreros. La galería había sido tomada por asalto. Allí estaban los líderes de la CROM y en los pasillos se tropezaban unos con otros, los policías. Así, a mis primeras palabras comenzó una tormenta que arreciaba conforme acrecentaban mis críticas a los amarillos y al Gobierno; y cuando acusé a Morones de traidor al movimiento obrero y de político ambicioso, partió el primer grito de guerra. Las puñadas, maldiciones y amenazas se sucedieron; pero en unos minutos, la CGT quedó dueña del teatro. Los cromistas perdieron la primera de sus batallas contra el obrerismo independiente. Salimos a la calle cantando La Marsellesa. Llegamos hasta el frente del teatro Nacional. Allí nos abrazamos



todos de contento. Parecíamos conquistadores de un nuevo mundo.

A la noche de ese día nos reunimos los miembros del comité con los amigos de todos los grupos sociales que repugnaban con el moronismo. El humo de los cañones ideológicos zarandeaba nuestras cabezas. Era el sindicato de panaderos un vivaque del Socialismo; de todos los socialismos. Construiríamos una fuerza contra la fuerza del Gobierno. Nuestra bandera sería la Acción Directa, entendiéndose por tal la lucha exclusiva entre el movimiento obrero y los industriales y capitalistas, con exclusión de cualquiera intromisión oficial. Sólo existían dos clases; dos frentes; dos contradicciones. El Estado, era el corruptor y deturpador: el enemigo de los trabajadores.

Parecía como si estuviésemos a las puertas de una revolución proletaria. Quien más, quien menos, hacía proposiciones. Resolvióse invitar a nuestras filas al licenciado Vicente Lombardo Toledano, quien en esos días emergía como ángel tutelar de ideas sociales que vagaban entre Marx y Tolstoi; entre los utopistas y los sindicalistas franceses; entre la fantasía social y la milagrería política; entre la convivencia y el oportunismo. Resolvióse igualmente un acercamiento con Vasconcelos; no con el Vasconcelos ministro, sino con el idealista. Resolvióse, en fin, que Manuel Ramírez partiese desde luego para asistir al congreso de la Internacional Roja.

Con el viaje de Ramírez comienza un nuevo capítulo de las luchas sociales en México.

LA REVOLUCIÓN SOCIAL EN EL CONTINENTE

Ni los fondos sindicales ni los provechos personales ni otra cosa que no fuese la lucha en beneficio del proletariado formaban en las cuestiones que nos preocupaban. En la voluntad —las energías originadas en la voluntad— se reunían todas nuestras funciones: determinación combativa, exégesis de ideas, negación de la personalidad, observancia del desinterés, espíritu de solidaridad. No creíamos en la disciplina, sino en el apoyo mutuo. Teníamos desterrado el pesimismo, para sólo considerar los triunfos. Nuestra moral no correspondía a las sanciones u obligaciones. Deseábamos y amábamos la violencia; pero no por la violencia misma, sino como arte insubordinable y ciencia constructiva. Negábamos el desclasamiento, para hacer sobresalir la fórmula del entendimiento y bienestar comunes. La palabra *proletariado* no llevaba en sí el signo de una discriminación clasista, sino el sentido y consenso humanos.

Dentro del círculo en que actuábamos no nos podíamos llamar específicamente comunistas, porque éramos los primeros en condenar la política; tampoco podíamos llevar el apellido de sindicalistas, puesto que nuestros pensamientos estaban más allá de las meras luchas entre el capital y el trabajo. Si nos decíamos anarquistas ¿por qué admirábamos al Lenin heroico, y nos asociábamos a los marxistas, y formábamos en la juventud comunista y éramos filiales al partido bolchevique?

No constituíamos una mixtura, como nos decían los *slackers* americanos; de ninguna manera una pureza ideológica, como nos reprochaba Alejandro Montoya.

Éste fue una figura que apareció entre nosotros misteriosamente. De corta estatura, muy trigueño, gangoso: así vimos a Montoya. Supimos que llevaba la nacionalidad peruana. ¿Cómo había llegado a México? ¿Qué hacía? Tenía un carácter impetuoso, agresivo, intolerable. Seco y golpeado en su hablar; tirano e invariable en sus determinaciones y apreciaciones, de

él solamente sabíamos que dormía sobre los bancos del sindicato de panaderos; que hacía ayunos prolongados; que pasaba horas y horas clavados los ojos en libros de filosofía; que predicaba la desobediencia; que musitaba los poemas de Leopardi; que sentía un extremado odio hacia toda autoridad; que parecía el profeta de la Anarquía. No daba órdenes; pero censuraba crudamente nuestros entretejidos ideológicos y se ponía frente a la primera fila de quienes nos entendíamos con Seaman. “Ése es un espía adornado con oro ruso”, decía con notorio desprecio hacia el judío norteamericano.

Pero ¿por qué oro ruso? ¡Ah, la leyenda áurea, la inventó Montoya! Y tanto la repugnaba, que la hizo repugnante; y a mí, el blanco de la repugnancia. A la imaginación de Montoya se debió también la supuesta venta en Cuba y México de las piedras preciosas de la corona del zar de Rusia; a la imaginación de Montoya el tesoro que me atribuyeron tener oculto en la casa de mi madre.

Todo esto no provenía de un calumniador como se podía suponer que era Montoya. Todo eso se originaba en el celo purísimo de Alejandro. Amaba tanto la prístinidad de las ideas y de los hombres que las caracterizaban, que no por difamación, sino por la rectitud que había en él y exigía en todos, vivía en la mortificación del pecado ajeno o de lo que creí pecado ajeno, sin comprobarlo ni hacerlo comprobable.

Tenía, sin embargo, motivaciones para el arranque de censuras y protestas; y éstas se acrecentaron a la noche en que quedó resuelto el viaje de Ramírez a Moscú; porque sabiéndose que la Confederación General de Trabajadores no tenía dinero para tal empresa, Seaman espontáneamente y como cosa propia ofreció pagar el pasaje de ida y vuelta. Se lo reintegraría —aseguró— el comité ejecutivo de la Tercera Internacional.

Aquel ofrecimiento de Seaman, la sospecha de que era agente ruso, la afirmación de que el dinero le sería devuelto por la Internacional, todo eso dio lugar a la malicia y disgusto de Montoya; y esto de tan mala manera que desapareció de la ciudad de México y marchó a Veracruz en donde le metió el diablo en el cuerpo a Herón Proal y a Úrsulo Galván, de lo cual se originó primero, el Sindicato de Inquilinos Veracruzano; después, la Organización de las Comunidades Agrarias. Tanto Proal como Galván advirtieron su capacidad de líderes, no sólo por el clima de violencia humana que existía en esos días como hermosa herencia del México *de armas tomar*, antes debido al ejemplo de los españoles que formaban en el grupo de José Rubio y del impetuoso peruano Alejandro Montoya.

En realidad el ofrecimiento y aceptación que se dio a Seaman correspondió al orden de las intrusiones extranjeras. El dinero, ciertamente, era originario de Rusia soviét —el primer dinero— derramado con la intención de provocar una revolución social en los países de habla española del Continente americano. Pero los miembros del comité ejecutivo de la CGT no lo vimos. Y de haberlo tenido en nuestras manos, ¿acaso no correspondíamos a una fraternidad universal; y cantábamos al entendimiento mundial del proletariado; y nos sentíamos orgullosos de que los lazos internacionales se solidarizaran y se ayudaran mutuamente; y creíamos en una patria humana, muy humana, al través de todas las fronteras; y la cooperación caracterizaba uno de los grandes símbolos de nuestra lucha? ¿Qué de contrario al entendimiento común y al bienestar de México recibir el apoyo de la camaradería rusa?



Al fondo:
casa habitación
de José Allen y
sede del Partido
Comunista Mexicano
en 1922

Mientras el Partido Comunista ruso o el Estado ruso respetasen nuestra autonomía, no nos sometiesen a sus disciplinas y resoluciones ni nos impusieran sus constituciones, puesto que el partido mexicano había fijado su no intervención en la política nacional y la independencia sindical, ¿qué podrían reprocharnos? Estábamos alineados, eso era todo, en una gran columna social y en tanto sostuviésemos su redondez, no veíamos un punto censurable.

Pero la misión de Seaman iría más allá de lo que teníamos a la mano. En efecto, poco después de la marcha de Ramírez a Moscú, Seaman y Natasha nos invitaron a un café de chinos en la calle de Dolores. Los comparecientes fuimos José Allen, Alfredo Stirner y yo. Nos reuníamos, dijo Seaman, para hablar de un asunto delicado y peligroso, del cual estaba previamente enterado Allen.

Hallábanse en México, advirtió, dos delegados especiales de la Tercera Internacional. Tratábase de dos de los más importantes personajes del comunismo mundial. Uno de ellos había entrado clandestinamente al país por Del Río (Texas); aunque ambos, necesitaban burlar a la policía norteamericana que les seguía los pasos.

Tales individuos se llamaban Sen Katayama y Louis C. Fraina. Aquél, famoso militante socialista japonés; éste, organizador y caudillo del partido comunista de Estados Unidos. ¿Qué hacer con ellos? Fraina, cambiándose de nombre se hallaba alojado en el hotel Cosmos; Katayama estaba oculto, por ser su figura de aquellas fácilmente identificables, en la casa de un compatriota, de oficio jardinero, pero socialista a medias, por lo cual no se le tenía confianza. ¿Adónde, pues, llevar a Katayama? La casa de Allen no se presentaba favorable, por ser la del jefe visible del Comunismo en México. La de Stirner, tampoco, puesto que sus hermanos estaban en las filas enemigas del Socialismo. Quedaba la mía. No la podría negar. Nadie sería capaz de sospechar que en las habitaciones de una familia de la pequeña burguesía estuviese encerrado el celebrado comunista japonés. Pero yo no disponía de tal casa; aún no cumplía los 21 años de la ciudadanía. Además si con mis ideas contrariaba a mi madre, ¿cómo llevar las cosas adelante, cuando tanto la respetaba y amaba, introduciendo a su pacífico vivir a un individuo ajeno a sus costumbres y extraño al movimiento doméstico?

Numerosos fueron mis argumentos para evadir el compromiso; pero la curiosidad, el espíritu de aventura, el deseo de servir a mi causa y la correspondencia del cariño que me significaban Allen y Stirner, me resolvieron a hablar con mi madre a la que engañé asegurándole que "un príncipe japonés" que huía, en virtud de sus ideas democráticas, de las brutalidades dinásticas del Japón, podía vivir con una familia mexicana, tanto para aprender la lengua española como para estar al margen de los compromisos sociales con sus connacionales.

La casa de mi madre, en el número 96 de la avenida San Ángel (hoy 1234 de la avenida Revolución), sólo tenía cuatro alcobas y un baño. La mía servía de alcoba y escritorio; y allí, en esta misma habitación había vivido durante tres o cuatro meses el general Rafael Buena, al regresar del ostracismo. Rafael a quien consideraba mi hermano mayor, tenía una verdadera devoción a mi madre. En esos días era un vencido y mucho contrariaba mis ideas. Parecíale que yo había abjurado de los principios democráticos de mi padre, y me sermoneaba

con crudeza. Sus palabras sólo me servían de gimnasia mental.

Rafael, pues, había marchado de la casa de mi madre. El presidente Obregón con quien se había reconciliado, le dio una comisión civil, presumo que en Jalisco, mientras que el Ayuntamiento de la ciudad de México le hizo inspector de algo así como de servicios públicos; aunque Buelna ambicionaba una posición militar. Traía entre ceja y ceja la locura de las armas, las artes de la estrategia; las bondades de los triunfos; y como había sido, repito, mi compañero de alcoba, aproveché la coyuntura para exponer a mi madre, con un poco de dramatismo falso y cursi, la condición del líder japonés a quien todavía no conocía. Fui desleal con mi madre; con ella para quien mis ojos eran el espejo de sus ambiciones y sacrificios. Pero las ideas me tenían imantado. Sentí más cerca de mí los dolores de mis congéneres que las aflicciones de mi madre. Me creía capaz de resarcirlas de aquellas momentáneas oscilaciones. El lugar de luneta que me daban los jefes del Comunismo ensanchaba mi horizonte. Sentía en mis manos el poder de un sable que desgajaba la puerta de honor del Palacio Nacional y sacudía por los hombros al Presidente de la República. Pensaba que con los sindicatos adheridos a la CGT seríamos capaces de instaurar un nuevo modo de vivir al país. Veía a México hecho una segunda república soviética, compartiendo con Rusia las glorias de una victoria de la pobretería mundial. Me pareció que no existían los ensueños, sino que de golpe y porrazo alcanzaríamos la tierra de las realidades. No; no estaba ofuscado. Era el poseso —que sigo siendo— de las ideas; de las inagotables idealidades humanas, en ocasiones caracterizadas en partidismos; en ocasiones hechas redondez en la autonomía personal —en la libertad y justicia de uno mismo y del prójimo.

Engañando a mi madre fue, pues, como traspuso la verja del jardín de heliotropos y madre selvas el caudillo del Socialismo japonés Sen Katayama.

Éste llevaba sobre sus anchos hombros la edad de sesenta y dos o sesenta y tres años. De corta estatura, tenía un rostro iluminado por la bondad que irradiaba simpatía con una sonrisa de natural hermosa y sincera. Miraba apagadamente, con un poco de esfuerzo. Pronunciaba el inglés con marcado acento asiático. Excesivamente educado y cortés, aprendió unas cuantas palabras en español para saludar a mi madre en la confianza respetuosa del huésped desconocido.

Esto no obstante, llegó a mi casa un poco aturdido. Y no era para menos, después de una casi cinematográfica carrera desde la colonia Santa María a Mixcoac. Fue, en realidad, una aventurilla la que tuvimos. Katayama estaba alojado, como se ha dicho, en una modestísima casa en la calle Ciprés. Allí llamamos a una puerta, que fue abierta con mucha precaución, Felipe Hernández, un obrero panadero y yo. Ambos íbamos armados. Los anarcosindicalistas españoles nos enseñaron a portar discretamente la *Star* abajo de la camisa, pero a manera de poderla usar con mucha rapidez. Nos identificamos. Katayama salió perfilado, con un maletín en cada mano, que nos entregó. “¡Go ahead!”, nos dijo. Caminamos hacia la Alameda en busca de un coche de sitio. Éstos eran muy escasos, pues todavía no apuntaba el sol. No conservo memoria de la fecha exacta; pero posiblemente andábamos sobre los últimos días de marzo de 1921.

Katayama iba a unos pocos de metros tras de nosotros; y al encuentro de una *calandria*, la abordamos. Nos dirigimos

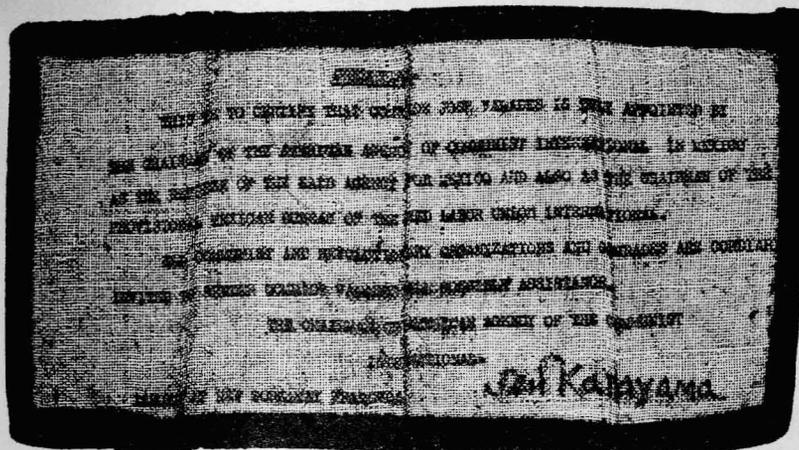
a la parada de tranvías en la calle Versalles y avenida Chapultepec. Katayama y yo despedimos a Felipe y cogimos el tren de San Ángel. Cuando descendimos frente a la casa de mi madre, hicimos alto. Oteamos hacia las cuatro esquinas. No; nadie nos perseguía. Entregué los maletines al japonés.

Mi madre se mostró sencilla y bondadosa, como era, con el supuesto príncipe, a quien llamó muy democráticamente desde el principio “señor príncipe”. Y Katayama, ya de acuerdo, aceptó el título.

No sería éste el único acto de aquel teatro. Al otro delegado del Comunismo, a Louis C. Fraina, le conocí a la tarde del mismo día de la entrada de Katayama a mi casa. Poseía Fraina un tipo singular. Llamaba la atención su linda cabeza. Hacía derroche de talento y erudición social. Citaba a Marx a cada paso. Con Fraina aprendí más Marxismo que con *El Capital*. Tendría Fraina la edad de veinticinco años; pero en su conversación apuntaba una gran madurez; y no sólo desenvolvía grandes ideas, sino también un genial humor. ¡Cómo y cuánto se burlaba de la política wilsoniana! Decía que los preceptores eran los únicos llamados a salvar la Democracia; pero ¡para qué Democracia después de las enseñanzas de la Rusia soviética! La humanidad, al fin había encontrado su camino.

Aunque antinorteamericano por excelencia, glosaba con agilidad la historia de Estados Unidos. De él escuché lecciones muy sensatas, sobre todo las relaciones con la época jacksoniana; pero no ocultaba su predilección por las cuestiones económicas. Creía en la catástrofe del Capitalismo; y como entre él y Katayama habían liquidado al viejo partido Socialista de Estados Unidos arrebatándole el cetro al grupo de Eugene V. Debs y fundando, con los socios más combativos de la que había sido batalladora parcialidad, el partido Comunista, tenía esperanza de que se produjese, dentro de una década, el derrumbamiento del régimen imperante en suelo norteamericano. El problema principal que se presentaba a la vista de Fraina consistía en la transformación orgánica de los Industrial Workers of the World (IWW), que contrariaban los dispositivos para un sistema político comunista. Los líderes de la IWW sólo consideraban el establecimiento de un régimen económico y por lo mismo excluían de su programa la política social.

Pero los puntos de vista de Fraina sobre las cuestiones en Estados Unidos, no me interesaban tanto como las relacionadas con México y los países “latinoamericanos”. A este respecto, Fraina se mostraba escéptico. La América “Latina” estaba cada día más distante de la Revolución social. El “caudillaje político” era demasiado poderoso para ser vencido por la corriente de ideas. Él, Fraina, luego de observar de cerca los fenómenos mexicanos estaba desilusionado de los informes rendidos a Moscú por Borodin y M. N. Rey. Éstos habían urgido al comité ejecutivo de la Tercera Internacional, —aseguraba Fraina— sobre todo al camarada Gregorio Zinoviev, el envío de una competente delegación a México con el objeto de “convertir a los vulgares generales mexicanos al Comunismo”. Tales informes, decía Fraina, recibidos en Rusia hacia los últimos meses de 1919, vaticinaban el derrocamiento del presidente Carranza, previendo que en la guerra civil que se esperaba, los comunistas pudiesen aprovechar el entendimiento con los generales de uno y otro bando y constituir con los mismos un nuevo cuerpo político bajo la dirección del Comunismo, ofreciendo para lo mismo la ayuda pecuniaria de Rusia soviética.



Credencial
de José C. Valadés



Borodin, en sus informes —según las noticias que Fraina desenvolvía y contrariaba— proponía a los líderes rusos la misma táctica que poco después el propio Borodin aplicó en China, con el triunfo de esa jornada que le reconoce la historia universal y que llevó al Poder a Mao Tse-tung.

Pero, repetido todo eso, ya a solas conmigo, ya frente a Katayama, ya en reunión con Allen, Stirner y Ramírez, bien parecía que la misión que él y el japonés traían a México sería estéril. Sin embargo, otras esperanzas abrigaba Fraina opuestas a las recomendaciones de Borodin y Roy: organizar sindicatos en todos los países "latinoamericanos", fundar grandes confederaciones, reunirlos continentalmente y ponerlas bajo la dirección de los diferentes partidos Comunistas; y tal era la tarea nuestra. Los mexicanos, pues, deberíamos iniciar esa nueva táctica. Para esto se procedería, en primer lugar, a fundar un *Bureau* provisional de la Internacional de Sindicatos Rojos, que comenzaría por dirigir todas las maniobras necesarias para arrebatar a los anarcosindicalistas la dirección de la Confederación General de Trabajadores; pues ésta sería el punto de apoyo para conquistar a los sindicatos de la Confederación Regional Obrera Mexicana y con ello restar al Gobierno fuerzas defensivas; y en seguida, correspondería a los trabajadores mexicanos dilatar la organización a los pueblos centro y sudamericanos.

Fraina hablaba no sólo con vehemencia, sino con señalada autoridad. Katayama, ya instalado en mi casa le escuchaba inmutable. Ni un no ni un sí ni un movimiento en su rostro; únicamente se retorció las manos. Cuando quedábamos a solas me preguntaba si conocía y trataba a algún general. Sí; pero para los *ciudadanos armados* de la Revolución, yo no era más que un muchacho que había desertado de las filas guerreras y que odiaba la política y los políticos. ¿Y Múgica? ¿No sería fácil comprometerlo más? La idea de la corrupción nacional estaba fija en Katayama. Era consecuencia de la propaganda norteamericana; la misma con que se quiso sembrar el cisma en el siglo XIX; la misma que sirvió para poner por los suelos la dignidad de la Nación mexicana; la misma utilizada para entronizar el imperialismo norteamericano; pero no el imperialismo económico, sino el imperialismo moral, que es el más grave y desdichado de los imperialismos.

Pensar, el sólo pensar, que el general Múgica podía ser tentado por la ambición, era una infamia; pero Katayama carecía de malicia; la ingenuidad estaba a flor de labios; también en el fondo de su pensamiento. Tenía mucho de puerilidad. Idealizaba todos los aspectos de la vida. Creía muy cercana e inevitable la Revolución mundial.

Igual podía decirse de Borodin y de los caudillos de la Tercera Internacional que en esos días todavía usaban pañales políticos; aunque tal significaba que vivían en días hermosos de idealidad —en horas que quizá el mundo no conocía antes y que posiblemente no vuelva a remirar en un siglo; porque si es cierto que el heroísmo es una virtud eterna, no debe olvidarse que los caudillos bolcheviques eran los dueños de uno de los más poderosos pueblos de la Tierra.

Y, ya he dicho que cuando Katayama llegó a mi casa sólo llevaba dos maletas; después Fraina me entregaría un portafolio y una máquina de escribir portátil marca Corona. Pues bien: en una de esas maletas le líder japonés llevaba una muda de ropa y otros menesteres propios al aseo; en la otra, que vació frente a mi madre y a mí, tenía veinticinco mil dólares

en billetes de banco. ¡Veinticinco mil dólares para organizar confederaciones, imprimir periódicos y folletos de propaganda comunista y hacer la Revolución social! ¿Veinticinco mil dólares para todo eso? ¿No era tal un sueño de Zinoviev y de los líderes de la Tercera Internacional?

Katayama, muy bien recuerdo aquella escena, sonreía satisfecho ante la posibilidad de ganar a los "latinoamericanos" para el Comunismo con sólo veinticinco mil dólares; pero es que para todos nosotros —para los rusos también— más valimiento tenían los hombres y las ideas que los dineros.

Enseñando aquellos dólares quizá quiso Katayama abrir la confianza en el corazón de mi madre; también mostrar su responsabilidad, pues si no lo dijo en esa ocasión, más adelante me lo repitió con singular sencillez, que aquel dinero que guardó celosamente debajo de su cama, "era la ayuda de los camaradas rusos para los camaradas mexicanos".

Tal auxilio, sin embargo, se convertiría en una leyenda áurea, de la que a mí se me hizo primer actor; ahora que la versión del "oro ruso" minoró por esos días; pues habiendo llegado noticias a Fraina y Katayama de que estaba pronto a reunirse un congreso del partido Comunista en Estados Unidos, resolvieron marchar al país vecino. Pero ¿cómo ir y de qué manera regresar a México para cumplir su misión?

A fin de que emprendieran tal viaje nos ayudaron, por un lado Rafael García, en Veracruz; de otro lado, la unión de estibadores de Nueva York; y los dos líderes hicieron felizmente el viaje a bordo de un barco de la Ward Line. Me parece que uno fue como camarero; el otro, de ayudante de cocina.

Katayama regresó a los días primeros de mayo. A su encuentro fui a Veracruz. El entrar al país a un "marinero" no presentaba dificultad alguna. ¿Quién iba a poner atención en un pobre pinche de cocina? ¿Y Fraina? Desde que recibí al caudillo japonés, de sus pocas palabras deduje que Fraina ya no le era persona grata. Fraina —me dijo— tenía compromisos extra partido, lo cual no iba acorde con la pureza revolucionaria. No supe más. No volvimos a hablar de Fraina; y cuando le pedí autorización para editar un folleto del propio Fraina, traducido al español por Manuel Ramírez, Katayama dejó caer el sobrecejo. Días después y en seguida de leer el original dijo que tal trabajo (*El Imperialismo americano*) no tenía trascendencia; pero era publicable.

Anterior a la marcha de Fraina, éste y Katayama resolvieron organizar el *Bureau* de la Internacional de Sindicatos Rojos. Cuatro fuimos los miembros del *Bureau*: José Rubio, Martín Paley, Felipe Leija Paz y yo.

Conocida ya la personalidad de Rubio, que he descrito como la de uno de los más inteligentes, generosos y abnegados anarcosindicalistas que conocí al través de mis luchas sociales; señalado Paley como el agente en México de los IWW, falta Leija Paz. Éste era un joven de edad no mayor a los 24 años, sensato, reflexivo, con influencia, debido a su honorabilidad, dentro de los sindicatos de la CROM. Creo que tenía un lugar directivo en la organización de los trabajadores de artes gráficas. No figuraba en las filas comunistas ni anarcosindicalistas; pero conocía todo el tejemaneje de los cromianos.

Nos instalamos en las oficinas que sostenía Paley, con muchas penurias, en la calle Bolívar. De nuestras reuniones excluimos a Fraina, a pesar de que éste quería hacer valer sus "derechos como delegado de la Tercera Internacional". Pero



la Tercera Internacional era un organismo político y la Internacional Roja representaba el sindicalismo. Fraina se retiró discretamente. Antes, tanto él como Katayama me nombraron secretario-tesorero del *Bureau*. Katayama puso en mis manos, para los gastos de tal oficina, mil pesos, primero; dos o tres mil, más adelante.

¿Y qué deberíamos hacer? Rubio planteó el principal problema: la conquista de los trabajadores electricistas y ferrocarrileros. Éstos constituían el eje de la vida nacional. Organizarlos revolucionariamente significaba un poder del *Bureau*; el arma principal para paralizar al país —para hacer la Revolución social, máxime que teníamos bajo nuestra dirección el sindicato de telefonistas. Con éstos, ferrocarrileros, electricistas e hilanderos, el Gobierno no obstante que manejaba la CROM podía ser quebrantado.

Para el caso, Leija quedó encargado de penetrar en el seno de los electricistas; yo quedé comisionado para atraer a los ferrocarrileros, y al efecto, marché a Aguascalientes adonde estaban algunas matrices de las uniones de trabajadores ferroviarios.

Mantenía el fuego de las ideas sociales el anarquista Antonio Guerrero, quien me miró con extremada desconfianza. ¿Cómo podía yo apoyar la dictadura del proletariado? ¿Cómo servir a los intereses del dictador Nicolás Lenin? ¿Qué sabía el proletariado mexicano de la Internacional de Sindicatos Rojos? Esto no obstante, después de conversar dos o tres días, Guerrero me acercó a los líderes de las uniones de carpinteros y mecánicos; pero aquéllos estaban lejos del espíritu revolucionario; no creían en la huelga general; vivían temerosos de la represión del Gobierno; pensaban con la Revolución mexicana; pero no con la rusa; consideraban que la base para una organización de los ferrocarrileros residía en la conquista de las órdenes de maquinistas, fogoneros y conductores, y éstas eran muy conservadoras.

Sin embargo, a mi regreso a México hallé el apoyo y comprensión de Salvador Rodríguez, orador persuasivo, estimado dentro de su gremio, partidario del sindicalismo revolucionario, admirador de la Revolución rusa. Pronto lo atrajimos a nuestro grupo. Rodríguez a su vez penetró a las uniones de caldereros mecánicos en la ciudad de México, y pronto se sintieron los primeros síntomas de rebelión social dentro del gremio ferrocarrilero.

No tuvimos igual suerte con los electricistas, pues sólo querían mejorar sus salarios y tal se los tenía ofrecido Luis N. Morones, para quien guardaban gratitud por haberles ayudado en los días difíciles que se siguieron a la huelga general de 1915. Recuerdo que cuando Leija Paz se acercó a una pequeña reunión del sindicato de electricistas, cuyo número total de afiliados no llegaba a cien, los circunstantes gritaban: “¡Mueran los bolcheviques! ¡Abajo los bolcheviques!” La contrarrevolución de la que era Morones general en jefe se presentó muy agresiva, tanto así que al terminar la sesión, un grupo de desalmados, que no eran precisamente electricistas, llamándonos pendejos y cabrones, nos siguió los pasos por tres o cuatro calles, y aunque Leija y yo íbamos armados, creo que nos dominó el sentido humano. ¿Cómo repeler un vocabulario vulgar a tiros? ¿No nuestro primer principio residía en el entendimiento entre los camaradas y no en la violentación?

Si no victoriosos entre los ferrocarrileros y electricistas, sí veíamos embarnecer nuestra Confederación General de Traba-

jadores. Los trabajadores no sólo del distrito, sino de los Estados acudían a nuestras filas. La lucha contra los amarillos a pesar de que éstos disponían de los auxilios pecuniarios que les proporcionaban el señor de la Huerta y el general Calles, estaba sobrepasada, Morones y su grupo se presentaban a la defensiva y para darse ánimo y cohesión procuraban dar fuerza a su partido Laborista y variedad a su frente doméstico al que llamaban *La Vaqueta*, mientras que ellos se apellidaban a sí mismos *vaquetones*. Tal voz equivalía a los vulgarismos de *cuerudos*, *conchudos*, *indelicados*, *cínicos* y *harones*; y a todo eso le hacían honor. Tenían, eso sí, un mérito: pusieron la primera piedra del camino para que los trabajadores de México se convirtiesen en esclavos del Estado; también para que empezara la corrupción sindical; asimismo para atomizar las libertades públicas. La venta de las huelgas a los patronos y los sometimientos al Gobierno mediante dádivas y empleos, fueron consecuencia de las empresas *vaquetonas*. Por algo los amarillos sirvieron de esquirolas. Por algo se constituyeron en espías dentro de nuestras filas. Por algo trataron de atentar contra nuestras vidas. Por algo desmembraron la organización obrera independiente.

Esto no obstante, en aquellos días de los 1921-1922, nosotros les llevábamos la ventaja, y no por el “oro ruso” como ellos aseguraban, sino por nuestra idealidad, nuestro desinterés y nuestra laboriosidad; porque trabajábamos día y noche. Pasábamos horas y horas a las puertas de las fábricas esperando a los obreros para convencerlos de los beneficios de una organización sindical libre.

Así, también la Juventud Comunista había embarnecido. Los grupos se dilataban por todo el país. Teníamos nuestros centros principales en Guadalajara, Gómez Palacio, Monterrey, Aguascalientes, Veracruz, Orizaba, Puebla y Zacatecas, y pronto efectuamos el primer congreso nacional.

Con esto vinieron a nuestras filas muchachos de mucha entereza y sacrificios, de grande impetuosidad y responsabilidad: Rafael Carrillo, un zapatero adolescente; Rosendo Gómez Lorenzo, oriundo de las islas Canarias, muy valiente, vehemente, sarcástico, instruido y perseverante; Luis Vargas Rea, nervioso, pasional, inteligente; Miguel Ornelas, José Díaz, Antonio Calderón, los hermanos González, Juan Culveaux. ¡Qué hermoso conjunto! ¡Cuánto optimismo! Establecimos una escuela en nuestras oficinas de la calle San Miguel. Dábamos clases de Marxismo, de *agitación*, de historia social, de economía. El menor de nosotros —y nos reuníamos hombres y mujeres— tenía la edad de quince años; el mayor no pasaba de los veintidós.

¿A qué estrato social correspondían mis colegas? Nos desentendimos de tal capítulo. Lo que pedíamos era lucha —lucha leal, encendida y perseverante. Sentíamos gladiadores. Estábamos siempre en la primera fila de los sindicatos. Discurséabamos en la plaza del Salto del Agua, en la sala de Netzahualcóyotl, en las reuniones sindicales. Poco a poco saltaban nuevos oradores; trasquilando palabras unos; remendando ideas los otros; inventando designios los terceros; pero todo envuelto en el manto de la generosidad y probidad.

No avanzaban, en cambio, los trabajos del *bureau*. Las miradas de la desconfianza, los rumores maliciosos y la ojeriza de los nuevos líderes de la CGT, nos tenían aturridos. Además, Rubio desertó. Le pareció que no hacíamos más que obedecer consignas del partido Comunista que capitaneaba Allen. Desertó también Leija Paz, pues estaba demasiado comprome-



Fernando
Torres Vivanco

tido con el sindicato amarillo de artes gráficas. Por último nos abandonó Paley, quien pretendía que el "misterioso delegado de la Tercera Internacional hiciera acto de presencia" en nuestras juntas.

Me quedé solo. Cuando se lo dije a Katayama, éste sonrió enigmáticamente. Me autorizó a pagar la renta de una pequeña oficina en la calle Uruguay, en un edificio casi contiguo a la Biblioteca Nacional. Pero no tenía qué hacer. De los países centro y sudamericanos recibíamos una que otra carta. No nos tomaban en cuenta a excepción de una agrupación chilena de Antofagasta, y hubiese pasado las horas papando moscas, si la biblioteca no la tengo a pocos pasos. Leyendo y releiendo corrían las horas. Me parece haber sido un lector asiduo de la Colección Lafragua. Allí reencontré la amistad de don Juan B. Iguiniz, a quien había conocido y tratado en Guadalajara, como queda dicho, y quien mucho censuraba mi Comunismo. Allí encontré las primeras fuentes para la historia social de México.

Esa vida de estudio que se interrumpía parcialmente a la caída de la tarde, puesto que a tales horas empezaba la reunión cotidiana en nuestra sala de San Miguel, quedó quebrantada con el rompimiento que tuvimos con los directores de la Confederación General de Trabajadores. Éstos, movilizados por Montoya, quien había regresado de Veracruz con nuevos ímpetus y dispuesto a extinguir a los comunistas dentro de una organización que se proclamaba anarcosindicalista, nos pusieron en la calle.

La CGT tenía, en efecto, un grupo de luchadores de muchos quilates. Estaba en primera línea Rafael Quintero, antiguo líder de la Casa del Obrero Mundial, quien era un orador de señalada entidad. Buscaba con talento los lados débiles del contrario y atacaba tal flanco con agresividad destructiva. No era un ideólogo, pero conocía el poder de la palabra. Además, adulaba de tan hábil manera a quienes consideraba débiles que a poco constituía grupo. Criticábanle que siendo anarquista prestase servicios como empleado en la Cámara de Diputados. ¿Pero qué delito era ése? Ser obrero del Estado o del Capital no podía desmerecer la figura ni las ideas de una persona. Sin embargo, se exigía tanta pureza a los líderes que no faltaba quien mirase de reojo a Quintero.

Al lado de Rafael estaban San Vicente, Ormachea, Genaro Gómez, Felipe Hernández, José Balleza, Rodolfo Aguirre, Araoz de León, Antonio Pacheco, Juan Garnica, Moisés Guerrero, Ciro Mendoza. En la sombra maniobraban Rubio y Montoya. Había un segundo grupo capitaneado por Rosendo Salazar y José G. Escobedo, ambos agentes de don Adolfo de la Huerta.

Nosotros, los representantes de la Internacional Roja, quedamos reducidos a una pareja de combatientes: Ramírez, quien había regresado de Rusia, y yo. Y servíamos de blanco a los ataques de los anarcosindicalistas. Blanco porque nos exigían que entregásemos las joyas de la corona del zar y los dólares de Fraina y Seaman a la CGT. ¿Pero cuáles perlas y brillantes; cuáles dólares? Ésta fue la censura más pertinaz, innoble y ridícula que he tenido sobre mi vida. Ya he dicho que sólo manejé tres mil y tantos pesos; también he referido cuál era el *capital* que custodiaba Katayama para hacer la Revolución social en el Continente americano.

Tanto era el asedio que sufría, que en el segundo congreso de la CGT, me hicieron subir a la tribuna más de veinte veces, como si hubiese cometido delito alguno; y, ¡claro está! frente a aquellos lobos sindicalistas tuve que batirme en retirada y

huir. Estuve a punto de abandonar la lucha social. Recuerdo que tres amigos vinieron a mi apoyo: Ciro Mendoza, Alberto Araoz de León y Rodolfo Aguirre.

Cuando referí todo esto a Katayama, me explicó que algo semejante le había ocurrido con Fraina. Éste se separó de Katayama en la creencia de que era un viejo avaro que guardaba, como cosa propia, las piedras preciosas de la corona del zar y los muchos miles de dólares que le habían remitido del Kremlin por conducto de Carl Johnson.

No sé si fuese cierta la presencia de Johnson en México. No le conocí. De lo que sí tengo certidumbre es que desde el regreso de Nueva York a los primeros días de mayo, Katayama no vio a otras personas que a Rafael Carrillo y a mí.

Rafael, quien tenía la edad de dieciséis o diecisiete años, era de oficio zapatero. Ignoro qué líos domésticos tendría; pero es el caso que me pidió alojamiento. Vivió en mi casa, en mi mismo cuarto, en mi misma cama; en la alcoba donde también dormía Katayama. Tuve a Rafael como hermano. Mi madre le dio su afecto. Lo llegamos a considerar miembro de la familia. No siempre sería Rafael el mismo a quien quisimos de veras. Un día me volvió la espalda. Prefirió un viaje a Moscú que mi fraternal amistad. Hizo bien. Nunca he creído en el agradecimiento, menos tratándose de política. El animal político debe olvidar siempre los beneficios recibidos. Por eso un presidente de la república nombrado por otro presidente de la república ha de ser la quintaesencia del desagrado, de otra manera no sería animal ni político ni Jefe de Estado.

Sin embargo, de otra manera se comportó Katayama, quien hacía una vida de estudio y trabajo. Leía en las mañanas las revistas y libros en inglés que me pedía le comprase en la American Book, librería ubicada en la calle 16 de Septiembre. Desde el mediodía hasta en la noche, escribía sin descanso cartas epistolares, artículos para los periódicos socialistas de Estados Unidos y folletos que más tarde publicó. Los informes sobre México que generalmente me leía, pues la geografía mexicana le revoloteaba en la cabeza y los apellidos de mis paisanos se los tenía que deletrear cuatro o cinco veces; los informes los remitía a un fulano en Nueva York y a otro en San Francisco. Su pena era no estar al lado de su hija Yasuko, y diariamente refería a mi madre algún episodio de su vida relacionado con Yasuko, persona que se hizo familiar en mi casa.

Para no interrumpir nuestro orden doméstico, Katayama abandonaba el lecho a las cuatro o cinco de la mañana y tomaba un baño. Después, él mismo preparaba *hotcakes* que rociaba con miel de abeja que le parecía excepcional, pues era de abejas negras —mexicanísimas abejas— que mi madre compraba en el mercado de San Ángel. Tenía mucha experiencia en cocina. Enseñó a mi madre a preparar pescados y arroces, pero al mismo tiempo hizo de los frijoles y la cuajada sus platillos favoritos. Lo único que nunca aceptó su paladar fueron las tortillas.

Cinco meses, que creo le fueron placenteros, vivió Katayama en mi casa; y como proyectaba permanecer un año más en el país, me pidió que le buscara casa y personas de confianza que le acompañasen. Arrendé para él una pequeña quinta en la hoy calle Diego Becerra, número 6, a unos cincuenta metros de mi casa, y le puse bajo el cuidado de las hermanas González, que le atendían con esmero y respeto.

Allí, en su nuevo domicilio escribió una pequeña historia del

Socialismo en el Japón; también un extenso trabajo sobre la política leninista y la organización soviética. De este estudio hice un extracto que publicamos en México bajo el título de *La República rusa de los Soviets*. Aparte de tal síntesis traduje el texto al español; pero fue necesario que Allen le hiciera numerosas enmiendas.

Anterior a la versión española del trabajo de Katayama, traduje el *Russia in 1919*, de Arthur Ransome, que no llegó a los linotipos; porque en esos días —y muchos y muchos días más adelante— no hubo editor capaz de publicar una obra que oliese a bolchevismo. Un bolchevique era un prófugo de la sociedad; casi un criminal. Sin embargo, a medio siglo de distancia me siento orgulloso de ver mi original entre la colección de manuscritos que tan celosa y amorosamente conservan mis hijos.

A iguales días, es decir, a los de la permanencia de Katayama en mi casa, corresponde mi pequeño estudio *Revolución social o motín político* (México, 1922), que corrigió cuidadosamente Gómez Lorenzo, en quien siempre reconocí sus buenas letras. La teoría, sin embargo, quedó intocable; aunque ya impreso, mucho deploré al referirme al influjo del capitalismo extranjero en el país, no haber hecho referencia al dinero español, que tuvo perforados los riñones de México un siglo después de la Independencia, esto es, hasta la llegada de la Revolución, que si no transformó, como debió transformar, las instituciones nacionales, sí mudó la vida económica del país e hincó las bases de lo que hoy podemos llamar la sojuzgación del individuo por el Estado.

Katayama, pues, abandonó mi casa conmovido. Le habíamos salvado de sus perseguidores; le dimos un lugar de familia; fue por meses el inspirador de la modestia, de la voluntad y de la laboriosidad. Mi hermano Francisco y yo le llevamos a su nueva casa. Entonces me ordenó que, de los fondos que manejaba y que eran tan cortos como mi corta edad, entregase trescientos pesos a mi madre. Era un obsequio del “príncipe japonés”. Por delicadeza esa suma no la anoté en la contabilidad del *bureau*, y de esto se valieron los pinches de esas horas, para acusarme más tarde —y de ello fue eco el chirle versificador y sempiterno burócrata Rosendo Salazar— de haber abusado de los fondos puestos a mi responsabilidad. ¡Imbéciles! ¡Cómo iba yo a abusar, de la confianza y generosidad de Katayama! ¡Cómo, viviendo en las idealidades de los veinte años, podría cometer un delito de tal naturaleza, y con el cual hubiese defraudado a los admirados revolucionarios rusos —no a los gobernantes, sino a los revolucionarios— de ayer y de siempre!

Pero ese despotrar contra mí sería un pretexto para huir de la inicial textura autoritaria del Comunismo, hacer alejarse nuevamente en mi alma el sujeto y objeto de la libertad.





De Juan el Bueno a Pablo VI

“Es preciso reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. . . El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza. . .”

Estas palabras son de Pablo VI en su alocución por la clausura del Vaticano II. La resonancia, muy positiva, el acento de confianza serena y la proyección hacia la humanidad de hoy podrían ser de Juan XXIII. Qué lejos estábamos entonces de las censuras y voces de alarma que el papa dispensa actualmente al mundo con dramatismo e, incluso, con crisis de lágrimas públicas. Apenas parece creíble que se trate del mismo hombre.

Una inversión tan radical de tono en la cumbre no puede dejar de ir acompañada de una profunda alteración del ambiente en todos los niveles. Después del aliento de frescura, de dinamismo, de euforia, que Juan el Bueno supo comunicar a la cristiandad y mucho más allá de ella, una capa de sombra se ha abatido de nuevo sobre la antigua institución eclesial.

Frente a tamaño deterioro, son muchos los que piensan que Juan XXIII ha muerto por segunda vez y para siempre, que la irradiación de su fisonomía evangélica ha dejado de inspirar a la Iglesia, que ésta ha abandonado las vías de la renovación.

¿En qué medida se ha cerrado el futuro del *aggiornamento*? Tal es el problema que quisiéramos plantear aquí. Para responder a la cuestión: “¿Qué sucederá?”, nos preguntaremos previamente: “¿qué sucedió en el fondo?”

La respuesta dependerá de un análisis de los rumbos de la Iglesia a través de estos cinco últimos años, sus antecedentes y sus implicaciones.

Convendrá delimitar en primer lugar la parte de responsabilidad de quien lleva el timón.

Recordamos un artículo de Enrique González Pedrero en *El Día*

poco después de la elección pontificia. Tomando sus deseos como realidad, una gran mayoría de los periódicos del orbe se complacían entonces en recalcar las afinidades entre Juan XXIII y Pablo VI. “El nuevo papa seguirá quizá la línea trazada por su predecesor —escribía en sustancia el maestro de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales—, pero no nos forjemos ilusiones: el estilo será ciertamente distinto.”

Al publicarse la primera encíclica del nuevo papado, se notó poco, en medio de un concierto universal de elogios, el júbilo de los círculos integristas. De ello da testimonio este cable del corresponsal vaticano de la CGV (11 de agosto de 1964): “El papa Paulo VI delineó en la primera encíclica de su reinado los planes para un pontificado de *línea dura*. . . Deja sentado que la era del difunto papa Juan XXIII ha terminado.”

Quienes conocían personalmente a los dos hombres sabían de antemano que no tenían nada en común. El primero era un campesino que no se desligó jamás, en espíritu, de la gleba regada por el sudor de los suyos; el segundo, al contrario, es el hijo de una familia de la pequeña burguesía que vinculó su destino al de la llamada “democracia cristiana”: entre todos los papas modernos es el más interesado en la política local y el menos identificado psicológicamente con los humildes. Frente a un temperamento extrovertido, campechano, resplandeciente de optimismo, siempre dispuesto a escuchar, a compadecer; un introvertido, pesimista, acomplejado, de mente calculadora y reacciones tajantes. Pastor de alma evangélica, el primero conquistó espontáneamente el cariño de sus diocesanos venecianos. Funcionario de carrera con afición por la diplomacia, el segundo encontró con dificultad el corazón de los milaneses, cualquiera que fuese su condición: “¿Qué tal vuestro Hamlet?” preguntaba con fineza a ciertos interlocutores venidos de la capital lombarda el papa Roncalli, no ingnorando las reticencias que suscitaba el carácter enigmático del arzobispo Montini.



Semejante contraste de personalidades debía pesar inevitablemente sobre el ambiente de la Iglesia.

Por añadidura, desde el principio, el nuevo papa pretendió influir en el Concilio para apaciguar una minoría tan ínfima numérica e intelectualmente, como poderosa en intrigas y astucia. Con este fin impuso unas mutilaciones de los textos aprobados por mucho más de las dos terceras partes de los sufragios. La mayoría se inclinó; pero aquí está precisamente el punto clave de los acontecimientos ulteriores.



Un siglo y medio de aggiornamento subterráneo

Cuando se considera la etapa postconciliar, se olvida con demasiada frecuencia que el Vaticano II no fue tanto un inicio como el coronamiento de siglo y medio de esfuerzos lúcidos y a veces heroicos, por parte de personalidades y grupos de alta categoría, laicos y clérigos, para devolver a la Iglesia la pureza de sus orígenes y arraigarla en la época contemporánea.

El principal documento del Vaticano II se titula: *La Iglesia en el mundo de este tiempo*. La obsesión del círculo de eminentes cristianos agrupados alrededor de Lamennais desde 1824, como también del equipo del periódico *L'Avenir* ("El porvenir") a partir de 1830 y de *L'Ere Nouvelle* ("La era nueva") en 1848, era según decían ellos mismos, "la reconciliación de la religión con la sociedad moderna"; repetían con Toqueville: "El cristianismo es un viviente que han querido vincular a muertos: ¡romped las ataduras que le retienen y se levantará!"

Al mismo tiempo, todos ellos propugnaban una vuelta a las fuentes genuinas del cristianismo. Tenemos, por ejemplo, dos grandes fisonomías paralelas, dos amigos. Uno Lacordaire, restauró la Orden de Santo Domingo y personificó genialmente y para siempre, en el arranque de las revoluciones de 1830 y 1848, la apertura de la Iglesia a una consecuencia social y a una visión moderna y universalista. El otro, Guéranger, restaurador de la orden benedictina, fue el verdadero iniciador del movimiento de renovación litúrgica.

La Revolución francesa había derrumbado las estructuras de la Iglesia como dependencias carcomidas del antiguo régimen. Nos es difícil imaginar hoy el vacío que dejó detrás de sí, en el campo eclesial, el gran cataclismo. Para los cristianos inteligentes se planteaba necesariamente la alternativa: o una iglesia rejuvenecida y adaptada a los tiempos nuevos, o un cristianismo reducido a objeto de museo.

Hoy, después del Vaticano II, ni siquiera un Ottaviani soñaría

con proscribir un movimiento similar al de *L'Avenir*. Pero no es menos cierto que la condena de 1832, el *Syllabus* de 1864 y el salvajismo de la represión en contra de todo lo que parecía oler a modernismo en el principio del siglo XX premiaron las insolencias del conservadurismo más hermético, quebraron la ola renovadora por generaciones y relegaron e inhabilitaron a muchas de las personalidades más sobresalientes.

A cualquier perito en la historia del siglo XIX europeo, le maravilla comprobar el número y el tamaño de los grandes espíritus cristianos cuyas reivindicaciones se anticiparon a la apertura actual.

Ya en 1848, el arzobispo de París, Affre, antes de morir en las barricadas en un intento evangélico de mediación, había preparado un proyecto de reforma de la Iglesia de Francia *sobre una base conciliar*. Roma, a instigación del nuncio, lo desechó brutalmente.

Pueden considerarse como grandes figuras del *aggiornamento* en su exordio los Lacordaire, Montalembert, Ozanam, Madame Swetchine, en Francia; los Moehler, Goerres, Scheeben y tantos otros en Alemania.

Los profetas de la justicia social que, en la segunda mitad del siglo pasado, abrieron las vías a *Rerum Novarum*, planteaban ya muchas de las tesis que el Concilio de 1962 a 1965 sancionaría oficialmente. Obispos de hace cien años como Mermillod, Ketteler, Dupanloup, Manning, Newman, Gibbons, Doutreloux, pueden contarse como verdaderos precursores del Vaticano II. No hablamos del poderoso hervor regenerador en las iglesias de Alemania, Bélgica y Francia antes y después de la segunda Guerra Mundial, ya que es historia presente: desembocó directamente en el Vaticano II.

Al empezar éste, los representantes de los países del norte de los Alpes y los Pirineos tenían ya, en el plano del pensamiento como en el de la vida cristiana, una experiencia renovadora acumulada a través de muchos decenios, pese a condenas, sospechas, intrigas, obstrucciones constantes por parte de Roma y del ingente bloque tradicionalista que daba el tono en el mundo católico. Bajo los vientos y borrascas adversas, se habían ingeniado para precisar sus posiciones y sus metas y formularlas con moderación, equilibrio y matices. En el Concilio, sus tesis reformadoras, tan maduradas y elaboradas, resultaron inexpugnables frente a la hostilidad de los inmovilistas. No se les opuso ninguna competencia seria. Sin embargo, los debates llevaron a los ponentes a consentir en muchísimas amputaciones y alteraciones de sus textos, sea por presión papal, sea por un respeto a la minoría que no supieron manifestar los conservadores cuando, en el Vaticano I, eran la mayoría; sea también *por realismo*. En efecto, quisieron prestar crédito a la sinceridad de la masa de los obispos y a la lealtad de su adhesión a las nuevas normas. Pero previeron lo





difícil que sería para muchos aplicarlas, por falta de antecedentes y de preparación. Se resignaron entonces a que el Concilio no les trajera ningún progreso respecto a sus propias posiciones. A fin de facilitar a los demás la recuperación de su atraso, renunciaron a exigir otros adelantos. Más valía pensar avanzar poco con todos, que dar grandes pasos con unos cuantos, sin que la inmensa mayoría los pudiera seguir.

Para gran parte de los católicos militantes de Alemania, Bélgica y Francia, y todos los que, a través del mundo se referían a las mismas fuentes, el Vaticano II se redujo a una confirmación oficial de su visión doctrinal y de su práctica cotidiana, antes reprobadas por Roma y por la casi totalidad de la Iglesia. Nada más. Sacrificaron provisionalmente sus esperanzas, sus anhelos para el porvenir en aras de la unidad católica. Más adelante se dieron muy pronto cuenta de que a tamaño concesión, no correspondía ninguna reciprocidad, que gran multitud de los obispos del mundo no tenía la buena voluntad o la capacidad para recobrase, compensar las etapas perdidas y traducir en realidades las decisiones del Concilio. En eso estriba la causa principal de la gran crisis actual.



El cisma, una realidad

Hay mil modos de comprobar hasta qué punto el movimiento de regeneración de la Iglesia en algunas zonas y la cristalización en otras, son fenómenos que tienen raíces muy remotas.

Hay una piedra de toque particularmente sugestiva: la estadística por países de los documentos episcopales que aseguraron una resonancia a la *Rerum Novarum* durante los diez y ocho meses consecutivos a su publicación.

Abren el tablero de honor, en forma muy destacada, Alemania, Francia, Bélgica y Holanda, es decir, en rigor la zona que corresponde a la Iglesia conciliar de hoy, los países del *aggiornamento*. Lo cierran, con dos cartas pastorales, Canadá e Inglaterra; con una sola, Suiza, España, Austria y Estados Unidos. Todas las demás regiones, entre las cuales figuran Italia y toda la América Latina, no intervienen ni con un recibo.

Eso nos revela en forma impresionante hasta qué punto la apertura respectiva de los episcopados hace setenta años prefiguraba ya la de hoy. En 1962 como en 1891, la gran masa de los obispos carecía de toda disposición para la obra renovadora. Por consiguiente, el Vaticano II, iba a exigir de ellos una profunda conversión, so pena de fracasar.

Muchos de los promotores del *aggiornamento* conciliar tuvieron conciencia de que abrían la vía a verdaderos desgarramientos en el catolicismo. De repente se imponían como ley común de la Iglesia centenares de conceptos y realizaciones situados de manera tajante *a contra corriente* de la mentalidad y la práctica vigentes desde hacía siglos, sobre todo en los países llamados católicos, o sea los que reúnen a la inmensa mayoría de los bautizados católicos del universo.

Hasta entonces se había canonizado el inmovilismo y se abominaba toda innovación. ¿Cómo pretender ahora modificar sustancialmente el tipo mismo de religiosidad del clero y la feligresía, los reflejos de sus conciencias, sus hábitos culturales, sus esquemas psicológicos, su estructura mental, toda su postura hacia el mundo no católico y la sociedad actual?

Apenas clausurado el Vaticano II, una gran voz protestante, el pastor Albert Finet, escribió un artículo muy eufórico titulado: "Una conversión asombrosa" (*Le Monde*, 23 de diciembre de 1965). La satisfacción no le impedía advertir con realismo: "Llegará un día o un año en que estallará la contradicción profunda entre la posición actual de la Iglesia romana y su pasado."

Ya meses antes de la cuarta y última sesión conciliar, el 9 de mayo de 1965, el arzobispo de Rouen, Paillet, provocó una polémica muy tensa al afirmar ante una junta nacional de acción católica francesa: "Creo no ser demasiado pesimista si digo que se puede temer . . . un cisma."

Expresó así la opinión de los hombres sagaces. Parecía imposible que los conservadores cristalizados entraran sinceramente en el movimiento conciliar. Pero tampoco era de esperar que los campeones de una renovación apoyada por el sufragio de más del 90% del episcopado mundial se resignaran a que quedara en letra muerta.

Era de prever la hora en que los adversarios del *aggiornamento* tendrían que elegir entre la sumisión o la secesión.

Sucedió, en cambio, lo más imprevisible.

Los conservadores, los integristas, pudieron erigirse libremente en inquisidores y anonadar a los defensores de la línea conciliar. Encontraron justificación y garantía de impunidad en la repugnancia manifestada por la mayoría de los obispos a ratificar mediante sus actos lo que habían votado en el Vaticano II. Por muchos lados el peso de la autoridad misma comenzó a caer sobre los renovadores sin que en parte alguna se notara el menor intento de empujar o sancionar a los inmovilistas.

En consecuencia, los que en el Concilio habían renunciado, en nombre de la disciplina común, a promover muchos adelantos juzgados urgentes, imprescindibles, se consideraron gravemente defraudados y cínicamente engañados, pues no se impuso la disciplina común a los atrasados, ni siquiera a los prelados que la ratificaron en el Concilio.



Dos años después del Vaticano II, Henri Fesquet, el ilustre editorialista religioso parisino, observaba:

“Desde fuera, la Iglesia parece estar enredada en su pasado. Salvo algunas excepciones notables, la jerarquía local no entra al parecer con decisión en el camino abierto por el Concilio” (*Le Monde*, 23 de septiembre de 1967).

Un año más tarde el mismo escritor afirmaba:

“Los deseos expresados por los conservadores y por los progresistas parecen ser rigurosamente contradictorios. La cohesión de la Iglesia está amenazada de modo muy serio. *El cisma es ya una realidad psicológica*. . .”

“La autoridad suprema. . . al desesperar a los reformistas en cuanto a ser oídos y comprendidos alguna vez ¿no los lleva así, a pesar de sí misma, a romper su solidaridad con la comunidad eclesial? . . .”

“Son muchos los católicos que tienen la impresión de que hubo un engaño. Habían creído y esperado que la autoridad estaría de acuerdo con un cierto número de objetivos conciliares y de pronto se dan cuenta de que habían tomado sus deseos por realidades” (*Le Monde*, 12 de diciembre de 1968).

Si los que acatan las decisiones solemnes, unánimes, imperativas, del Vaticano II y reclaman su cumplimiento, llegaran a sentirse como intrusos en la gran familia católica, mientras los renuentes siguen en ella como miembros consentidos, es evidente que resultará inevitable una de las más graves crisis de la historia. Una crisis en que vacilará la obediencia de muchos, pero, ante todo, una *crisis de autoridad*. En efecto, cuando la autoridad tolera que el peso de la rutina y el inmovilismo impongan el receso a una ley tan inderrogable como la de un Concilio ecuménico oficialmente promulgada por el papa, se hace responsable de las consecuencias.

Al observador deseoso de penetrar el sentido hondo de los acontecimientos religiosos actuales para conjeturar el futuro que preparan, se le debe invitar a investigar la historia de la Reforma protestante y a sondear la responsabilidad de los papas y obispos de entonces en la trágica secesión.

Es un lugar común entre muchos historiadores y teólogos católicos de hoy, el afirmar que un Lutero, un Calvino, un Lamennais, un Loisy, probablemente no hubiera roto con una Iglesia regida por el espíritu de Juan XXIII y del Vaticano II.

La primera señal de la catástrofe que hoy se anuncia se originó en la Gran Bretaña y resonó como un trueno a través del orbe.

No más de un año después de terminar el Concilio, el teólogo católico inglés más famoso, Charles Davis, doctor de la universidad gregoriana de Roma, director de la gran revista del clero británico, miembro de la comisión mixta para el diálogo con los anglicanos, el perito que asesoró al cardenal de Westminster en el Vaticano II, anunció públicamente su decisión de abandonar a la Iglesia católica, por razones que no eran de carácter privado.

“Sigo siendo cristiano declaró a la prensa el 30 de diciembre de 1966, pero he llegado a la convicción de que la Iglesia, tal como vive y actúa en la hora presente, constituye un obstáculo para los cristianos conscientes que conozco y admiro. No puede ser la fuente de los valores que les animan y que ellos difunden. Al contrario, viven y obran en una tensión y una oposición constantes con ella. Hay quienes siguen siendo católicos romanos sólo por llevar una vida cristiana al margen de la Iglesia institucional y por ignorarla en lo ordinario. . . En la Iglesia oficial, la preocupación por la autoridad sacrifica la verdad. . .”



“El Concilio traicionado”

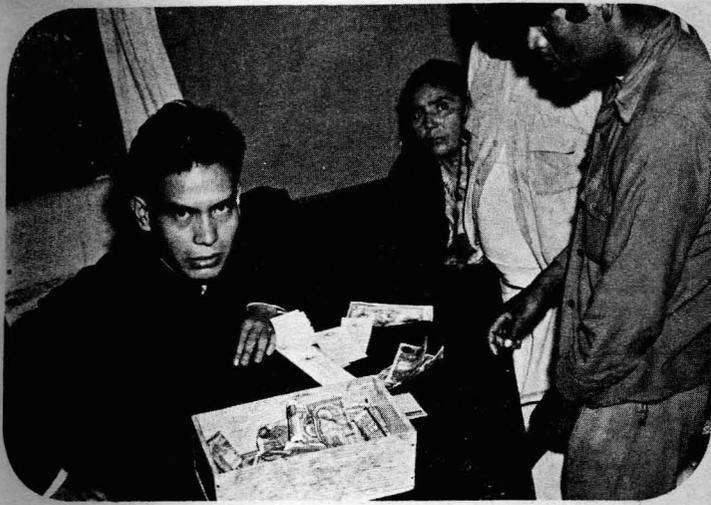
Según Kierkegaard, evangelizar es “arrancar a la gente su ilusión de ser creyente”, y el gran teólogo danés confiaba en su *Diario*: “Lo que preocupa a mi espíritu cada vez más, es saber si el cristianismo actual no va a comenzar a la inversa: por perder el lastre de los cristianos imaginarios, en tal forma que, después de siglos y siglos, se encontrará reducido al mismo pequeño puñado que al principio.”

Un “pequeño puñado” capaz de transformar de nuevo al mundo.

Después del Concilio, era previsible semejante proceso de decantación y de concentración de la grey católica. Pero, en lugar de perder a los seudocristianos como un árbol se desprende de sus hojas muertas, la Iglesia se está mutilando cada día más por escisión de muchos de sus miembros de más espíritu evangélico. Al considerarse defraudados en su seno, pese a las promesas del Vaticano II, se alejan, hartos de esperanzas engañadas, cansados de vivir en la inautenticidad.

El 14 de septiembre pasado, un grupo de cuarenta jóvenes católicos ocupó la catedral de Parma y distribuyó unos volantes que, como explicación de su gesto, proclamaban: “*El Concilio Vaticano II ha sido traicionado*”. Pablo VI les dirigió una áspera reprensión en un discurso solemne (18 de noviembre de 1968), pero no pudo menos que reconocer que “muchos católicos inquietos han partido de una alta vocación al apostolado”. También en otra denuncia contra los inconformes, el 15 de marzo pasado, habló el papa del “vértigo que se apodera de *las almas más templadas* en el seno mismo de la Iglesia y *hasta las que se habían consagrado generosamente a su servicio exclusivo*”.

A todos los medios eclesiásticos de este continente les extraña comprobar que los sacerdotes, seminaristas o novicios que cuelgan



lo hábitos son muy a menudo precisamente los que suscitaban más esperanzas alrededor suyo.

En los países desarrollados, estas defecciones alcanzan ya proporciones de una verdadera desbandada. En los Estados Unidos, un sondeo efectuado por un organismo de investigación logró identificar 1200 sacerdotes que han abandonado el estado clerical en sólo estos dos últimos años, . . . y hay además los no identificados.

Holanda, el país del mundo que hasta ahora tenía el clero más numeroso a prorrata de la población católica, contó en 1968 con 196 defecciones sacerdotales por sólo 145 ordenaciones.

En Brasil, cerca de 700 sacerdotes renunciaron al ministerio en los tres últimos años, según una investigación reciente realizada por un instituto especializado, bajo la égida del episcopado brasileño —el menos retrógrado del continente—. La misma encuesta da como motivos principales de deserción la inautenticidad de la fe en la Iglesia y el absolutismo de los prelados que se niegan a conocer las aspiraciones del pueblo.

Don Mazzi, popular párroco florentino cuya destitución produjo una gran conmoción a través del mundo entero, manifestaciones públicas ante el papa y protestas hasta en el seno del episcopado italiano, pronunció estas palabras tremendas: “Creo que hoy el sacerdote no puede dejar de ser un rebelde. . . Obedecer a la jerarquía significa siempre desobedecer las exigencias más profundas, más evangélicas del pueblo.”

Más impresionante todavía resulta esta declaración de un obispo francés nada sospechoso de insubmisión a la Iglesia (*Informations Catholiques Internationales*, lo. de enero de 1969):

“Hemos de conseguir que la Iglesia nos haga libres. No es posible que un pueblo de Dios que testimonia tanta voluntad misionera, tanto dinamismo de fe, tenga la impresión de que la Iglesia menosprecia su libertad, la libertad de los hijos de Dios. Deseo que se acabe con la oposición en la que algunos parecen encerrarse actualmente: entre una autoridad que da la impresión de irritarse y afianzarse en su poder, por una parte y, por otra, un pueblo que se considera como el pueblo de Dios y que deja que su comunión con la autoridad se disuelva cada vez más, en la medida en que ésta se endurece más.

“Como obispo, tengo una preocupación de doble fidelidad. Lo más doloroso es tratar de no renegar de la comunión con el papa, sin la cual el ministerio pierde todo su sentido, y de permanecer también en comunión con el pueblo que se me confió más particularmente, y cuyas virtudes y dinamismo compruebo cada día. Los recientes acontecimientos hacen espantosa esta doble fidelidad. . .

“Creo que sólo se podrá encontrar la solución en una comunión de fe con el Espíritu de Jesucristo, que se sitúa más allá del papa y de todo el pueblo de Dios.”

Hemos de señalar que la tirantez extrema que se manifiesta en



este momento dentro de la Iglesia católica surge poco más o menos en todas las iglesias cristianas. Nos parece interesante citar al respecto la reacción del pastor Maurice Sweeting, eminente conferenciante protestante. En sus charlas de cuaresma por la radio francesa, destacó que las disputas entre cristianos no le asombran: “Sin este tumulto —puntualizó—, no creería que la palabra de Dios estuviera a la medida del mundo.” Pero reconoció la gravedad de una contienda que no escapa a la amenaza de romper la continuidad misma con el cristianismo tal como se lo entendía hasta ahora. Asentó por último que no ve otra solución para los cristianos que un arraigamiento más hondo en el Evangelio, aunado a una preocupación por traducirlo al lenguaje de hoy y testimoniarlo con el vigor de los primeros cristianos.

Vuelta a las fuentes y puesta al día: encontramos aquí, por el lado protestante, las dos mismas exigencias renovadoras que por el lado católico.

Parece cierto, por lo demás, que la tensión es más explosiva en la Iglesia romana, lo que está en correspondencia con la rigidez de su estructura y de su forma de gobierno. Se puede augurar, precisamente como consecuencia de las sacudidas presentes, un cambio radical de las relaciones entre personas, grupos, cuerpos constituidos, grados jerárquicos, en el interior de la antigua institución.

Lo que pasa, en último análisis, es que la grey católica vive su crisis de pubertad. Está saliendo del infantilismo para alcanzar, poco a poco y con dificultad, la mayoría de edad. Ya lo daba a entender así el dominico francés Serrand a propósito de las repercusiones en cadena que provocó la toma de posición de Charles Davis.





“La coyuntura postconciliar, multiplicando las responsabilidades, amenaza con hacer saltar los viejos diques. Y las corrientes serán tanto más violentas cuanto que no se había intentado encauzarlas. El aprendizaje de la libertad es el más difícil, sobre todo para un pueblo mentenido durante tanto tiempo en su adolescencia. Ninguna pedagogía podrá impedir que sus primeros actos de liberación sean casi siempre excesivos y den ocasión, durante un cierto tiempo, aun a los obispos más liberales, a sentir remordimientos y ganas de volver a tomar las riendas: el remedio sería peor que la enfermedad.”

Es típico, notémoslo, que, de los dos países que citábamos antes, Holanda y Estados Unidos, el primero haya tenido durante largo tiempo una jerarquía autoritaria, con un catolicismo un tanto cerrado sobre sí mismo, y haya entrado mucho después que sus vecinos en el movimiento preconiliar. Por lo que respecta al segundo, su adhesión al *aggiornamento* fue tardía y su episcopado conserva aún una concepción muy paternalista de su papel pastoral.

No nos sorprende por lo demás que el toque de alarma que fue el caso Davis, hubiese surgido en la Iglesia británica, tan poco abierta al espíritu de diálogo antes del Vaticano II. Cuanto más grande el retraso, tanto más convulsiva la recuperación.

Eso nos permite presentir lo que nos prepara el despertar de las iglesias letárgicas en que se sigue cultivando hoy por hoy una mentalidad de prehomínidos.



Grandeza del papa Juan

El embrolló actual de la Iglesia obliga a valorar más adecuadamente el verdadero tamaño de Juan XXIII.

Pablo VI manifiesta una especie de pánico ante el hervor de ideas e iniciativas que presenciamos. A veces parece lamentar que el Concilio haya favorecido el reparto del poder de decisión y la libertad de debate en el pueblo cristiano.

El Papa Juan, por el contrario, quiso una Iglesia de hombres adultos y conscientes, que supieran dar la cara, cada uno por su parte, a los problemas cruciales. Provocó el gran enfrentamiento. Sin embargo, varios confidentes suyos atestiguan que no se hacía ilusiones respecto a las consecuencias. Sabía que, después de siglos de estancamiento, estaba abriendo el paso a un formidable desfoque, un cataclismo inaudito.

El 10. de mayo del año pasado hubo en Madrid una manifestación de solidaridad con el jesuita Gamó, castigado por haber

tomado la defensa de los obreros. Los funcionarios policíacos encargados de reprimir esta demostración insultaron la memoria del Papa Juan declarándole “culpable de la revolución de los sacerdotes”. ¿Quién negará que los esbirros ubicaban la responsabilidad y el mérito en su verdadero nivel?

El 25 de enero pasado, al celebrarse el décimo aniversario del anuncio repentino del Vaticano II, el secretario privado de Juan XXIII, monseñor Capovilla, expresó ante la televisión italiana que el Papa Bueno le habló de convocar un concilio ya la semana de su elección. Es éste un dato de suma importancia. Permite considerar la llamada a los obispos del orbe no como un episodio excepcional en la actuación del papa, sino como indicio de su concepción misma del gobierno de la Iglesia, de su visión colegial de la institución a él confiada.

En un libro sobre *La corresponsabilidad en la Iglesia* (Ed. Desclée de Brouwer, 1968), el cardenal Suenens, de Bruselas, advertía:

“La cuestión de una mayor o menor democratización de los métodos en el seno del gobierno de la Iglesia sigue siendo válida. . . La era de la monarquía absoluta ha quedado cerrada y hace falta ejercer la autoridad en un contexto sociológico nuevo. . . La historia se quejará del Concilio por no haber puesto en obra lo que tan bien supo dilucidar: la corresponsabilidad de los laicos.”

En una conferencia pronunciada en Austria el pasado 22 de octubre, el mismo arzobispo preguntaba: “¿La utilidad de la Iglesia de hoy no invita al reconocimiento de cierto pluralismo en diversos planes?” y proclamaba: “la verdadera unidad no debe identificarse con la uniformidad. *El conformismo no es una prueba de obediencia*”.

Pablo VI quiso sustraer al examen conciliar y colegial los dos problemas más controvertidos en la Iglesia de hoy. Sus encíclicas sobre el celibato sacerdotal y sobre la natalidad se zanjaron “*al estilo absolutista del antiguo régimen*” (la expresión es del gran teólogo conciliar Hans Küng en su libro *Ser verdadero: el porvenir de la Iglesia*).

Nada contribuyó más a agravar la confusión, pues aun muchos de los que, en el fondo, comulgaban desde siempre, de modo absoluto, con las tesis propugandas por estas encíclicas, quedaron profundamente desconcertados por la forma de la intervención papal.

El documento de junio de 1967 fue seguido por la más grande deserción sacerdotal a escala mundial de toda la historia. El documento de julio de 1968 impulsó indirectamente, de manera incoercible, lo que pretendía conjurar: la inundación de los países del “Tercer Mundo” por productos anticonceptivos impuestos sin discernimiento ni control terapéutico a poblaciones desnutridas y desprovistas de toda asistencia médica, eso que el gran defensor del mundo del hambre, Josué de Castro, llamó, en la Sesión universi-





taria de la Conferencia Internacional del Desarrollo (Mónaco, 8 de febrero de 1969), "la forma más abyecta del racismo".

Son, éstos, dos casos que comprueban trágicamente que para un papa postconciliar es imposible fijar el destino de la humanidad sin la participación del cuerpo eclesial entero, clero y laicado, e incluso de los medios no creyentes interesados.

Hay que repetirlo una vez más: Juan XXIII desencadenó un movimiento irreversible, dio al diálogo y a la corresponsabilidad en la Iglesia un papel irrevocable.



Hacia una iglesia conciliar

Precisamente a raíz de la tormenta suscitada a través del mundo por el pronunciamiento solitario de Pablo VI en su encíclica *Humanae vitae*, el dominico Francois Biot escribió en *Le Témoignage Chrétien* ("Vers un nouveau style d'autorité dans l'Eglise", 31 de octubre de 1968):

"Tenemos ahí un *hecho nuevo*, muy importante para la vida de la Iglesia. No manifiesta tanto una crisis, en el sentido pesimista, o aun dramático, del término, cuanto un paso, una especie de mutación: empezamos a recoger los frutos del Concilio que quiso que los asuntos que incumben al pueblo cristiano fueran tomados activamente a su cargo por éste. Asistimos así al surgimiento, desde luego no sin dificultad, ni sin tensión, de una nueva forma de corresponsabilidad o, mejor aún, de un *nuevo rostro de la comunidad eclesial*. Lo que puede sorprender con toda seguridad, a quienes han vivido durante largo tiempo bajo otro régimen o se habían habituado a otro rostro de la Iglesia. A no dudarlo es posible y legítimo el presentir en esta mutación riesgos de desunión y de desorden. Pero hay que reconocer que esta transformación abre la vía a un *nuevo estilo de autoridad en la Iglesia*, que debe permitirle no sólo sobrevivir e las críticas y a las impugnaciones del momento actual, sino el volver a encontrar aspectos por completo tradicionales de su ejercicio y de su significación."

En su libro sobre América Latina intitulado *Une Eglise en état de péché mortel* (Una Iglesia en estado de pecado mortal, París, 1968), Henri Fesquet advierte: "Si la Iglesia romana quiere salvaguardar la cohesión de su comunidad, parece oportuno que las decisiones importantes sean tomadas, en general, por una autoridad de tipo *sinodal* o *conciliar*." Es decir: de carácter *colegial*.

La misma obra habla del "debilitamiento de la autoridad pontificia provocado por la utilización de procedimientos anacrónicos" que la exponen "a conocer dificultades insuperables y a *cavar su propia tumba*".

Se quiera o no, una evolución irrefrenable lleva a la Iglesia hacia la constitución de estas *estructuras de diálogo y de participación concertadas* que el Vaticano II preconizó en todos los niveles y que muchos se obstinan por eludir.

Pese a todas las formas de obstrucción, varias circunstancias intervienen día a día como *factores de aceleración* con una eficacia irresistible. Enumeraremos algunos.

1. El ejemplo de los debates del Concilio, con su franqueza sin ambages, su realismo incisivo, a veces su crudeza, sirve de precedente y de incitación a cualquier manifestación de inconformidad y estimula al rechazo de los tabús.

2. La unificación del planeta por las telecomunicaciones favorece las reacciones en cadena y el contagio psicológico sin contar con las fronteras. Cuando, por primera vez, un grupo de jóvenes laicos y clérigos ocuparon una Iglesia, la catedral de Santiago de Chile, para protestar, en vísperas del viaje del papa a Bogotá, contra "la Iglesia de los ricos", "comprometida con el poder y el dinero", y pedir una "Iglesia pobre", "fiel al Evangelio", "cerca del pueblo", bastaron pocas semanas para que semejante hecho se repitiera en una catedral italiana y, luego, como por epidemia, en Madrid, Oviedo, Valencia, San Sebastián, Bilbao, etc. La indignación misma del papa y de varios obispos contribuyó a dar publicidad y poder de irradiación a estos incidentes, mientras, por ejemplo, las sacudidas que afectan a la Iglesia de Francia desde hace meses, sacudidas de una amplitud, un radicalismo y una proyección concreta sin precedente, son ignoradas a través del orbe, por el simple hecho de que el episcopado, lejos de fulminar, supo encauzar hacia una promoción común de cambios de estructuras lo que parecía una grave rebelión y hubiese podido terminar en un cisma.

3. La hemorragia que padece la Iglesia por la secesión de tantos sacerdotes y militantes laicos de categoría, no se podrá detener por medio de anatemas. Su magnitud creciente dejará poco a poco una *mala conciencia* a los que se oponen a los anhelos renovadores. Frente a la frustración de los que creían en el *aggiornamento*, el inmovilismo aparece con su verdadera cara de traición y de escándalo inexpiable, pues, como decía Bergson, "El elemento estable del cristianismo es la orden de Jesús de no detenerse jamás". La esclerosis es sinónimo de muerte tanto para una institución como para una persona. "El genio del cristianismo se encuentra en su capacidad indefinida de asimilación. El ateísmo doctrinal y práctico aun en Rusia no ha logrado extirpar la necesidad religiosa. El rostro clásico de la religión ha perdido todo su atractivo para las masas, pero no lo ha perdido el *mensaje evangélico* que aquél disimula a veces más de lo que lo revela" (Henri Fesquet, *Le Monde*, 12 de diciembre de 1968).

4. El diálogo ecuménico y sus frutos, la mirada puesta sobre los católicos por los cristianos de otras denominaciones, el descubri-



miento íntimo de la diversidad de las vías cristianas, intervienen como acicate a favor del intercambio, el pluralismo, la ventilación dentro de la Iglesia misma.

5. El límite de edad fijado, a petición del Concilio, para los altos cargos eclesiásticos, aunque ridículamente alto y facultativo, constituye un primer retroceso de la gerontocracia. Será seguido de muchos otros. Cuanto más avanzada la edad de un dignatario, tanto más le falta la lucidez y la juventud de espíritu para ceder al imperativo del bien común, que requiere que cada uno se retire a tiempo. Es propia de la senilidad la crispación avariciosa con que se empeña uno en retener cargos. Asistimos ahora al inicio de una verdadera *desescalada* en sentido inverso. No pasarán muchos años sin que se haga posible el acceso al solio romano de un cuádragenario esbelto. Entonces toda la vida de la Iglesia y su constante reajuste se ventilarán en forma sumamente distinta.

6. La juventud apenas empieza a balbucear en el escenario mundial. Pero está cercano el día en que tomará la palabra. Y muy poco después sus gritos retumbarán por el orbe, sus exigencias se impondrán, sus estremecimientos van a remover definitivamente los fundamentos mismos de nuestra podrida sociedad de mentira y de avaricia. Para la Iglesia también, será la hora de la juventud, si no quiere exponerse a la desaparición. Es el cardenal Suenens, en su libro ya citado, quien habla de los jóvenes como de "*radares que nos ayudan a presentir el porvenir*".

La influencia de la "Revolución de Mayo" sobre la Iglesia de Francia fue decisiva al respecto. ¿Qué mejor prueba que esta declaración publicada en medio del tumulto mismo por los cardenales y obispos del consejo permanente del episcopado francés? "Se ha llegado a un punto en que no es posible dar marcha atrás. De ahora en adelante *el ejercicio de la autoridad requiere el diálogo y el acceso de todos a una responsabilidad mayor.*"

"*El porvenir del cristianismo pertenece quizá a los adolescentes en rebelión*" proclamó a propósito de los mismos acontecimientos un gran teólogo, Olivier Clément (*Evangile et Revolution*, París, 1968), "por poco que les mostremos en la fiesta y en la santidad esta fiesta interiorizada la insurrección de la vida total, el gran juego de la libertad."

"Ser cristiano según declaró por la radio, durante los motines, el médico y presbítero Marc Oraison es estar siempre dispuesto a rebelarse, pero siempre en vista de un progreso. El ejemplo mismo de esta rebelión es el arranque del Concilio para la Iglesia y por ella misma."

Es Robert Serrou, periodista de *Paris-Match*, quien saca esta conclusión: "Quizá lo que ha pasado en Francia es una oportunidad para la Iglesia de Cristo."

Si se recuerda la historia de odio recíproco que opuso durante dos siglos a las logias y el catolicismo galo, el testimonio más significativo sobre el cambio de ambiente en la Iglesia de Francia

gracias a los acontecimientos, lo encontramos en la revista masónica *Humanisme* del Gran Oriente de Francia (nov.-dic. de 1968): "Los cristianos dan ahora el tono a muchos acontecimientos de la escena política... No hay un solo grupo de impugnadores en el que no se encuentren cristianos en los puestos más avanzados... Esta fermentación en el seno de la Iglesia cambia por completo las relaciones tradicionales que con ella teníamos y que se inspiraban, hay que reconocerlo, en un fuerte espíritu de crítica... El espectáculo que la Iglesia nos ofrece, sacudiendo nuestras ideas más arraigadas, no deja aún de asombrarnos."

Sin duda alguna, las cristiandades anquilosadas no podrán escapar para siempre al choque de la actualidad y a los asaltos de la juventud reivindicadora. Las conmociones más espeluznantes esperan precisamente a las más petrificadas. Es notable que un fenómeno tan poco común como las ocupaciones de iglesias en forma de protesta haya surgido en América Latina, Italia y España. Cuanto más asentada y espesa una capa granítica, tanto más espantosa la explosión de dinamita que la hace finalmente estallar.

Por eso, el presente ensayo refleja una visión muy pesimista en cuanto a lo inmediato, pero sumamente optimista a largo plazo. Es verdad que el *aggiornamento* es el blanco de los peores ataques, pero los obstáculos mismos que se le oponen excluyen toda posibilidad de vuelta atrás y, por el contrario, precipitan el movimiento hacia adelante.

Muy concluyente en este sentido parece ser el juicio de una de las grandes figuras cristianas de hoy, el pastor E. C. Blake, secretario general del Consejo Ecuménico de las Iglesias (que agrupa a los representantes de 223 iglesias y denominaciones cristianas) en una entrevista con Henri Fesquet (*Le Monde*, 20 de noviembre de 1968):

"La Iglesia conoce ahora una crisis de sus instituciones *porque aceptó la renovación*. La transición de una Iglesia ligada al poder a una Iglesia solidaria de los pobres tiene como consecuencia que toda su vida haya de ser modelada de nuevo. El pasar de la tutela de la sociedad a un servicio del mundo es, ni más ni menos, una revolución. En esta medida, *esta crisis es un testimonio de la fuerza del movimiento de renovación*..."

"Creo profundamente que la Iglesia unida de mañana será una *Iglesia conciliar*. Sus decisiones y sus creencias serán el resultado de un consenso."

Época grandiosa, la que nos permite contemplar el increíble rejuvenecimiento de la antigua Iglesia de Cristo después de siglos de letargo. Más que nada nos alegrará que tal brote de vida nueva se concrete un día hasta en la América Latina. Nos guste o no, para bien o para mal, el cristianismo conserva en este continente una tremenda fuerza de presión. Ojalá llegue el día en que no sea ya aquí el eterno turiferario de los poderosos, sino el baluarte de las masas desheredadas.



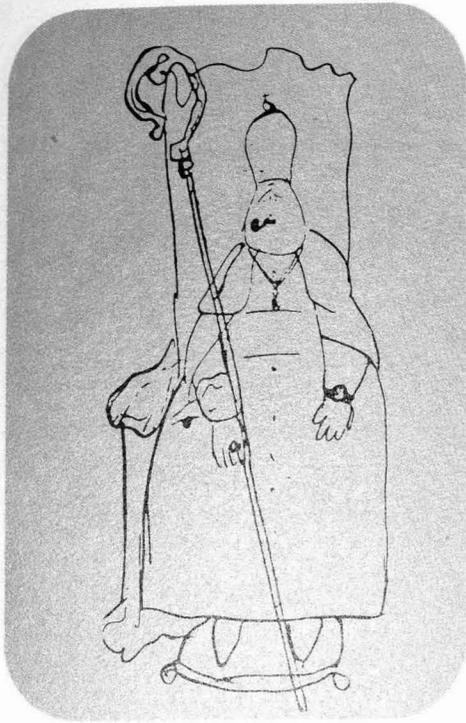
Guillaume Apollinaire

Presentimiento
de
América

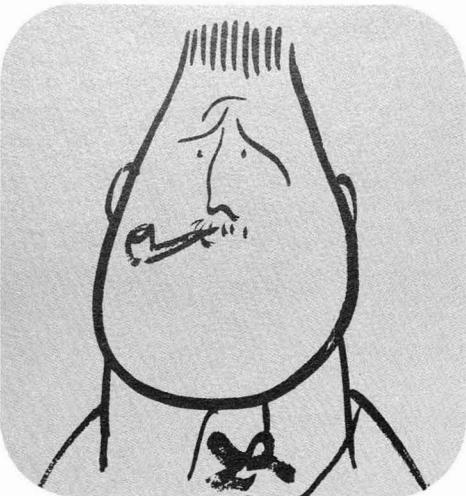
Niña mía si navegáramos hacia América en la que siempre he soñado
En un barco que surcara el mar de las Antillas
Acompañado por una nube de peces voladores cuyas aletas palpitan
de luz
Seguiríamos el Amazonas buscando su hada de isla en
isla
Entraríamos en los grandes esteros de ahogados bosques
Saluda a las boas Entremos en sus madrigueras
Escucha el cuá-cuá de la oca los monos chillan a los
pájaros campana
Olas de Pororoca inmensa desembocadura
El dios de esas inmensidades tus Andes tus pampas
Está hoy dentro de mi mar vegetal
Millones de ovejas se persiguen unas a otras
Los súbitos cóndores nieves de las cordilleras
Oh chozas de aquí nuestras pobres madrigueras
Cuándo se dirá la guerra de ayer.

Guillaume Apollinaire

Versión de Agustí Bartra.
Poesía. Joaquín Mortiz. México, 1967



Apollinaire
visto por Picasso
y por el
Aduanero Rousseau →



Mario Vargas Llosa



Novela primitiva y novela de creación en América Latina

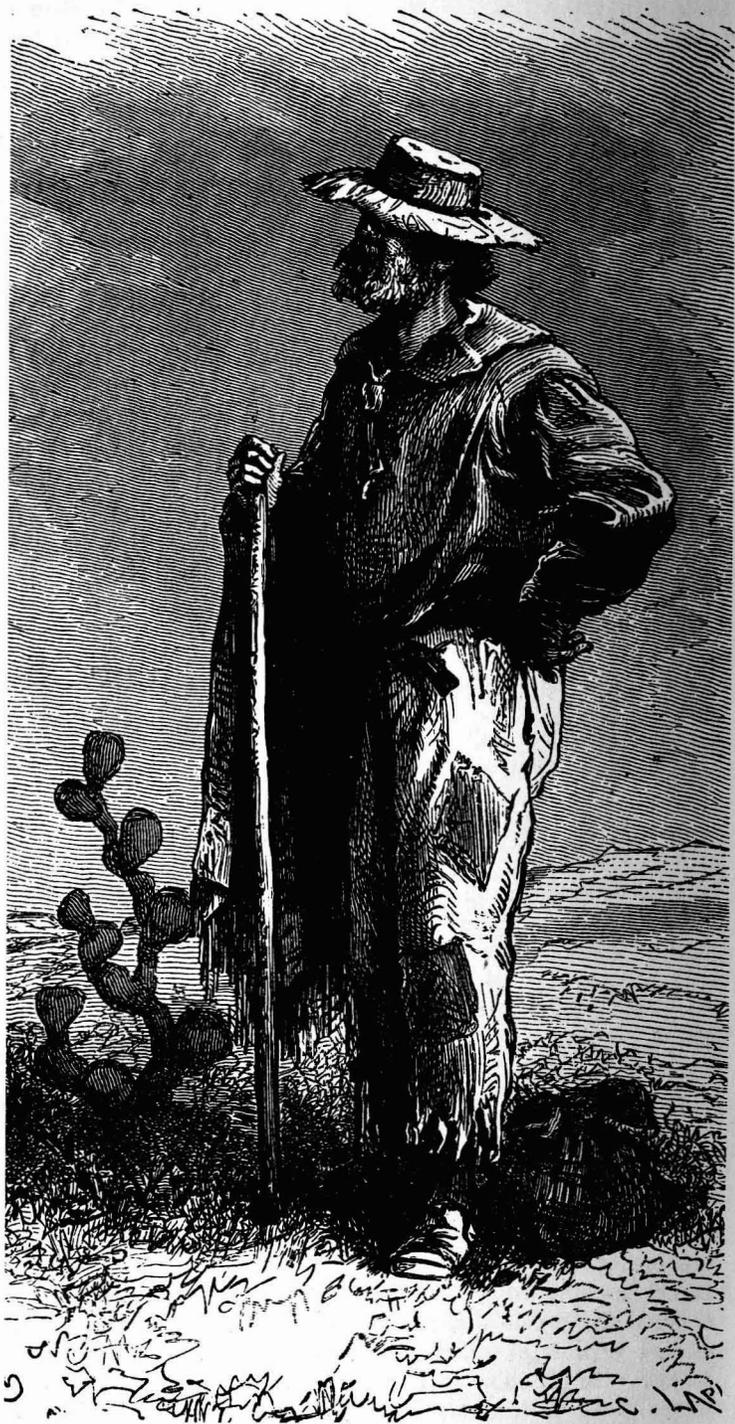
Durante tres siglos la novela fue, en América Latina, un género maldito. España prohibió que se enviaran novelas a sus colonias, pues los inquisidores juzgaron que libros como "el Amadís e otros de esta calidad" eran subversivos y podían apartar a los indios de Dios. Estos optimistas suponían, por lo visto, que los indios sabían leer. Pero es indudable que gracias a su celo fanático la Inquisición tuvo un instante de genialidad literaria: adivinó antes que ningún crítico el carácter esencialmente laico de la novela, su naturaleza refractaria a lo sagrado (no existe una novela mística memorable), su inclinación a preferir los asuntos humanos a los divinos y a tratar estos asuntos subversivamente. La prohibición no impidió el contrabando de libros caballerescos, pero sí amedrentó a los posibles narradores, pues hasta el siglo XIX no se escribieron novelas (al menos, no se publicaron). La primera apareció en 1816, en México, y es una obra de filiación picaresca: *El Periquillo Sarmiento* de Lizardi. Su único mérito es haber cumplido esa función inaugural. Porque además de maldita y tardía, la novela latinoamericana fue, hasta fines del siglo pasado, un género reflejo, y luego, hasta hace poco, primitivo. En el XIX nuestros mejores creadores fueron poetas, como José Hernández, el autor del *Martín Fierro* o ensayistas, como Sarmiento y Martí. La obra narrativa más importante del siglo XIX latinoamericano se escribió en portugués; su autor es el brasileño Machado de Assís. En lengua española hubo algunos narradores decorosos, lectores más o menos aprovechados de los novelistas europeos, cuyos temas, estilos y técnicas imitaron: el colombiano Jorge Isaacs, por ejemplo, que en su novela *Maria* (1867) aclimató Chateaubriand y Brenardin de Saint Pierre a la geografía y a la sensiblería americanas, o el chileno Blest Gana, epígono de Balzac, que compuso una legible Comedia Humana con asuntos históricos y sociales de su país. Hubo también un cuentista ingenioso, Ricardo Palma, que en sus *Tradiciones* inventó un pasado versallesco al Perú. Pero ninguno de nuestros narradores románticos o realistas fraguó un mundo literario universalmente válido, una representación de la realidad, fiel o infiel, pero dotada de un poder de persuasión verbal suficiente para imponerse al lector como creación autónoma. El interés de sus novelas es histórico, no estético, e incluso su valor documental es reducido: refleja, sin punto de vista propio, nos informan más sobre lo que sus autores leían que sobre lo que veían, más sobre los vacíos culturales de una sociedad que sobre sus problemas concretos.

La frontera entre la novela refleja y la novela primitiva fue femenina y folklórica. Una matrona cuzqueña, Clorinda Matto de Turner, escribió a fines del siglo pasado un atrevido folletín: *Aves sin nido* (1889). Los sacrilegios, adulterios, estupro, el incesto a medias y otras iniquidades del libro no eran originales; sí, en cambio, que describiera la miserable condición del indio de los Andes y que se demorara líricamente en la pintura de un paisaje,

no convencional como el de las novelas anteriores, sino real: el de la sierra peruana. Así nació en la literatura latinoamericana esa corriente que con variantes y rótulos diversos indigenista, costumbrista, nativista, criollista anegaría el continente hasta nuestros días (el año pasado fue coronada con el Premio Nóbel en el mejor de sus representantes: el guatemalteco Miguel Angel Asturias). La nueva actitud tuvo dos caras. Históricamente significó una toma de conciencia de la propia realidad, una reacción contra el desdén en que se tenía a las culturas aborígenes y a las subculturas mestizas, una voluntad de reivindicar a esos sectores segregados y de fundar a través de ellos una identidad nacional. En algunos casos, significó también un despertar político de los escritores en torno a los desmanes de las oligarquías criollas y al saqueo imperialista de América. Literariamente, en cambio, consistió en una confusión entre arte y artesanía, entre literatura y folklore, entre información y creación.

Una ojeada a los mejores momentos de la novela primitiva, es decir a *Los de abajo* (1916) del mexicano Marino Azuela; *Raza de bronce* (1918) del boliviano Alcides Arguedas; *La vorágine* (1924) del colombiano Eustasio Rivera; *Don Segundo Sombra* (1926) del argentino Ricardo Güiraldes; *Doña Bárbara* (1929) del venezolano Rómulo Gallegos; *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano Jorge Icaza; *El mundo es ancho y ajeno* (1941) del peruano Ciro Alegría, y a *El señor presidente* de Asturias (1948), permite comprobar una diferencia importante con la novela anterior: los autores latinoamericanos han dejado de copiar a los autores europeos, y ahora, más ambiciosos, más ilusos, copian la realidad. Artísticamente siguen enajenados a formas postizas, pero se advierte en ellos una originalidad temática; sus libros han ganado una cierta representatividad. Tres siglos después que los conquistadores, han descubierto al indígena y a la naturaleza de América, y a su vez (ellos con buenas intenciones) han comenzado a explotarlos. Ahora sí, el historiador y el sociólogo tienen un abundante material de trabajo: la novela se ha vuelto censo, dato geográfico, descripción de usos y costumbres, atestado etnológico, feria regional, muestrario folklórico. Se ha poblado de indios, cholos, negros y mulatos; de comuneros, gauchos, campesinos y pongos; de alpacas, llamas, vicuñas y caballos; de ponchos, ojotas, chiripás y boleadoras; de corridos, huaynos y vidalitas; de selvas como galimatías vegetales, sabanas sofocantes y páramos nevados. Seres, objetos y paisajes desempeñan en estas ficciones una función parecida, casi indiferenciable: están allí no por lo que son sino por lo que representan. ¿Y qué representan? Los valores "autóctonos" o "telúricos" de América. Aunque en algunos casos la visión de esa realidad es puramente decorativa y esteticista, como en Güiraldes, en la mayoría de los novelistas primitivos hay un afán de crítica social, y, además de documentos, sus novelas son también alegatos contra

el latifundio, el monopolio extranjero, el prejuicio racial, el atraso cultural y la dictadura militar, o autopsias de la miseria del indígena. Pero el conflicto principal que ilustran casi todas ellas no es el de campesinos contra terratenientes, o colonizados contra colonizadores, sino el del hombre y la naturaleza. "El personaje principal de mis novelas es la naturaleza", declaraba Rómulo Gallegos. Todos podrían decir lo mismo. Una naturaleza magnífica y temible, descrita con minucia y trémolos románticos, preside la acción de estas ficciones, y es el verdadero héroe que sustituye y destruye al hombre. Simbólicamente, en dos de ellas, los personajes principales son, al final, absorbidos por la naturaleza. Al poeta Arturo Cova, de *La vorágine* lo "devora la selva", según revela el telegrama con que termina la novela, y a don Segundo Sombra, el narrador lo divisa en la última página, desapareciendo poco a poco, a lo lejos, como si la pampa lo fuera cortando a hachazos. Novela pintoresca y rural, predomina en ella el campo sobre la ciudad, el paisaje sobre el personaje, y el contenido sobre la forma. La técnica es rudimentaria, pre-flaubertiana: el autor se entromete y opina en medio de los personajes, ignora la noción de objetividad en la ficción y atropella los puntos de vista; no pretende mostrar sino demostrar. Cree, como un novelista romántico, que el interés de una novela reside en la originalidad de una historia y no en el tratamiento de esta historia, y por eso es truculento. Lo preocupa, sí, el estilo, pero no en la medida en que se adecúe, dé relieve y vida a su mundo ficticio, no en el sentido de que sea operante y se disuelva en su relato, sino como algo independiente y llamativo, como un valor en sí mismo: por eso es un retórico pertinaz. Estilos frondosos e impresionistas, "poemáticos" en el sentido peyorativo del término, oscurecidos de provincialismos en los diálogos, y amanerados y casticistas en las descripciones, logran lo contrario que ambicionaban sus autores: no plasmar en la ficción lo real en su "estado bruto", sino la artificialidad, la irrealidad. Los temas suelen ser tremendistas, pero su desarrollo y realización esquemáticos, porque la caracterización de los personajes es superficial, y el análisis psicológico está hecho con brocha gorda. Los conflictos son arquetípicos: reseñan la lucha del bien y del mal, de la justicia y la injusticia, enfrentando personajes que encarnan rígidamente estas nociones y constituyen abstracciones o estereotipos, no seres de carne y hueso. Esta visión maniquea de la vida es también epidérmica: se queda en la exterioridad, los dramas no son interiorizados ni modelan las conciencias, no aparecen las motivaciones íntimas de la conducta humana, la dimensión secreta de la vida. El espacio en que se asientan es el de la geografía y el de las relaciones sociales y éstas no están regidas por leyes históricas sino por un sino fatídico. Por eso, a pesar de que usan y abusan de las supersticiones y prácticas mágicas indígenas, las novelas primitivas carecen de misterio: hay en ellas algo que es a la vez forzado y previsible. Rústica y bien intencionada, sana y gárrula, la novela primitiva es de todos modos la primera que con



justicia puede ser llamada originaria de América Latina (aunque literariamente esto no signifique gran cosa). Es también la primera que se traduce en el extranjero, e, incluso, entusiasmo a críticos que deciden que la novela latinoamericana sólo debe ser eso: cuando lean a los nuevos novelistas los acusarán de traición por omitir el folklore, o de atrevimiento por experimentar con la forma como un novelista europeo o norteamericano.

La novela de creación no es posterior a la novela primitiva. Apareció discretamente cuando ésta se hallaba en pleno apogeo, y desde entonces ambas coexisten, como los rascacielos y las tribus, la miseria y la opulencia, en América Latina. Algunos estiman que nació con dos neuróticos curiosos: el uruguayo Horacio Quiroga y el argentino Roberto Arlt. Pero lo interesante en el primero son algunos relatos morbosos de horror naturalista, no sus novelas, y las del segundo, que describe un Buenos Aires de pesadilla, están escritas de prisa y defectuosamente construidas. Más justo es fijar el nacimiento en 1939, cuando aparece *El pozo*, la primera novela del uruguayo Juan Carlos Onetti. Este pesimista tenaz (y se diría justificado: las editoriales que lo publican quiebran, sus manuscritos se pierden, sus libros no se venden, incluso hoy muchos críticos lo ignoran) es quizá, cronológicamente, el primer novelista de América Latina que en una serie de obras las más importantes son *La vida breve* (1950), *El astillero* (1961) y *Juntacadáveres* (1964) crea un mundo riguroso y coherente, que importa por sí mismo y no por el material informativo que contiene, asequible a lectores de cualquier lugar y de cualquier lengua, porque los asuntos que expresa han adquirido, en virtud de un lenguaje y una técnica funcionales, una dimensión universal. No se trata de un mundo artificial, pero sus raíces son humanas antes que americanas, y consiste, como toda creación novelesca durable, en la objetivación de una subjetividad (la novela primitiva era lo contrario: subjetivaba la realidad objetiva que quería transmitir). Nada de color, nada de pintoresco en este mundo: una deprimente grisura empaña a los hombres y al paisaje del imaginario puerto de Santa María, donde ocurren la mayoría de las historias de frustración y de rencor, de maldad y de remordimiento, de incomunicación existencial de las novelas de Onetti. Pero los mediocres malsanos y las apáticas mujeres de Santa María, y la ruindad espiritual de esta tierra sin esperanza, comunican, por la angustiosa energía de la prosa que los nombra una prosa densa y deletérea, de frases abisales con reminiscencias Faulknerianas algo que todos los fuegos anecdóticos de la novela primitiva no consiguieron: una impresión de vida contagiosa y auténtica.

La novela deja de ser "latinoamericana", se libera de esa servidumbre. Ya no sirve a la realidad, ahora se sirve de la realidad. A diferencia de lo que pasaba con los primitivos, no hay un denominador común ni de asuntos ni de estilos ni de procedimientos entre los nuevos novelistas: su semejanza es su diversidad.

Estos ya no se esfuerzan por expresar "una" realidad, sino visiones y obsesiones personales: "su" realidad. Pero los mundos que crean sus ficciones, y que valen ante todo por sí solos, son, también, versiones, calas a diferentes niveles, representaciones (psicológicas, fantásticas o míticas) de América Latina. Algunos, incluso como el mexicano Juan Rulfo, el brasileño Joao Guimaraes Rosa o el peruano José María Arguedas en *Los ríos profundos* (1959), utilizan los mismos tópicos de la novela primitiva: pero en ellos estos motivos ya no son fines sino medios literarios, experiencias que su imaginación renueva y objetiva a través de la palabra. Con sólo dos breves libros impecables, una colección de cuentos, *El llano en llamas* (1953) y una novela, *Pedro Páramo* (1955), Rulfo ejecuta el indigenismo verboso y exterior. Su prosa ceñida, que no reproduce sino recrea sutilmente el habla popular de la región de Jalisco (la que le presta también los recuerdos infantiles, los nombres y los símbolos que constituyen sus fuentes de trabajo) erige un pequeño universo sin tiempo, de violencia y poesía, de aventura y tragedia, de superstición y fantasmas, que es, al mismo tiempo que mito literario, una radiografía del alma mexicana.

Aparentemente toda la novela primitiva está allí: color local, fauna regional, ambiente campesino. En realidad, todo ha cambiado: el paisaje de Comala, ciudad de los muertos o alegoría del infierno, no es un decorado sino un estado de ánimo, una clave en el diseño interior de los personajes, algo que emana de ellos y los define, una proyección de su espíritu. En la novela primitiva, la naturaleza no sólo aniquilaba al hombre: también lo generaba. Ahora es al revés: el eje de la ficción ha rotado de la naturaleza al hombre, y son los tormentos de éste, de cuando en cuando sus alegrías, lo que Rulfo encarna en sus bandoleros harapientos y sus mujeres pasivas e indoblegables. También Guimaraes Rosa, en su única novela, *Grande sertao: veredas* (1956), parece un costumbrista si se lo lee sin cuidado. Pero ese tormentoso monólogo del exyagunzo Riobaldo, que, convertido en hacendado, evoca su vida de bandido en los desiertos de Minas Gerais tiene, como una valija de contrabandista, triple fondo. Sus peripecias son las de una novela de aventuras y están condimentadas de exotismo, suspenso, brutalidad y hasta de revelaciones melodramáticas: un rufián resulta ser, al final del libro, una delicada mujer. Y la cuidada reseña de la flora, la fauna y el gran curso humano del sertao corresponde a la de una novela primitiva. ¿Pero es esta sucesión de anécdotas lo primordial de la novela, o es esa realidad que constituye en sí mismo el monólogo de Riobaldo, ese río sonoro e imaginativo en el que las palabras han sido manipuladas, organizadas de tal modo que ya no aluden a otra realidad que a la que ellas mismas van creando en el curso avasallador del relato? La palabra en *Grande sertao: veredas*, como en *Paradiso* de Lezama Lima, es una presencia tan impetuosa que significa un espectáculo fonético aparte. Pero, novela de acción o Torre de Babel, esta

ficción podría ser también un manual de satanismo. Una presencia recurrente en la novela es el demonio, con quien Riobaldo cree haber hecho un pacto, una noche de tempestad, en una encrucijada de caminos, y esa sombra luciferina que recorre como un estremecimiento toda la novela, la dota de una atmósfera extraña y enigmática, de significados oscuros, en los que algunos ven una meditación sobre el mal, un discurso metafísico. Esta novela sería, según ellos, algo así como un templo masónico atestado de símbolos. La ambigüedad (nota distintiva de lo humano que la novela primitiva ignoró) caracteriza también a *Los ríos profundos*, que narra el drama de un niño desgarrado, como su autor, como el Perú, por una doble lealtad a dos mundos que guerrearán en él sin integrarse. Hijo de blancos, criado entre indios, vuelto al mundo de los blancos, el narrador de la novela es un testigo privilegiado para evocar la oposición de ese anverso y reverso de su ser. Aunque el más apegado, entre los nuevos, a los patrones de la novela primitiva, Arguedas no incurre en sus defectos más obvios porque no intenta fotografiar al mundo indio (que él conoce profundamente): quiere instalar al lector en su intimidad. Los indios abstractos del indigenismo se convierten en Arguedas en seres reales, gracias a un estilo que reconstituye en español y dentro de perspectivas occidentales, las intuiciones y devociones más entrañables del mundo quechua, sus raíces mágicas, su animismo colectivo, la filosofía entre resignada y heroica que le ha dado fuerzas para sobrevivir a siglos de injusticia.

Se ha dicho que el paso de la novela primitiva a la nueva novela es una mudanza del campo a la ciudad: aquella sería rural y ésta urbana. Esto no es exacto, como se ve por los ejemplos anteriores; sería más justo decir que la mudanza fue de los elementos naturales al hombre. Pero es verdad que entre los nuevos escritores hay apasionados descriptores (es decir, inventores, recreadores, intérpretes) de ciudades. La primera novela de Carlos Fuentes, *La región más transparente* (1948) es un mural, hirviente, populoso, de la ciudad de México, una tentativa para captar en una ficción todos los estratos de esa pirámide, desde la base indígena con sus ritos ceremoniales y su idolatría emboscada tras el culto católico, hasta la cúspide oligárquica, cosmopolita y snob, que calca sus apetitos, modas y disfueros de Nueva York y de París. Para trazar esa biografía de una ciudad, Fuentes recurre a todo el arsenal de técnicas de la novela contemporánea, desde el simultaneísmo a lo Dos Passos hasta el monólogo interior joyceano y el poema en prosa. Esta vocación experimental se atenúa en su segunda novela, *Las buenas conciencias* (1954), historia de una crisis moral de un joven burgués de Guanajuato contada a la manera tradicional, pero renace en *La muerte de Artemio Cruz* (1962), que admirablemente concilia fantasía y observación, inquietud social y aventura formal, testimonio y creación. El libro es una patética indagación sobre el

destino de un país: ¿qué es México, por qué ha llegado a ser lo que es? La lenta agonía de un caudillo de la revolución, que vivió la gesta, la esperanza y la anarquía de las guerras civiles, y luego el gradual anquilosamiento de la nueva sociedad, es el hilo conductor de esta averiguación: los dramas del héroe y del país se entrelazan en una maraña de episodios cronológicos discontinuos, armados con técnicas de composición diversas, que reviven ese pasado y despliegan ante el lector los tipos humanos, las clases sociales con sus frustraciones, sus mitologías y sus pugnas, y los momentos históricos culminantes del mosaico mexicano. De estructura compleja, elaborada con procedimientos tan vastos y versátiles como su rica materia, escrita en una prosa fecunda y vital que alcanza su temperatura mejor en la evocación de ambientes populares o en las reminiscencias revolucionarias, *La muerte de Artemio Cruz* consigue un equilibrio eficaz entre compromiso social y vocación artística.

En las novelas posteriores de Fuentes, los temas sociales y políticos quedan desplazados por temas más intelectuales. *Aura* (1962) es la historia de una posesión diabólica, y *Zona sagrada* (1966) un análisis de la relación histórica entre una estrella cinematográfica embalsamada por la celebridad y su hijo, sobre el que aquélla ejerce una fascinación destructiva. Que los personajes sean mexicanos es adjetivo; al autor ya no le interesan los seres humanos sino la parodia que hacen de ellos ciertas situaciones de la vida moderna, las máscaras que adoptan los fetiches animados de la sociedad de consumo, las precarias poses que son sus relaciones. Esta preocupación es la materia prima de *Cambio de piel* (1967), libro que, como el mítico gatoblepa de "La Tentación de San Antonio" se devora a sí mismo: personajes como fuegos fatuos que son y no son, que se doblan y desdoblán ante los ojos de un narrador que mueve los hilos de este juego cínico, en el que, desde un presente anclado en Cholula, se recuerdan o inventan mil atmósferas, mil situaciones, mil temas, rozándolos todos y sin mellar la superficie de ninguno, en un gran happening que es una parábola sobre la futilidad y las imágenes vanas de una civilización.

Se ha dicho que otro rasgo distintivo de la nueva novela es la importancia que tienen en ella los temas fantásticos y que éstos incluso prevalecen sobre los realistas. La afirmación parece suponer que los llamados "temas fantásticos" no representan la realidad, que pertenecen a lo irreal. ¿Son menos reales, menos humanos, el sueño y la fantasía, que los actos y los seres verificables por la experiencia? Sería mejor decir que en los nuevos autores la concepción de la realidad es más ancha que en la novela primitiva, pues abraza no sólo lo que los hombres hacen, sino también lo que sueñan o inventan. Todos los temas son reales si el novelista es



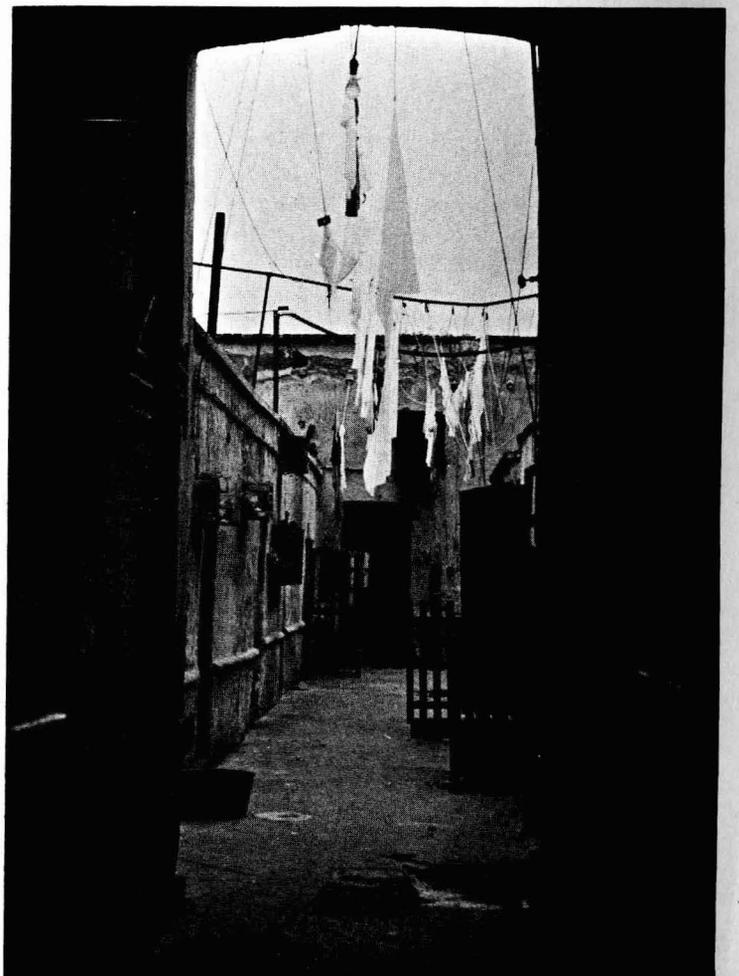
capaz de dotarlos de vida, y todos irreales, aun la referencia a la más trivial de las experiencias humanas, si el escritor carece de ese poder de persuasión del que depende la verdad o la mentira de una ficción. Entre los nuevos tal vez el único que pueda ser llamado con entera propiedad escritor fantástico es el argentino Jorge Luis Borges, que ha escrito cuentos, poemas y ensayos, no novelas. Pero hay una serie de novelistas que constituyen un caso particular, pues sus obras hunden sus raíces al mismo tiempo en esas dos dimensiones de lo humano: lo imaginario y lo vivido. Entre ellos, el argentino Julio Cortázar, los cubanos Lezama Lima y Alejo Carpentier, y el colombiano García Márquez.

Hasta la aparición de la más importante de sus novelas, *Rayuela* (1963), la obra de Cortázar fue alternativamente realista y fantástica, pero esas dos direcciones no la escindieron en dos escrituras. La voz autobiográfica del boxeador de "Torito", la voz intelectual del "jazzman" de "El Perseguidor" es la misma voz transparente que cuenta cómo un hombre se convierte en una bestiecilla acuática en "Axolotl" y describe en "Las ménades" un concierto que se transforma en holocausto. Esta unidad se debe a un estilo que viene de la lengua oral (a la que trasciende por la poesía y el humor), un estilo tendido como un puente sobre el abismo que existe todavía en español entre lengua hablada y escrita. Esas dos direcciones se reúnen en *Rayuela*, donde las fronteras entre lo real y lo imaginario no existen. Pero esos dos mundos no se mezclan, coexisten en la novela sin que pueda señalarse la línea que los separa. Instalado a veces en la vida cotidiana, sumido a veces en la maravilla, el lector no sabe en qué momento franquea el límite, nunca tiene la sensación del tránsito. Todo consiste en cambios ligerísimos en el movimiento respiratorio de la narración, en imperceptibles alteraciones de sus ritmos y leyes. El argumento está situado en París y en Buenos Aires, pero los episodios no se suceden ni subordinan. Son, diríamos soberanos, y los enlaza un personaje, Oliveira, hipnotizado por la inautenticidad de la vida moderna. Sus actos y sus sueños son una maniática búsqueda de las razones de esta inautenticidad. En París lleva a cabo su exploración a un nivel intelectual, con parias como él, agrupados en el Club de la Serpiente, y en Buenos Aires, con seres más integrados al sistema social. En *Rayuela*, la materia narrativa es un orden abierto, con muchas puertas que pueden ser de entrada o de salida, según lo decida el lector. Hay dos maneras de leer el libro: una "tradicional" (en este caso la novela comprende sólo la mitad de sus páginas), y otra, que se inicia en el capítulo 73 y avanza en zigzag, según instrucciones del autor. Estas dos lecturas posibles (no únicas) dan origen a libros distintos. Porque, además del autor y del lector, hay un tercer hombre cuya contribución es tan decisiva como inesperada para la realización cabal de la novela. Ocupa toda la tercera parte y se llama la cultura. Allí ha reunido Cortázar una serie de textos



ajenos que figuran como capítulos de pleno derecho, pues confrontados a estos poemas, citas, recortes de diario, los episodios cambian de perspectiva y aun de contenido. La cultura en su más amplia acepción aparece asimilada de este modo a la creación, como un elemento dinámico que actúa desde el seno de lo narrado. *Rayuelas* es, sin duda, una de las obras de estructura más original entre las novelas contemporáneas.

José Lezama Lima, en cambio, no tiene ninguna pericia técnica; *Paradiso* (1966), su única novela, está construida con recursos de folletín. Su grandeza es lingüística. Se trata de una tentativa imposible: describir, en sus vastos lineamientos y en sus detalles recónditos, un universo fraguado por una imaginación alucinada. Lezama se reclama inventor de un "sistema poético" del mundo (cuyas claves, la metáfora y la imagen son, según Lezama, las herramientas que tiene el hombre para comprender la historia y la naturaleza, vencer a la muerte y salvarse) y *Paradiso* quiere ser la demostración hecha fábula de este sistema. Es en realidad, la creación de un insólito mundo verbal. El argumento está construido en torno a José Cemí, desde que éste es aún niño hasta que, veinte años más tarde, completada la formación de su sensibilidad, va a entrar al mundo a ejercer su vocación artística.



Pero lo notable del libro no es el aprendizaje de este artista adolescente (la vida familiar de Cemí, su descubrimiento del paisaje cubano, sus discusiones literarias, sus llameantes experiencias homosexuales) sino la perspectiva desde la cual estos hechos son narrados. El libro no se sitúa en la realidad exterior de los actos ni en la interior de los pensamientos, sino en un orden sensorial, en el que hechos y reflexiones se disuelven y confunden, formando extrañas entidades, huidizas formas cambiantes llenas de colores, músicas, sabores y olores, hasta ser borrosos y hasta ininteligibles. La vida de Cemí y de quienes lo rodean es una cascada de sensaciones que nos es comunicada mediante metáforas.

Las sensaciones visuales predominan, y esa prosa que describe la realidad por sus valores plásticos, acaba por devorar a la anécdota, como el color en un cuadro de Turner. En este universo sensorial, de monstruos consagrados a la voluptuosa tarea de sentir seres, objetos, sensaciones, son siempre pretextos, referencias que ponen al lector en contacto con otros seres, otras sensaciones y objetos, que a su vez remiten a otros, en un juego de espejos inquietante y abrumador, hasta que de ese modo surge la sustancia inapresable que es el elemento en el que vive José Cemí, su fascinante "paraíso". La novela de Lezama resucita una función que la ficción de nuestros días ha eludido y que fue el designio mayor de la novela clásica: la revelación de zonas inéditas de realidad.

El mundo de Carpentier no es sensorial, pese a que el único sentimiento vivo en él es, tal vez, el amor a las cosas, a esa materia inerte que describe en una prosa trabajada y morosa, sino mítico. Está levantado entre lo real y lo fabuloso y Carpentier ha encontrado una buena fórmula para definir su naturaleza dúplex: "realismo mágico." Su primera novela (ahora él la desdén), *Ecué-Yamba-O* (1933) está más cerca de la novela primitiva que de la novela de creación; documenta el paganismo hechicero de la población negra cubana y denuncia la penetración imperialista en su país. Pero cuando dieciséis años más tarde aparece *El reino de este mundo* (1949), el folklorista se ha vuelto un esteta, el testigo político un alquimista que transforma en mitos los hechos verídicos que desentierra del pasado antillano, el observador social un artífice que juega con el tiempo y recrea la geografía lujuriosa del Caribe en barrocos retablos de palabras. La revuelta de esclavos, la presencia napoleónica y la sangrienta dictadura de Henri Christophe en Haití que esta novela sintetiza en una visión bíblica, así como la búsqueda del paraíso terrenal que protagoniza el musicólogo de *Los pasos perdidos* (1953), que abandona la civilización para remontar el Orinoco en un viaje a lo primitivo que es también un viaje en el tiempo, la historia del perseguido durante la dictadura terrorista de Machado en Cuba elaborada en *El acoso* como una pieza musical, y la crónica legendaria de las repercusiones de la Revolución Francesa en el Caribe en *El siglo de las luces* (1962), son las distintas fases de una sola alegoría sobre la originalidad

americana, los argumentos de una tesis: la realidad poética surrealista, producto en Europa de la imaginación y el subconsciente, sería en América realidad objetiva. Nacida del choque de la razón europea y el sentimiento mágico de la vida del aborigen, que la venida del africano enriqueció con ritmos y cultos nuevos, en esta realidad original americana conviven, como en *Los pasos perdidos* todas las edades históricas, todas las razas, todos los climas y paisajes. En ella, como en el relato "Viaje a la semilla", (1958) el tiempo ha sido invertido o abolido. ¿Es históricamente justa esta interpretación? En todo caso, su formulación literaria es válida:

expresé o no la personalidad inconfundible de América, el mundo de Carpentier tiene una verdad intrínseca que es el resultado de su maciza arquitectura, la coherencia interna de sus elementos y la refinada elegancia de su dicción.

García Márquez es también el constructor de un mundo, pero en él no hay la premeditación intelectual ni el laborioso trabajo del estilo de un Carpentier: la exuberancia de su imaginación es espontánea y su prosa es sobre todo eficaz. Sus libros son una crónica de Macondo, una tierra inventada. *La hojarasca*, su primera novela (1955), describía este mundo como pura subjetividad, a través de los monólogos torturados de unos personajes sonámbulos.

Macondo era todavía una patria mental, una proyección de la conciencia culpable del hombre. *El coronel no tiene quien le escriba* (1961) añade a este espíritu un paisaje y una tradición en los que reaparecen ciertos motivos del costumbrismo (el gallo de Lidia, por ejemplo), pero utilizados no como valores "locales" sino como símbolos de frustración. En *Los funerales de la Mamá Grande* (1962) y *La mala hora* (1962), Macondo adquiere una nueva dimensión: la mágica. Además de ser un recinto dominado por el mal, los zancudos, la violencia y el calor, es escenario de sucesos extraordinarios: llueven pájaros del cielo, hay ceremonias de hechicería en sus viviendas, la muerte de una anciana atrae al lugar a monarcas y celebridades, el Judío Errante aparece ambulando en sus calles. Pero el gran enriquecimiento de Macondo ocurre en *Cien años de soledad* (1967).

La prosa matemática de los libros anteriores se convierte en un estilo volcánico capaz de comunicar el movimiento y la gracia a las más audaces criaturas de la imaginación. En esta historia de los cien años de vida de Macondo, la fantasía galopa desbocada, delineando en el espacio y en el tiempo la silueta de Macondo, en muchos niveles de realidad: el individual y el colectivo, el legendario y el histórico, las fronteras de lo posible y lo imposible han desaparecido: en Macondo la desmesura es la norma, el milagro es tan veraz como la guerra y el hambre. Hay alfombras voladoras, imanes gigantes que al pasar por la calle arrebatan las ollas y las sartenes de las casas, galones varados en la selva, mujeres que levitan, y un héroe caballeresco

que promueve treinta y dos guerras, tiene diecisiete hijos varones en diecisiete mujeres distintas, escapa a catorce atentados, a setenta y tres emboscadas y a un pelotón de fusilamiento, y muere apacible y nonagenario fabricando pescaditos de oro. Pero Macondo no es un castillo en el aire: la maravilla es sólo una de sus caras. Porque incluso en su perfil visionario, esta ficción está aludiendo (mediante transfiguraciones y espejismos) a una realidad muy concreta. El paisaje de Macondo reproduce (no, recrea) toda la naturaleza de América, y los dramas de ésta se refractan en su historia como los colores en un espectro. Un olor a plantaciones de banano infesta el aire del lugar y atrae a aventureros primero, luego a monopolios extranjeros. No todo es magia y fiesta erótica en la vida de Macondo: un fragor de hostilidades entre poderosos y miserables resuena tras esas llamaradas y estalla a veces en orgía de sangre, como durante la matanza de ferrocarrileros. Y además, en los desfiladeros y páramos de las sierras, hay esos ejércitos que se buscan y se diezman, como ocurrió (ocurre todavía) en Colombia. Violencia y fantasía son las notas exteriores de Macondo; la nota interior es el desamparo moral. La bíblica tribu de los Buendía se reproduce y extiende en un espacio y tiempo condenados. Sus blasones ostentan una mancha: la soledad. Los Buendía luchan, aman, se juegan enteros en empresas descabelladas. El resultado es siempre la infelicidad. Todos, tarde o temprano, son burlados y vencidos, desde el fundador de Macondo, que nunca encuentra el camino del mar, hasta el último Buendía, que desaparece con el pueblo cuando iba a descubrir el secreto de la sabiduría. Ocurre que en Macondo, donde todo es posible, no existe la alegría, no hay solidaridad entre los hombres. Una tristeza empaña todos los actos, un sentimiento de inminente catástrofe ronda toda su historia. Leyes secretas regulan la vida en esta tierra de las maravillas: nadie es libre. Incluso en sus bacanales, cuando estupran como conejos y comen y beben pantagruélicamente, los Buendía no gozan ni se encuentran a sí mismos. Esa representación simbólica, empleando los recursos más estrictos de la ficción, del desamparo moral, de la alineación del hombre en América Latina, es tal vez el mérito más alto de esta novela. Como cualquiera de los Buendía, los hombres nacen hoy en América Latina condenados a vivir en soledad y a engendrar hijos con colas de cerdo, es decir, seres de vida inhumana e irrisoria sometidos a un destino que no fue elegido por ellos.

La novela de García Márquez, como las anteriores que esta nota menciona (y una docena más que hubiera sido preciso reseñar) revelan una fecundidad original y ambiciosa que delata un momento de apogeo en la narrativa latinoamericana. En estos tiempos en que la novela europea y norteamericana agoniza entre herméticas acrobacias formalistas y una monótona conformidad con la tradición, conviene alegrarse. No tanto por América Latina, pues la salud de una narrativa suele significar una crisis profunda de la realidad que la inspira, sino, más bien, por la vida de la novela.



Fernando Sánchez Mayans | Tres sonetos de Guatemala

I

Desolación de sol alucinante
duerme junto a la selva devorada.
En la quietud la sombra dibujada
fina en el sueño de un jaguar flotante.

El cielo mide nubes cada instante
con la nostalgia de una lucha alada.
Contra la lengua el canto. Contra nada
el grito en cada piedra equidistante.

Suma de magia. Ojo de serpiente.
Llamas, danzas o dagas. En el viento
visiones de copal y de tormenta.

Un hechicero el humo. Transparente
busca en la oscuridad. Cada momento
el tiempo se deforma en forma lenta.

II

Un temporal el mito. Su textura
monta coros de escombros en reposo.
El silencio es un ciclo luminoso
que abunda y crea aérea arquitectura.

Vaga el recuerdo a tientas. La hermosura
se vuelve corazón de mar vidrioso.
Y en el jade herido y rencoroso
quedó tallado el llanto que perdura.

En la herencia el recelo. Los pesares.
El libro cuenta dioses sin orientes.
El agua. El fuego. El sol. La monja aflora.

Dialoga el hombre sombra en los altares.
La sangre lleva adornos. Los ausentes
siguen buscando guerras en la aurora.

III

Y entra a escena la lucha viva y rota,
predio de espuma encanto y ser dormido.
Lumbre invisible y fuego transferido.
Máscara, tumba sombra piedra y nota.

Trágica fiesta verde ya remota
intacta de presencias y de olvido.
Puro horizonte de oro derruido
en una recepción de luz ignota.

Pulso sin venas. Vidrio de la historia.
Ruina a perpetuidad y astrología.
Jeroglífico espejo de memoria.

La cultura en la muerte. La llamada
del caracol insomne. Teogonía
en esta selva de hoy petrificada.

Orozco: Carta a Luis Cardoza y Aragón

Del libro Orozco, por Luis Cardoza y Aragón.
Universidad Nacional Autónoma de México, 1959

dos causas primera, la campaña personalista de cierto pintor y segundo la enorme cantidad que existe ya de propaganda de mala fe hecha en libros y periódicos americanos por escritores extranjeros tomando como pretexto la pintura en México para sus fines puramente comerciales y de bajo política. Desgraciadamente no existe todavía un solo estudio de la pintura por mexicanos mismo y ahora estamos completamente a merced de esos mercenarios. El público Americano está esperando algo genuinamente Mexicano a este respecto.

Esa Antología, siendo como debe ser, podría ser fácilmente traducida al inglés y tener mucha circulación aquí. Si no es justa, sería un desastre. Espero que no sea bilingüe, debe ser un libro Mexicano primero.

El libro le es enviado por la Sra. Anna Reed y le ruego a usted se sowa darle las gracias a ella. Su dirección por el verano es:
74 Charles St. New York y

N.Y. junio 18-1933.

L. C. Cardoza y Aragón
Mexico

Estimado amigo: He recibido su carta de usted y le agradezco el interés que manifiesta por mis trabajos. Por este correo le envío un ejemplar del libro publicado por "Delphiic Studios" y adjunto va un folleto de los estudiantes del Dartmouth. Después le enviare otros artículos. Me interesa muchísimo la noticia de la editorial que usted proyectan y especialmente la Antología de pintura moderna Mexicana. Si a usted les interesa, yo podría darles datos acerca de algunos períodos de la pintura en México, poco conocidos, como el de 1910 a 1915. En la historia de la pintura contemporánea Mexicana hay que hacer muchas rectificaciones debido a

después 7 East 57th St. N.Y.
Mañana regreso a Dartmouth y mi dirección será: Dartmouth College,
Hanover,
New Hampshire

El consulado Mexicano está hace muchos años en 225 West 54th St. N.Y.

Le ruego le entregue la adjunta carta a mi amigo Jorge Cueto.

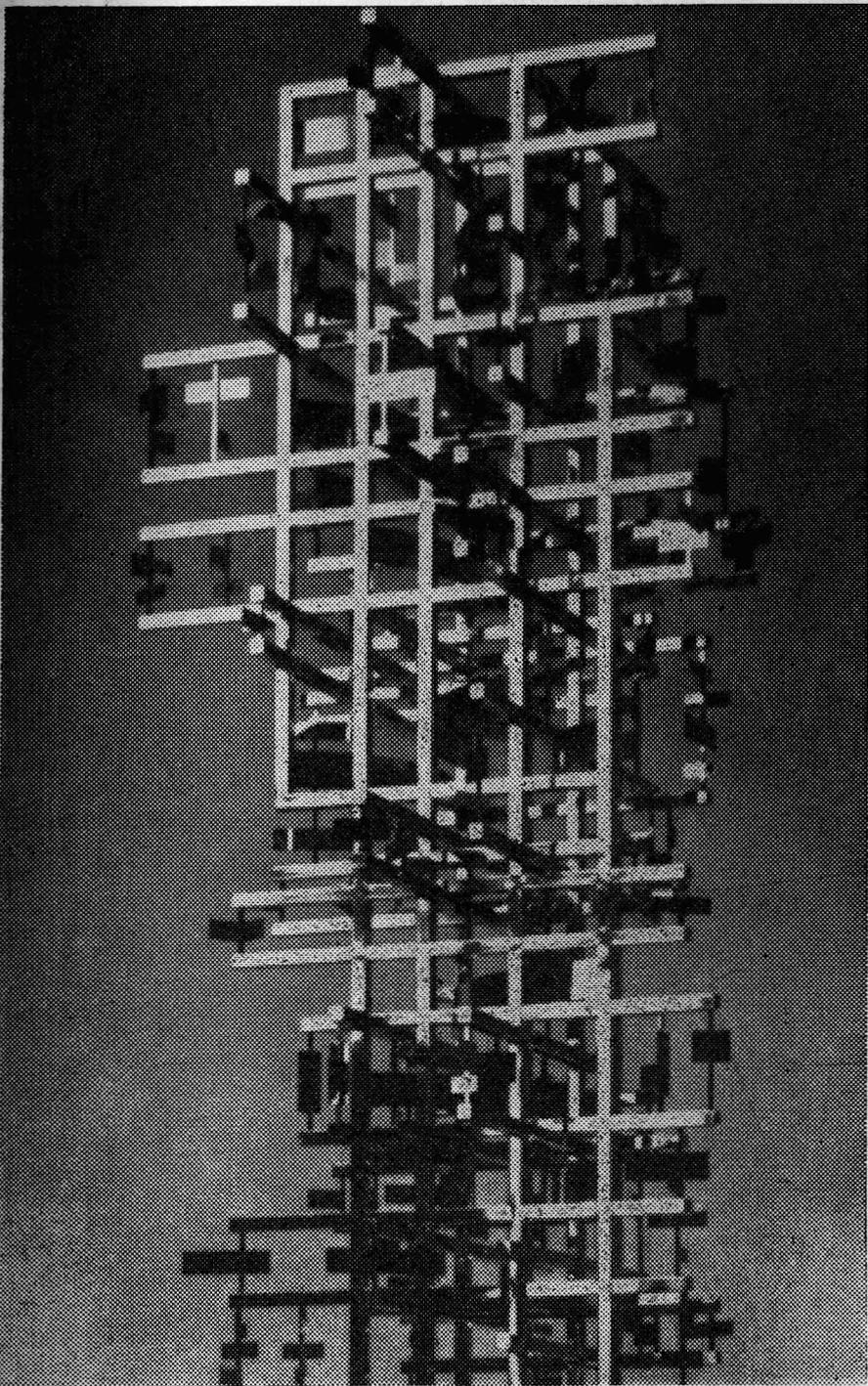
Me saluda en alto. S.

J. C. Orozco.

hojas de crítica

10

Suplemento de la Revista de la Universidad de México/volumen XXIII/número 10/junio de 1969



—Schoffer



Sumario

Letras

Pasión y cultura en Emily Brontë,
por Sergio Pitol / 2

Libros

La otra sociedad,
por Iván Restrepo Fernández / 7

Diálogo

Daniel Sueiro: La novela
española de hoy,
por Margarita García Flores / 10

Cine

Memorias del subdesarrollo,
por Marta Acevedo / 12

Artes Plásticas

Sobre arte y tecnología,
por Monique Fong / 13

pasión y cultura en emily bronte

Por Sergio Pitol

En uno de los más hermosos dramas de Chéjov tres hermanas contemplan pasar la vida mientras sueñan con poder abandonar una mediocre ciudad de provincia y volver a Moscú a incorporarse al clima cultural, al ambiente de sensibilidad que saben les corresponde. En las primeras escenas nos enteramos de que para lograr ese fin han depositado todas sus esperanzas en Andrei, el único hermano varón, inteligente, cultivado, quien podrá triunfar, imaginan, en cualquier empresa de grandes dimensiones con sólo proponérselo. A medida que los actos se suceden la desintegración familiar se va volviendo cada vez más angustiosa. Andrei se transforma en una nulidad, pierde en el juego los bienes familiares; las hermanas quedan para siempre atrapadas, condenadas a la soledad de aquel oscuro lugar que tanto detestan; allí envejecerán, allí verán cada vez más desgastado el talento del hermano que en otra época constituyera su más segura carta de triunfo. Nunca volverán a Moscú.

Si se cambia el escenario de aquella modesta ciudad rusa por el de una remota aldea del Yorkshire en el norte de Inglaterra, si se acentúan ciertos rasgos dramáticos, encontramos una tragedia asombrosamente semejante: la de las hermanas Brontë. Sería gratuito pensar que Chéjov pudo haberse inspirado en ellas para escribir su bella obra teatral; sin embargo es sorprendente el parecido entre el destino de las hermanas rusas con el de Charlotte, Emily y Anne Brontë, hijas de un párroco rural irlandés con grandes inquietudes literarias y sociales durante su juventud y más tarde trasladado al curato de Haworth, situado en medio de los inclementes páramos de Yorkshire. Las tres hermanas Brontë alentadas por su padre, creen desde la niñez con devoción conmovedora en la acción transformadora de la cultura sobre el hombre. Su mundo es el más libre que pueda alguien imaginarse: estudian idiomas, dedican todo el tiempo libre a leer, a escribir, a la creación de mundos imaginarios. El reverendo Brontë estaba suscrito a cinco semanarios políticos de diferentes tendencias, que discutía habitualmente con su prole. Pero el orgullo de la casa no lo constituían las hijas, sino el varón, Branwell Brontë. Las hermanas reconocen en él la plena encarnación del genio creador. La pintura, la literatura, el periodismo son las tres actividades en las que Branwell se interesa; en ninguna logra encontrarse;

todo en él queda a medio hacer, en un puro tanteo de aficionado. Branwell y las hermanas culparán a los demás de incompreensión y falta de perspicacia para descubrir a un nuevo valor; los años dolorosamente van a enseñar a las hermanas que la culpa reside en Branwell, en su ineficaz mitomanía, en su dramática falta de adecuación a la realidad; una vez convencido de que las bellas artes no son su camino trata de hacer carrera como preceptor en una casa particular de la que es ignominiosamente despedido, va a ocupar después puestos insignificantes en estaciones de ferrocarril de aldeas sin importancia; al final aun eso le exige un esfuerzo que no está en capacidad de realizar y ante la horripilada estupefacción de las hermanas va a acabar su vida recluido en la casa paterna en el desgarramiento más extremo. Como las tres hermanas rusas, las Brontë, desde muy pequeñas, sea por indiferencia hacia el medio social que las rodea, sea por la extraña educación a la que el reverendo Brontë las somete, sábense abocadas para destinos mayores. Se sienten asfixiadas entre la gente de Haworth y sus alrededores. Sin embargo allí tienen que pasar la mayor parte de su vida, trabajando en el curato u ofi-



—Duchamp

ciando como institutrices en las casas ricas de los alrededores. Jane Eyre, la protagonista de la novela de Charlotte Brontë, se queja de "estar sepultada entre mentes inferiores". Hay dos elementos trágicos que no existen en la obra de Chéjov; allí, Andrei, el hermano, se somete al ambiente, renuncia pasivamente a sus ideales artísticos y espirituales, traiciona a sus hermanas al convertirse en otro mediocre burócrata de provincia, se deja engañar por su mujer con los altos funcionarios locales. El caso de Branwell es más terrible; muy joven, por frustración tal vez, se vuelve alcohólico, más tarde opiómano; los dos últimos años de su vida los pasa encerrado en casa, víctima de profundas depresiones y agudos estados de exaltación en los que pretende asesinar al padre. El otro elemento trágico en el caso de las Brontë lo constituye su desventaja frente a la naturaleza: la tuberculosis tenía minada a toda la familia. Niñas aún, mueren de inanición en la escuela las dos hermanas mayores. Después, cuando las tres restantes, las consagradas por la literatura, comienzan a tener cierto éxito y Charlotte avisa un futuro que le permitirá elegir un ambiente más a su medida, la tisis se encargará de ir desgranándolas una a una. En 1848, a la edad de treinta y un años muere Branwell; tres meses después Emily, a los treinta; seis meses más tarde, Anne, a los veintinueve; poco después, en 1855, muere Charlotte, cuando comenzaba a disfrutar de fama, éxito y felicidad matrimonial.

En 1857 la señora Gaskell, amiga de Charlotte, escribe la *Vida de Charlotte Brontë*, una de las más bellas biografías con que cuenta la literatura inglesa, que nos proporciona casi todos los datos de que disponemos para conocer y entender a tan extraordinaria familia. El libro recoge las impresiones de la autora, el recuerdo de sus conversaciones con Charlotte, así como un buen número de testimonios recogidos a las distintas personas que trataron o conocieron a la familia y de cartas de Charlotte dirigidas a amigas y compañeras de colegio. De cualquier modo, ninguno de esos datos logra explicar del todo el mundo tumultuoso de Emily, la más extraordinaria de las hermanas, la única que contribuyó a la literatura con una verdadera obra de genio, *Cumbres borrascosas*.

Conocemos tan sólo datos externos: por ejemplo, que a los siete años la pequeña Emily sufrió un fuerte golpe psíquico en el Colegio de Cowan Bridge, en el que su padre había internado a sus hijas un año atrás, víctima de la severidad de la disciplina y del régimen de hambre imperante que llevó a la muerte a las dos hermanas mayores, María y Elizabeth; que el padre apartó de la escuela a las tres hijas restantes y que salvo una breve temporada de tres meses en el Colegio de Roe Head, la niñez y adolescencia de Emily transcurrieron dentro de los muros de la casa parroquial; que los Brontë llevaban una vida de incomunicados en Haworth y que Emily extremaba su

necesidad de aislamiento (en el prólogo a la segunda edición de *Cumbres borrascosas*, Charlotte escribió: "Debo declarar que ella tenía apenas mayor conocimiento real de las personas entre quienes vivía del que puede tener una monja de la gente que pasa frente a los muros del convento. El temperamento de mi hermana por naturaleza no era gregario; ciertas circunstancias reforzaron su tendencia a la soledad; excepto para ir a la iglesia o para dar un paseo por las colinas no traspasaba jamás el umbral de la puerta"); que los cuatro Brontë leían y discutían con su padre desde muy pequeños la prensa política, que devoraban los libros de la parroquia y los de una biblioteca ambulante, que la mayor parte del tiempo la dedicaban a escribir. Entre los cuatro constituyeron mundos imaginarios en cuya descripción consumían horas enteras. Crearon complicados sistemas de gobierno, pasiones tempestuosas, órganos de prensa, crónicas históricas. El mundo estaba dividido en dos reinos: Gondal y Angria, el primero creado por Emily y Anne, el segundo por Charlotte y Branwell. Durante más de quince años los hermanos relataron por escrito la historia de esos reinos en centenares de cuadernos que por fortuna aún se conservan; están cubiertos por una letra tan pequeña que tiene que leerse con lente de aumento. Es evidente que esos hábitos imaginativos constituyeron una parte esencial en la formación mental de los Brontë y ejercieron una fuerte influencia en su obra literaria. Ahora bien, el acto de encerrarse en círculos enteramente fantásticos, acabó por borrar en los hermanos cualquier rasgo infantil y más tarde adolescente y les impidió una relación normal con el resto del mundo. Puede decirse que la enseñanza fue el único punto en que los hermanos se comunicaron con la vida normal. Todos ejercieron puestos de profesores e institutrices en distintas ocasiones. La más renuente fue Emily, quien sólo por un periodo menor de seis meses desempeñó, con un esfuerzo para ella intolerable, el cargo de profesora en Law Hill, cerca de Halifax. En 1848, con el propósito de perfeccionarse en lenguas extranjeras a fin de crear un pensionado para señoritas, Charlotte y Emily se trasladaron a Bruselas donde fueron alumnas de la *Maison d'Éducation pour les Jeunes Demoiselles*, dirigida por M. y Mme. Héger, pero allí tampoco pudo Emily resistir la lejanía de sus abruptos páramos y regresó a Haworth para no volver a salir jamás.

Las Brontë nacieron al final de un larguísimo periodo de manufactura textil doméstica y en los comienzos de la Revolución Industrial. En su juventud la era del vapor se hallaba en su apogeo, lo que produjo un súbito aumento de riqueza, especialmente en el Yorkshire. Se incrementó la necesidad de colegios, pues la nueva clase deseaba que sus hijos se educaran de la misma manera que los de la nobleza rural. Sin embargo, a pesar de la experiencia de las hermanas

Brontë como institutrices y profesoras, del perfeccionamiento de Charlotte y Emily en Bruselas, su proyecto de colegio no prosperó. Las irregularidades en la conducta de Branwell alarmaron a tal grado a los burgueses de la región que no desearon confiar sus hijas al cuidado de las Brontë.

Desechada la idea del colegio, hastiadas de prestar sus servicios en casas particulares, necesitadas de allegarse algunos ingresos, las Brontë decidieron fríamente dedicarse a la literatura. Charlotte convenció a sus hermanas para que publicaran por su cuenta un libro que recogiera los poemas intercalados en las crónicas de Angria y Gondal. Así nació en 1846 *Poems by Currer, Ellis and Acton Bell*. Las esperanzas depositadas en el libro fueron más que maltrechas; de la edición se vendieron únicamente dos ejemplares; la crítica apenas reparó en su existencia. Las hermanas no desesperaron, comenzaron a trabajar en el campo novelístico. En 1846 aparecieron *Jane Eyre*, de Charlotte, *Agnes Gray*, de Anne y *Cumbres borrascosas*, de Emily. De los tres libros uno obtuvo un éxito inmediato, *Jane Eyre* y otro constituyó un fracaso total, *Cumbres borrascosas*, que escandalizó por igual a público y crítica. Brutal, confuso, amoral, innoble, salvaje, fueron adjetivos reiteradamente usados en las reseñas de prensa. No sabemos hasta qué grado esta reacción desmoralizó a su joven autora. Lo cierto es que en ese mismo año murió sin saber que había escrito una de las más extraordinarias y revolucionarias novelas del siglo. *Cumbres borrascosas* surgió en el momento en que los grandes novelistas europeos estaban empeñados en darle al género un curso distinto: creación de

personajes nítidos en busca de su destino o en lucha contra el medio, crítica de las costumbres imperantes, etc. El desafío de Emily a la sociedad de su tiempo es muy de otro tipo que el de Dickens, Thackeray o George Eliot. En la presentación de violentas relaciones personales sin ningún afán moralista, Emily desmitificaba un mundo de costumbres taciturnas e ideas de respetabilidad. Todo aquello que de una u otra manera se consideró más tarde constitutivo de la "moral victoriana" resultaba ignorado, omitido, tácitamente despreciado en *Cumbres borrascosas*. No fue sino hasta nuestro siglo, después de la primera Guerra Mundial, cuando el libro comenzó a ser justamente apreciado. La necesidad de experimentación formal hizo que muchos jóvenes novelistas empezaran a acercarse con enfoques distintos a los del siglo XIX.

Porque la técnica literaria de *Cumbres borrascosas* es absolutamente revolucionaria. Hay varias cosas que nos sorprenden en ella; en primer lugar, el problema del narrador. La acción que se está relatando no nos es entregada en un estado puro. El autor deja de ser el demiurgo omnipotente de la novelística del siglo XIX que conoce todo lo que les ocurre, les ha ocurrido o puede ocurrirles a sus personajes, sabe sus motivaciones más profundas, su conducta, su pasado y su futuro, y que nos proporciona en el momento en que la narración lo exige los datos necesarios. En *Cumbres borrascosas*, la acción se filtra a través de distintos relatos y va debilitándose o robusteciéndose a medida que los sucesos interesan o personalmente afectan a los narradores. Son dos los cronistas principales: Ellen Dean y Lockwood; éste úl-



Cuadernos de Joaquín Mortiz

SUSAN SONTAG

Viaje a Hanoi

92 págs.

\$ 13.00

VICENTE LEÑERO

Pueblo rechazado

92 págs. (ilustrado)

\$ 15.00

HERBERT MARCUSE

Un ensayo sobre la liberación

92 págs.

\$ 13.00

CARLOS FUENTES

La nueva novela hispanoamericana

100 págs.

\$ 13.00

En todas las librerías o en
Avándaro, S. A., Ayuntamiento 162-B
Tel. 13-17-14

timo ofrece los datos del presente; Ellen, en cambio, es la encargada de relatarnos la historia de las familias Earnshaw y Linton y aclararnos por medio del pasado ese presente que en los primeros capítulos se muestra tan extraño, tan cargado de situaciones incomprensibles. Pero Ellen no lo relata directamente a los lectores, sino al joven Lockwood y es él, quien por medio de un convencionalismo literario, nos lo transmite. Aparentemente no había para ello ninguna necesidad, pero Emily descubrió que de esa manera la acción cobra una lejanía que le añade intensidad de modo extraordinario y que los dos planos, el del pasado y el del presente al que a menudo se vuelve intensifican esa sensación y crean un clima de suspensión dramática muy raro en la literatura de la época. La novela se inicia de modo tradicional, con el relato en primera persona de las vicisitudes del narrador en su visita a la casa de Heathcliff; tan pronto como la acción va cuajando en una forma, Emily Brontë la violenta para introducir al otro narrador que nos pondrá en contacto con el pasado. Durante buena parte del libro se tiene la sensación de que es ahora Ellen Dean quien relata los acontecimientos hasta que al llegar de pronto al capítulo xv, Lockwood vuelve a tomar la palabra y nos recuerda que es a través de él como nos enteramos del discurso de la señora Dean y, para ser más explícito, comenta que a partir de ese momento va a sintetizar lo relatado por la sirvienta. A lo largo de la narración, la señora Dean y Lockwood nos recuerdan una y otra vez su existencia, intercalando algunas reflexiones sobre los hechos descritos o comparándolos con situaciones emocionales personales. El papel de los dos narradores no es casual. Su función (ambos son los personajes más "normales" del libro) es hacer que la historia tenga un punto de apoyo en la realidad para ser creíble y poder así comentarla desde el punto de vista del sentido común y a la vez mostrar la insuficiencia de ese sentido común. Ahora bien, la historia cuenta en realidad con seis o siete narradores, sigue la técnica de "nube de testigos" que más tarde Conrad y Faulkner, entre otros, emplearían con tanta fortuna. En todos aquellos acontecimientos en que Ellen o Lockwood no pudieron estar presentes citan los comentarios o los relatos que les hicieron otros testigos presenciales o hacen aparecer el viejo diario de alguno de los protagonistas o una carta de otro. Ellen no es un mero testigo. Su relato está profundamente coloreado no sólo por los "valores convencionales", sino también por sus motivos privados: sus lealtades personales y su necesidad de protegerse y sobrevivir dentro del mundo tenebroso por el que transita. Jamás es objetiva. Lockwood, por su parte, nos deja la sensación de ser frívolo y tonto; sus comentarios son casi siempre irritantes. La idea que tanto Lockwood como Ellen Dean tienen de sí mismo es incorrecta, de ahí que al interpretar la historia la vayan

deformando y que uno quede siempre con el sentimiento, como señala con justeza Arnold Kettle, de que la última palabra no ha sido dicha. Sabemos sólo una parte de la verdad, se nos han escamoteado muchos hechos, se han deformado otros. De ahí que la oscuridad y la ambigüedad de la novela no sean casuales sino estrictamente voluntarias, resultantes de la técnica narrativa elegida. La perfecta construcción de la novela, su corte trazado según los modelos del teatro isabelino (un prólogo, cinco actos, cada uno con un ritmo creciente en intensidad, y un epílogo en que se ofrecen las soluciones), la precisión con que están trazadas las simetrías de la novela nos dan la idea de que la forma fue cuidadosamente pensada, que nada quedó a riesgo del azar. El contraste entre la exactitud de líneas y la precisión clásica de la forma con el contenido desorbitadamente romántico de la obra, constituyen por sí un excepcional logro estético.

La novela no trata de una mera historia de amor como muchos comentaristas se han obstinado en creer; de ser así sería una historia llena de incoherencias. Fue Virginia Woolf quizás el primer crítico en hacer cambiar ciertas nociones en torno a esta novela hasta entonces en boga: "En *Cumbres borrascosas*—escribió— hay amor, pero no es el amor entre hombres y mujeres. Emily se inspiraba en una concepción mucho más amplia. El impulso que la urgía a crear no nacía de sus propios sufrimientos ni de sus propias heridas. Ella contemplaba y se enfrentó a un mundo sumido en un desorden gigantesco y se sintió con los poderes para crearle una unidad en un libro." En otra parte añade: "El conflicto no es el de 'te amo' o 'te odio', sino el establecido entre 'nosotros la raza humana' y 'ustedes, los poderes eternos'."

Uno de los más brillantes estudiosos de la obra de las hermanas Brontë, Lord David Cecil, precisa la idea: "El mundo de Emily Brontë es un microcosmos; en él se nos presenta la destrucción y el establecimiento de la energía cósmica."

En terminos generales, *Cumbres borrascosas* sería la historia de una lucha entre personajes primitivos, esenciales, en contra de todo hábito de vida civilizada. Dos familias antagónicas, los intrépidos, violentos, caprichosos, fantasiosos Earnshaw que habitan en la casa llamada Cumbres Borrascosas situada en medio de un paraje inclemente y los suaves, cultivados, elegantes Linton que viven en el valle, en la casa llamada Granja de los Tordos, hermosamente decorada, rodeada por un tranquilo bosque que la protege de los vientos. Un personaje ajeno a ambas familias, pero recogido por los Earnshaw, que exalta todo lo que aquéllos tienen de más pasional, bárbaro e indómito, ejerce las funciones de elemento desencadenador. Se establece una lucha sin cuartel entre fuertes y débiles, para que en una segunda generación se produzca una síntesis con el surgimien-

to de seres capaces de alcanzar la armonía interior y de establecerla con sus semejantes. En los mismos narradores por cuyo tamiz se nos filtra la historia encontramos esa lucha de contrarios: Lockwood es ligero, social, a la moda; el relato de su pasada aventura amorosa, su idea de la soledad, indican que para él la vida entera se reduce a literatura; para la austera Ellen la vida es siempre vida. Lockwood acabará por huir de aquellas formas de existencia para las que no está preparado y volverá a su vida habitual en Londres; Ellen acabará imponiéndose al medio, y resultará victoriosa al ver que con el matrimonio de Hareton Earnshaw y Catherine Linton se produce la deseada unidad en un universo común. Pero esa interpretación resultaría simplista y tampoco lograría explicar una serie de puntos delicados

Pensar que el mundo de Emily Brontë se resuelve en una lucha entre civilización y barbarie sería rebajarlo al nivel de la novela de la selva latinoamericana. Para empezar, el mundo que describe Emily es de una crueldad aberrante. Por lo general los críticos reparan sólo en la maldad y en la violencia de Heathcliff. Es evidente que él resulta una especie de pararrayos emocional y por lo mismo es quien ejerce la crueldad más abiertamente y en sus formas más extremas. La virginal imaginación de la Brontë vibra trémulamente horrorizada ante la imagen del demonio byroniano que ha creado. Heathcliff es el macho, el prototipo de todo lo que golpea y penetra; es también el único personaje capaz de vivir esclavizado a una pasión amorosa. El macho, sí, pero también el amante: la caricia y el látigo. Ellen Dean, también virgen, ligada estrechamente a él, recoge esa imagen y se la transmite, deformada por toda la confusión emocional que abriga en torno a Heathcliff, a la mente poco viril de Lockwood. Heathcliff resulta así una exaltación grandilocuente del mal. Pero también los otros personajes son crueles. Y el mundo que habitan, el de los gentiles Linton en su elegante Granja de los Tordos y el de los ásperos Earnshaw en su casa en la montaña sacudida por los vientos, es un mundo esencialmente violento, desapacible, en el que ya sobrevivir resulta una proeza.

La misma introducción acumula una serie de detalles macabros que dan la tónica del libro: la hosca presentación del paisaje, "el paraíso perfecto de un misántropo", de los tipos, el retrato de Heathcliff, "áspero como el filo de una sierra, duro como una roca", el clima desapacible en las relaciones humanas, la violencia: Lockwood derribado por los perros, va a culminar con una de las escenas más crueles del libro, cuando en el sueño de Lockwood aparece la niña que desea entrar por la ventana y se prende de la mano del narrador:

"Encontrando inútil que me soltara, tiré de su puño hasta que estuve sobre el cristal roto, y lo froté contra él arriba y abajo hasta que la sangre corrió y



carlos pellicer

Pellicer es el más rico y vasto de los poetas de su generación. Hay poetas más perfectos; más densos y dramáticos; más afilados y hondos: ninguno tiene su amplia respiración, su deslumbrada y deslumbrante sensualidad. No importa que en su obra la reflexión, la angustia, el drama del hombre o el diálogo erótico con el mundo ocupen un sitio muy reducido; en cambio las otras potencias del espíritu, desdeñadas por el hombre moderno, lo inundan todo con su dichosa presencia. Su poesía es una vena de agua en el desierto; su alegría nos devuelve la fe en la alegría.

"Poeta del paisaje", han dicho. Pero su paisaje tiene sensibilidad y movimiento: es un estado de armonía dichoso y deslumbrado. En tanto que otros lo sufren o lo niegan, él, con un candor jubiloso, pretende ordenar al mundo. En los primeros tiempos este orden era el del juego; después fue un orden monumental, como si quisiera recordar a los toltecas y a los mayas. La alegría de la sorpresa desaparece para ceder el sitio a la unción del que contempla y ordena. Llamarlo "poeta del paisaje" es una media verdad. Su propósito es distinto al paisajista. Ciertamente, en todo paisaje la naturaleza está sometida a una perspectiva y a un orden. En Pellicer el orden no tiene las dimensiones ni el sentido del paisaje habitual: nuestro poeta crea una arquitectura y una mitología con los elementos originales del mundo.

—OCTAVIO PAZ

Carlos Pellicer nació el 4 de noviembre de 1899 en Villahermosa, Tabasco. Se educó en la ciudad de México. Al salir de la Escuela Nacional Preparatoria continuó sus estudios en Bogotá, Colombia, a donde el gobierno de Carranza lo envió como agregado universitario. Recorrió Sudamérica en la misión de José Vasconcelos al Brasil (1922) y visitó Europa y el Cercano Oriente en un viaje de estudios (1926-1929). Fue profesor de literatura e historia en escuelas secundarias, y de poesía moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua desde 1953. Ha sido colaborador de diferentes revistas de América Latina y ha publicado (además de sus libros de poesía, a la que ha dedicado casi exclusivamente su vida) ensayos, poemas y artículos en periódicos especializados, nacionales y extranjeros. Fue director del Departamento de Bellas Artes (Secretaría de Educación Pública) durante cuatro años; se especializó como museólogo, y ha montado varios museos, entre ellos: La Casa-Museo de Frida Kahlo; el Museo-Parque de La Venta en Villahermosa, Tabasco, único en el mundo; el Anahuacalli, museo de Diego Rivera, etcétera.

BIBLIOGRAFÍA

POESÍA: *Colores en el mar y otros poemas*, ilustr. por Roberto Montenegro, dedicado a Ramón López Velarde (poemas escritos entre 1915 y 1920), México, Cultura, 1921. *Piedra de sacrificios*, poema iberoamericano, prol. de José Vasconcelos, México, Edit. Nayarit, 1924. *Seis, siete poemas*, México, Aztlán Editores, 1924. *Oda de junio*, México, La Pajarita de Papel, 1924. *Hora y 20*, París, Edit. París-América, 1927. *Caminos*, París, Eds. Estrella, 1929. *5 poemas*, supl. de Barandal, México, 1931. *Esquemas para una oda tropical*, México, Sría. de Relaciones Exteriores, 1933. *Estrofas del mar marino*, México, Impr. Mundial, 1934. *Hora de junio (1929-1936)*, México, Eds. Hipocampo, 1937. *Ara virginum*, Revista de Literatura Mexicana, México, 1940. *Recinto y otras imágenes*, a la memoria de Genaro Estrada, México, Col. Tezontle, FCE, 1941. *Exágonos*, México, Nueva Voz, 1941. *Discurso por las flores*, poema, México, 1946. *Subordinaciones*, México, Edit. Jus, 1948. *Sonetos*, México, Los Presentes, 1950. *Exágonos*, México, Nueva Voz,

1954. *Práctica de vuelo*, dedicado a Alfonso Reyes, México, Col. Tezontle, FCE, 1956 (87 sonetos religiosos, amorosos y de otros temas, escritos en distintas épocas). *Material poético 1918-1961*, México, Eds. de la Universidad, UNAM, 1962 (Retrato del autor por Diego Rivera. Contiene: "Colores en el mar y otros poemas", "Piedra de sacrificios", "Recinto y otras imágenes", "Subordinaciones", "Práctica de vuelo" y "Poemas no coleccionados"). *Con palabras y fuego*, México, Col. Tezontle, FCE, 1963 (tres poemas innominados en torno a Cuauhtémoc). "Fuego nuevo en honor a José Clemente Orozco", en *Los sesenta*, Revista literaria, núm. 1, México, Ant. Libr. Robredo, 1964, pp. 33-38. *Teotihuacán, y el 13 de agosto: ruina de Tenochtitlán*, poemas. México, Eds. Ecuador 0°0'0", 1965. *2 poemas: las estrofas a José Martí y Discurso a Cananea*, La Habana, Ediciones 5° Regimiento. En colaboración con Martínez Negrete... *es un país lejano*... México, Fotoilustradores. *Líneas por el Che Guevara*, México, Cuadernos Americanos, 1968.

empapó las ropas de la cama. Aún entonces suplicaba.

—Déjame entrar —y se mantenía tenazmente agarrada casi enloqueciéndome de terror."

Los antecedentes emocionales de Lockwood son totalmente grises. Por eso la imagen del sueño es en él gratuita. En ese momento Lockwood desata los oscuros poderes que se mueven en esa casa. Ahí tenemos ya el primer elemento de ambigüedad de los muchos que colman

la novela. ¿Se trata de una alucinación? El espectro de la niña dice haber estado vagando durante veinte años en su intento de entrar; veinte años hace que murió Catherine y que Heathcliff espera su regreso espectral, cosa que Lockwood no sabe.

La imagen del sueño viene, pues, a ser un corolario a toda la violencia de la parte introductoria y un preámbulo a la que va a desencadenarse a medida que se desarrolle la historia de las rela-

ciones entre los Earnshaw y los Linton. No encontramos nunca disculpas ni justificaciones para atenuar la furia desatada. Los personajes se mueven oprimidos por la intensidad de su vida emocional. A primera vista la obra podría tratar del conflicto entre el tigre y el cordero, símbolo tan entrañable a la literatura romántica inglesa desde que Blake lo utilizó en su poesía. Pero nadie en el mundo de la Brontë es enteramente tigre y, sobre todo, nadie es cordero.

Enumerar cada uno de los actos de maldad de Heathcliff no tiene caso, resultaría monótono. Ha llegado al grado de asesinar a su propio hijo al no permitir la presencia del médico durante su enfermedad; es responsable de la muerte de Hindley, del despojo de Hareton; golpea con igual violencia a la indefensa Catherine Linton que a su vieja aliada Ellen Dean; su crueldad con Isabella no tiene límites. En repetidas ocasiones se jacta de ello: "No he de tener compasión. ¡No puedo tener piedad! Cuanto más se retuerce un gusano a mis pies más ganas siento de aplastarlo. Y lo aplasto con mayor energía cuando más veo que aumenta su dolor." Los Earnshaw son gente en que la violencia está reconcentrada. Hindley es tan cruel como Heathcliff; de joven priva a este último de sus prerrogativas en la casa y lo condena a una vida miserable; a Hareton, su propio hijo, lo amenaza cada vez que llega ebrio con arrojarlo al fuego o aplastarlo contra la pared; Hareton, según el testimonio de Isabella Linton, entretiene sus momentos de ocio en colgar a indefensos cachorros del respaldo de una silla. Y los Linton, de quienes tan orgullosa se siente Ellen Dean, no son mejores, sólo que su maldad está mejor vestida. Hay que recordar tan sólo la escena en que descubren a Cathy y a Heathcliff espiando por una ventana de la Granja de los Tordos; no tienen el menor empacho en arrojar contra ellos los perros; lo único que les preocupa después, al descubrir que la víctima de sus mastines es Cathy Earnshaw, la hermana de un vecino importante, es el poder tener dificultades con él si la niña queda coja. Al advertir la presencia de Heathcliff en esa misma ocasión los inunda el desprecio: "¿No sería un bien para el país ahorcarle inmediatamente, antes de que muestre su perversa naturaleza con actos al mismo tiempo que su cara?" El sereno Edgar Linton se despreocupa con demasiada tranquilidad del destino de su hermana Isabella y de sus sobrinos Hareton y Linton. Ellen siente un desprecio, que le es difícil ocultar, hacia los débiles. Uno de los cargos que más repite contra Linton, el hijo de Heathcliff es su mala salud, así como su predilección por Hareton depende del hecho de ser éste un mocetón fuerte y robusto. Ese sentimiento de desprecio por los débiles campea a lo largo del libro; el comentario del doctor Kenneth a Hindley cuando le informa que su mujer no se repondrá nunca del parto es el siguiente: "debía usted haberlo pensado mejor y no haber elegido una mujer tan endeble". En el universo de Emily Brontë los niños, por débiles, viven en constante peligro. El maltrato hacia ellos es permanente, como lo es su desprotección. Hareton y Catherine Linton pierden a sus madres al nacer, Linton Heathcliff queda huérfano de madre muy pequeño. El tema del sadismo está amplificado simbólicamente por el asesinato de animales indefensos a lo largo de la novela.

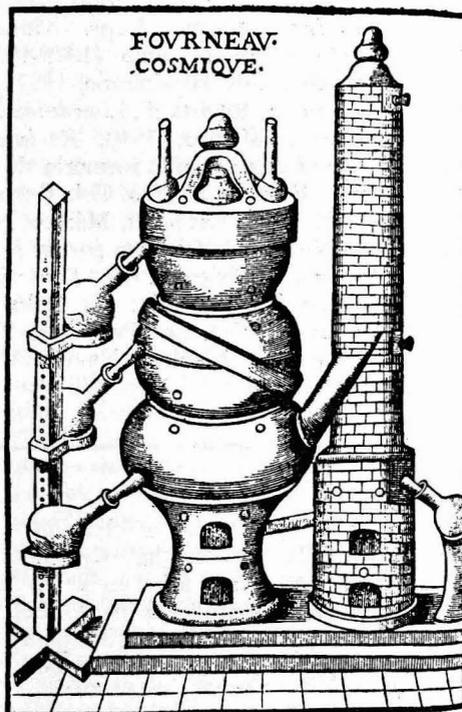
Ahora bien, con todos esos elementos

podemos ya aproximarnos al asunto que más ha preocupado a los comentaristas y sobre el que más se ha especulado. ¿De qué naturaleza es el amor que une a Heathcliff y Catherine Earnshaw? Se ha dicho que el amor de Catherine por Linton es convencional y que su pasión por Heathcliff es "necesaria". A través de ese amor ambos descubren su propia intimidad y su lugar en el mundo. La pasión que tan estrechamente los une se inicia en la infancia. Ambos más que personajes son concentraciones de energía, son una encarnación de esa parte inaprensible de la conciencia en que lo demoníaco, el elemento creador, la parte instintiva del alma, se conjugan en una fuerza terriblemente destructiva contra todo lo institucionalizado. La aparición de Heathcliff activa esas fuerzas que en cierta medida caracterizan a todos los Earnshaw. "Desde el principio trajo la desazón a la casa." De Cathy dice Ellen Dean, que a los seis años cuando su padre le preguntó por la elección de un regalo no dudó en pedir una fusta; era "una fierecilla salvaje y perversa"; "nunca era tan feliz como cuando todos la reñían a la vez". "Los dos prometieron crecer tan rudos como salvajes." Pero aquella energía se va debilitando a medida que crecen y que tratan de vivir una relación adulta. En el momento en que Catherine debe elegir entre Linton y Heathcliff no duda en decidirse por el primero y en ninguna ocasión deja de llamar "amor" a la relación que existe entre ella y su marido. Su amor por Heathcliff carece de elementos de índole erótica; hay, en cambio, una identidad espiritual, "Nelly, yo soy Heathcliff", exclama en una ocasión, y,

antes, en los momentos en que tiene que decidir su matrimonio, en un intensísimo instante de reflexión dice que él es como una parte de sí misma. "No sé de lo que estarán hechas las almas; pero la suya y la mía son iguales, y la de Linton es tan distinta como un rayo de luna de un relámpago o como el hielo del fuego." Que Catherine no ama eróticamente a Heathcliff, nos lo revela, entre otras cosas, el hecho de que una vez que ha decidido casarse con Linton comenta, "Edgar tendrá que olvidar su antipatía, o, por lo menos, tolerarlo. Lo hará cuando conozca mis verdaderos sentimientos respecto a él". A Edgar lo que más le molesta de la amistad entre su esposa y Heathcliff es la diferencia de clases. Cuando años después Heathcliff vuelve a aparecer en la región, Catherine dice a su marido: "Oh, mi amado Edgar, es él", sin el menor reparo. Más tarde se lo describe a su cuñada Isabella sin ninguna ilusión: "No es un diamante en bruto, ni una concha que guarde una perla: es un hombre orgulloso, despiadado y fiero como un lobo... Éste es su verdadero retrato y no obstante siempre contará con mi amistad."

La relación de Catherine y Heathcliff no conoce evolución, permanece siempre en la misma etapa; no pierde su carácter infantil. Cuando Catherine tiene que enfrentarse a ella con actitud adulta se desintegra totalmente, se reblandece, llega a pensar de sí misma que es un ángel; no asume ninguna posición activa, sino que permite que los acontecimientos la arrastren y la conduzcan a la muerte. Heathcliff tampoco sabe qué hacer con su amor; se convierte en un obseso. Del sentimiento de desafío al mundo que ambos sostenían en la niñez no resta sino una actitud neurótica de parte de ella y en él una desesperación incapaz de encontrar otro sentido a la existencia que no sea la destrucción. No se trata en el libro de plantear un conflicto a secas entre temperamentos fuertes y temperamentos débiles, de energía contra pasividad. Heathcliff como Catherine, los fuertes, están irremisiblemente atrapados en las redes de las relaciones humanas, que a la postre demuestran ser más "fuertes" que ellos.

Y allí comienza la historia de la segunda generación y vuelve a plantearse el mismo triángulo: Cathy, Linton, Hareton. En este segundo triángulo las relaciones se vuelven más impersonales, más simbólicas. El vago tono de incesto que permea toda la obra (de hecho nunca queda explicado satisfactoriamente por qué el viejo Earnshaw recogió a Heathcliff, lo llevó a vivir a su casa y lo prefirió, ante el disgusto de su esposa, a sus propios hijos), se hace aquí más vivo. En la segunda generación la relación se cumple en un círculo más estrechamente ligado por la sangre. Cathy es prima en primer grado tanto de Hareton como de Linton. En uno de sus momentos más apasionados con Linton exclama: "Me gustaría que fueras mi hermano."



—Anibale Baulet
La théotechnie
Ergo cosmique
París, 1653

En un párrafo bellissimo se encuentra la esencia del conflicto que anima a los antagonistas: "El insistía en que ese descanso en el absoluto silencio de la naturaleza, en medio del campo, bañado por los rayos de un sol de fuego, sin nubes, constituía para él el paraíso, la imagen de la beatitud celestial. Como mi gusto era diametralmente opuesto al suyo, quería hacerle comprender que la mayor delicia era disfrutar de todos los dones de la naturaleza que para nuestro regalo habían sido creados: la acariciadora brisa que riza nuestros cabellos; el galopar de nubes blancas en un cielo azul, huyendo sobre nuestras cabezas; el alegre gorjeo de los pájaros entremezclando sus trinos entre el follaje de la arboleda, con el páramo inmenso en lontananza rompiendo su línea monótona con macizos de frescos y sombríos sotos entre el oleaje de la alta hierba mecida por el viento; y las aguas corriendo entre rocas, cayendo en cascadas espumantes, y el mundo, en fin, cerrando este panorama feliz, rico de luz y de alegría. Él quería que todo reposase en un éxtasis de paz, y yo, por el contrario, que todo brillase y danzase como un ensueño de hadas."

Nuevamente en esos párrafos se encierra el conflicto central, la lucha entre un mundo estático, estratificado, pasivo y otro en movimiento, de integración a la naturaleza en sus aspectos más dinámicos, ilimitado. El primero produce seres cada vez más envilecidos como el joven Linton Heathcliff, el segundo puede producir fenómenos como Catherine Earnshaw y Heathcliff.

Pero hay otro elemento, el cultural, que redime y da sentido a ese mundo en movimiento, lo decanta, crea seres aptos para la felicidad. El amor de la segunda Catherine y Hareton está íntimamente ligado a una relación de aprendizaje y enseñanza. Ahí es donde el tumulto romántico que alimenta la obra encuentra un puente con su época. El elemento civilizador es muy fuerte en el mundo de las Brontë. Ellen Dean proclama con orgullo no ser una simple sirvienta pues ha leído todos los libros de la biblioteca. Un mozo se arriesga a ser despedido de casa de los Linton por prepararle el caballo a Cathy para sus visitas clandestinas a Cumbres Borrascosas, porque en recompensa ésta le ha ofrecido libros y estampas. El mayor castigo que se le inflige a Heathcliff es separarlo del maestro y convertirlo en un salvaje. La máxima venganza de éste consiste en mantener a Hareton, el hijo de su antiguo victimario, en la ignorancia; la victoria de Cathy consiste en despertar en él la sed de saber, el amor primario por las letras. Cuando al final los encontramos en vísperas de su matrimonio, entreverando besos con el uso del silabario sabemos que para Emily Brontë la Era de la Violencia ha sido finalmente derrotada.

libros

la otra sociedad

Por Iván Restrepo Fernández

El especialista en asuntos israelíes, Gabriel Miller anotaba recientemente que el kibuz en Israel constituiría en sí mismo, por su estructura social y la conducta que tienen sus miembros, una forma específica de organización social. Esto no implica, sin embargo, que el kibuz sea la única forma de vida colectiva existente en nuestros días. Lo que la caracteriza en su especificidad es la voluntaria decisión de sus miembros de unirse en una comunidad, el que las posibilidades de ingreso no están limitadas a un reducido grupo de elegidos y el ser una forma de vida social que se encuentra en permanente desarrollo.

Las primeras comunas aparecieron en Palestina a comienzos de este siglo. A sus fundadores les interesaban no tanto los experimentos sociales como su propia supervivencia, aunque también los movieron —desde luego— ideales sociales. Pero el principal objetivo de los fundadores fue encontrar una forma de colonización a la vez práctica y eficaz para los judíos. Después del fracaso de las anteriores colonizaciones, indivi-

dualistas y en régimen de propiedad privada, los iniciadores se orientaron hacia la vida colectiva, creyendo que la colectividad organizada sobre la ayuda mutua triunfaría donde había fracasado la empresa individual. Los fundadores de los primeros kibuzem eran, sin duda alguna, figuras fuertemente influidas por las ideas éticas y sociales de los grandes profetas del judaísmo y por el creciente movimiento socialista de comienzos de este siglo. Entre 1906 y 1909 los primeros grupos establecidos —formados principalmente por jóvenes e inexpertos emigrantes procedentes de Europa oriental— emprendieron el intento de explotar dos grandes fincas del Fondo Nacional Judío, y en 1909 en Daganía, en la parte baja del nivel del Jordán, fue fundado el primer kibuz.

En 1931 solamente había 24 establecimientos comunales permanentes que contenían 4,400 personas, es decir, no más del 2.5% de la población judía de Palestina. La situación económica de los kibuzem no era satisfactoria de ningún modo, y su estabilidad era poca. Mien-

carlos fuentes: la palabra enemiga

Una vieja tradición positivista, rampante en América Latina (donde incluso una bandera nacional, la brasileña, ostenta el lema comtiano: "Orden y Progreso") y a menudo disfrazada de su contrario, la gratitud idealista, concede a la palabra una función amable colindante con la bufonería: el escritor puede divertir, incluso advertir (los Condes de Arana, entre nosotros, son inofensivamente celebrados) pero no puede, llanamente y sin prefijos, verter. Pero sólo la palabra vertida puede descolorar eso que pasa por "realidad" para mostrarnos lo real: lo que la "realidad" consagrada oculta: la totalidad escondida o mutilada por la lógica convencional (por no decir: de conveniencia). La palabra vertida es la palabra enemiga: la palabra que no divierte ni advierte sino que quizás, convierte. Es ésta la palabra que en el mundo actual sería imposible o que, si intenta hacerse posible, es reprimida. En los últimos tiempos un impresionante número de escritores y artistas han sufrido ataques violentos, censura o cárcel: Jean Genet, Mikis Theodorakis, Régis Debray, Benjamin Spock, Susan Sontag, Norman Mailer, Leroi Jones, Aleksandr Solyenitzin, Ladislav Mnacko, Fernando Arrabal, José Revueltas, Alberto Ginastera, Harold Pinter, Sinyavsky y Daniel, Allen Ginsberg, Adam Schaff, Kollakowsky, Marco Bellochio, Jacques Rivette, Pier Paolo Pasolini, Julio Le Parc, Heberto Padilla, entre otros muchos y para no mencionar, además de los individuos, las obras que han sido quemadas o decomisadas en las aduanas de varias capitales latinoamericanas (las obras de C. Wright Mills arrojadas al mar en Lima, una remesa de *El rojo y el negro* de Stendhal secuestrada en Buenos Aires como sospechosa, en virtud del color de su título...)"

La nueva novela hispanoamericana. Cuadernos de Joaquín Mortiz.

tras se fundaban comunas nuevas, las antiguas se desintegraban. Pero durante aquellos años difíciles la organización logró crear un tipo estructural distinto. En 1921 todo los kibuzem juntos tenían un déficit de 47 mil libras esterlinas. Tres años más tarde había ascendido a 122 mil libras. Como el monto de capital invertido en ellos era sólo de 528 mil libras, es evidente que no sólo no habían rendido ganancias sino que habían perdido aproximadamente 20% del capital invertido. La deflación fue una de las causas de las dificultades económicas y empeoró aún más las cosas el hecho de que sus nuevos individuos eran inmigrantes recientes, desacostumbrados al trabajo manual y sin ninguna experiencia ni preparación agrícola. Se iniciaron experimentos costosos sin los conocimientos necesarios, lo cual llevó a un despilfarro de capital y de dinero.

Pero no bastan todos esos factores económicos para explicar la crisis que sufrieron los kibuzem en el decenio de 1920. Su estructura, que se había desarrollado antes de la primera Guerra Mundial, no se adaptaba a la etapa nueva de mayor inmigración y de crecimiento más rápido de las ciudades, lo que trajo un aumento de empresas privadas y del comercio. Los pequeños grupos de 10 o 15 personas no tenían medios para diversificar sus cultivos ni para instalar talleres y empresas industriales. No les corría prisa implantar la mecanización y la producción era baja. Y, además, no podían absorber a los inmigrantes en gran escala. Se trazó entonces el plan de los kibuzem grandes, que podían albergar a más de 80 personas dedicadas a la agricultura y a la industria pequeña, que crearían las instituciones necesarias para la educación comunal.

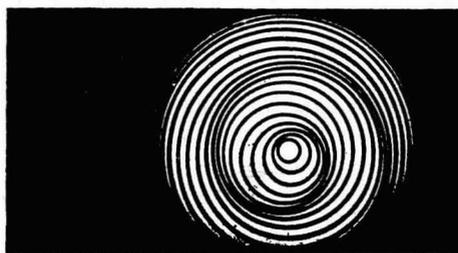
Pasada la crisis, las colinas colectivas dieron un gran salto adelante: en diez años la población de los kibuzem dobló su proporción dentro de la población judía y subió a 7.5%; en 1936 había 47 kibuzem. En 1948, cuando se creó el Estado de Israel, eran ya 115 y albergaban una población de 48 mil personas. En la actualidad existen unos 230 pero la población que vive en ellos, si bien llega a 90 mil almas, cubre apenas aproximadamente el 3.5% de la población total de Israel, debido a que la inmigración en masa que principalmente llegó al nuevo Estado en los años 1949-1952 en una proporción muy baja había sido preparada para la agricultura y menos aún para la agricultura colectiva.

En estos últimos 20 años los kibuzem cambiaron considerablemente, tanto en su estructura económica como en organización social. Se aplicaron intensivamente la mecanización y las técnicas modernas. La producción aumentó vertiginosamente; la industria y los talleres se multiplicaron. La producción en los kibuzem aumentó más rápidamente que en el país en general. Logró alcanzar un nivel cultural y económico que en muchos aspectos es más alto que el dis-

frutado en las zonas urbanas de Israel.

El kibuz es una sociedad voluntaria basada en la propiedad, la producción y el trabajo comunales, y en providencias para el consumo y la vida comunales. En otras palabras, la comunidad es responsable de la satisfacción de las necesidades del individuo. El principio socioeconómico que lo sostiene se resume en el postulado "De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades", de acuerdo con los medios de la comunidad. El carácter único del kibuz se refleja, ante todo, en su completa, y en realidad extremada estructura colectivista. No se permite ninguna propiedad privada ni ninguna actividad económica privada. Además, este colectivismo abarca las esferas culturales, sociales y educativas.

En realidad, un individuo del kibuz no posee nada, aun cuando su comunidad sea próspera y rica. Es cierto que dirige su actividad económica y goza de los frutos de la propiedad comunal mientras es miembro del kibuz, pero esta afiliación no le da ningún derecho privado ni individual en relación con la propiedad misma. El fondo de esta relación puede comprenderse mejor cuando se recuerda el desarrollo del kibuz. En mar-



cado contraste con el ejido de México y el koljós de la Unión Soviética, el kibuz no fue fundado por labradores unidos a la tierra tras una vieja tradición y fuertemente conscientes de sus derechos de propiedad individual. Sus fundadores fueron personas sin ninguna propiedad que se consideraban a sí mismas trabajadores. La colonia era para ellas un lugar para trabajar y crear, no un medio para acumular riqueza. La ausencia de derechos de admisión simboliza de manera muy notable la inexistencia de toda relación individual con la propiedad comunal. Además, fueron establecidos sobre tierra perteneciente al Fondo Nacional Judío y los que cultivan la tierra no tienen derecho a traspasarla a ninguna otra persona o institución, a menos que apruebe el traspaso el Fondo.

La base voluntaria del kibuz es evidente, ante todo, en la admisión de nuevos individuos. Éstos ingresan voluntariamente; el kibuz, por otra parte, decide admitirlo o no por el voto libre de su sociedad. Característico resulta también que dentro del kibuz no se practique ninguna coacción interna, y no se imponga ningún castigo por el quebrantamiento de las costumbres o de las reglas. Sólo cuando las relaciones entre un individuo y la sociedad llegan a una si-

tuación insostenible, la opinión pública obliga a la persona en cuestión a dejar el kibuz.

A juicio del autor, el kibuz resiste la influencia ideológica y política del ambiente capitalista. Ningún otro organismo social israelí muestra un interés tan fuerte en problemas ideológicos ni un estudio tan intenso de las ideas políticas como las colectividades agrícolas. Su influencia sobre el pensamiento ideológico y político del Estado es mucho mayor de lo que podría esperarse por su peso demográfico. Baste citar que de los 120 miembros que componen el parlamento israelí no menos de 19, o sea el 16% de dicha asamblea, pertenecen a los kibuzem, que sin embargo sólo contienen un 4% de la población del país.

Un problema que aborda el kibuz con resultados muy dignos de tenerse en cuenta es el del divorcio entre la ciudad y el campo, que tanto en lo económico como en lo cultural se va haciendo cada vez mayor. El kibuz ha probado que es posible colocar al campo sobre una amplia base económica, intento en el que los países socialistas han avanzado muy lentamente. Se han acoplado la agricultura y la industria, lo cual aumenta el ingreso y crea fuentes de ocupación para la época muerta en las labores agrícolas. Además, ha probado que es posible conquistar, en el caso de una población rural, un alto nivel cultural, nivel que puede compararse sin ninguna desventaja con el de las ciudades. El prejuicio de que el campo está por naturaleza condenado al atraso fue vencido por la experiencia. Inclusive, en el kibuz la educación y el estudio, lo mismo que la vida cultural, son permitidos en general en medida mucho mayor que entre la generalidad de la población de las ciudades.

Se ha intentado, aunque sin solucionar el problema todavía, acabar con la contradicción entre trabajo corporal y trabajo espiritual. Miembros del kibuz que desempeñan altas funciones administrativas retornan cada dos años al trabajo físico; y se puede encontrar a artistas y escritores laborando en los campos o trabajando en establos.

En resumen, parece ser que mientras la Unión Soviética y los otros Estados socialistas han sentado bases definitivas para la organización socialista, sin embargo todas esas conquistas fundamentales se refieren a la generalidad de los casos a lo que es el campo de la macrosociología de la futura sociedad. En el terreno de la microsociología sus éxitos son menores, sin que se quiera decir que las aportaciones microsociológicas brindadas por el kibuz puedan considerarse como absolutamente satisfactorias. Pero sí deben tomarse en cuenta como una invaluable contribución a la solución de los problemas de una futura sociedad socialista.

H. Darín-Drabkin: *La otra sociedad*, traducción al español de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económica, México, 1968, 412 pp.

guía de los últimos libros

SOCIOLOGÍA Y POLÍTICA

De hombres sociales y movimientos políticos
C. Wright Mills

Compilada por Irving L. Horowitz
Traducción de Florentino M. Torner
Siglo XXI Editores, 1969
321 pp.

● Veintinueve trabajos, conferencias, notas sobre algunos de los temas en que más se interesaba Mills.

Debray y la revolución latinoamericana

Huberman, Sweezy y otros
Editorial Nuestro Tiempo, 1969
(Latinoamérica hoy)
120 pp.

● Exposición de las alternativas de cambio para América Latina.

Curvas sociográficas

Oscar Uribe Villegas
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1969
240 pp.

● Explicación de las principales representaciones gráficas y estadísticas de los fenómenos sociales.

Marx y los sindicatos

A. Losovski
Editorial Grijalbo, 1969
(Colección 70)
180 pp.

● Presentación sistemática de las ideas de Marx sobre el sindicalismo, en todas sus obras.

Un ensayo sobre la liberación

Herbert Marcuse
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Cuadernos)
94 pp.

● Las nuevas fuerzas de impugnación a la sociedad capitalista actual; las posibilidades de transformarla en una comunidad libre.

La dialéctica de la liberación

David Cooper y otros
216 pp.

● Ponencias presentadas en el Congreso de la Dialéctica de la liberación. Cómo se autodestruye el hombre y cómo puede lograr o está logrando la liberación.

Viaje a Hanoi

Susan Sontag
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Cuadernos)
91 pp.

● Susan Sontag narra críticamente su estancia en Hanoi, sus observaciones se refieren principalmente a las actitudes de los vietnamitas ante la guerra y ante los visitantes extranjeros.

NOVELA Y CUENTO

Trágame tierra

Lizandro Chávez Alfaro
Editorial Diógenes, 1969
(Escritores de Lengua Española)
282 pp.

● Novela. El autor, nacido en Nicaragua, obtuvo el premio de cuento 1963 de la Casa de las Américas. La obra trata de la ruptura entre dos generaciones de nicaragüenses cuyas concepciones políticas y morales son diferentes y hasta contrarias.

El mundo alucinante

Reynaldo Arenas
Editorial Diógenes, 1969

(Escritores de Lengua Española)

222 pp.

● Biografía novelada de Fray Servando Teresa de Mier narrada en primera y tercera personas. Imagen moderna de un joven cubano sobre un personaje de la historia mexicana.

Tras la ventana un árbol

Esther Seligson
Editorial Bogavante, 1969
(Colección escritores latinoamericanos)
93 pp.

● Diez cuentos, en los que se relatan hechos de la vida cotidiana pero transformados por una atmósfera irreal.

PROBLEMAS DE MÉXICO

México antiguo en el siglo xx

Luis Suárez
Editorial Grijalbo, 1969
(Colección nuestras cosas)
272 pp., fotografías

● Los grupos indígenas mexicanos que sobreviven con estructuras de hace varios siglos.

De la Ciudadela a Tlatelolco

Edmundo Jordán A.
Fondo de Cultura Popular, 1969
402 pp.

● Relación de hechos y transcripción de documentos del Movimiento estudiantil en México durante 1968.

México: desarrollo con pobreza

Enrique Padilla Aragón
Siglo XXI Editores, 1969
(Colección mínima/24)
179 pp., cuadros, gráficas

● Análisis del desarrollo económico de México en los últimos 30 años. El autor considera que es necesario transformar la política económica hacia una ampliación al mercado interno.

México, el dilema del desarrollo: Democracia o autoritarismo.

Jorge Cortés Obregón y otros
Academia Mexicana de Ciencias Humanas, 1969
31 pp.

● Discusión sobre los problemas políticos del país y las posibles soluciones a corto plazo.

Características de la cultura nacional

Leopoldo Zea y otros
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1969
89 pp.

● Resultado del seminario sobre cultura nacional realizado en 1968. Cultura popular, cultura colonial en la literatura mexicana, culturas indígenas.

El inmigrante mexicano

Manuel Gamio
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1969
269 pp.

● Notas preliminares de Gilberto Loyo sobre la inmigración de México a los Estados Unidos de 1900 a 1967. A través de entrevistas con mexicanos inmigrantes, se exponen los diferentes aspectos de este fenómeno.

El uso del suelo en la región Huejotzingo, San Martín Texmelucan, Puebla.

Consuelo Soto Mora y Luis Fuentes Aguilar
Instituto de Geografía, UNAM, 1969
79 pp., mapas, fotografías

● Tenencia y uso de la tierra en una región de Puebla. Recomendaciones para un mejor aprovechamiento futuro.

Elementos del tarasco antiguo

Mauricio Swadesh
Universidad Nacional Autónoma de México, 1969
190 pp.

● Estudio sobre el idioma tarasco, con un diccionario analítico tarasco-español.

LETRAS

La nueva novela hispanoamericana

Carlos Fuentes
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Cuadernos)
98 pp.

● Agudas reflexiones ante la novela hispanoamericana. "Si somos capaces de crear nuestro propio modelo de progreso —dice Fuentes—, entonces nuestra lengua es el único vehículo capaz de dar forma, de proponer metas, de establecer prioridades, de elaborar críticas para un estilo de vida determinado: de decir todo lo que no pueda decirse de otra manera."

Epistolario y archivo

Mariano Azuela
Universidad Nacional Autónoma de México, 1969

(Nueva Biblioteca Mexicana / 11)
● Correspondencia con Alfonso Reyes, Waldo Frank; críticas de su obra.

Cármenes

Catulo
Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño
Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1969
89 pp.

● Texto bilingüe; en la introducción Bonifaz Nuño habla de la obra y la época de Catulo.

Ojos de caballo

Claude Mabile
Calli-Nova, 1969
● Treinta collages con textos de Octavio Paz.

FILOSOFÍA

Los conceptos elementales del materialismo histórico

Marta Hornecker
Siglo XXI Editores, 1969
254 pp.

● Exposición sistemática de la teoría marxista de la historia. Con bibliografía al final de cada capítulo y una selección de textos clásicos sobre algunos problemas particulares.

El simbolismo, su significado y efecto

Alfred North Whitehead
Traducción de César Nicolás Molina Flores
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1969
69 pp.
● Los distintos aspectos y manifestaciones del simbolismo en la historia.

Ética

Adolfo Sánchez Vázquez
Editorial Grijalbo, 1969
240 pp.
● Problemas fundamentales de la ética; libro destinado a la docencia.

POESÍA

Campo nudista

Gabriel Zaid
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Las dos orillas)
55 pp.

● Cuarenta y cinco poemas recientes agrupados como *Campo nudista* y *Práctica mortal*.

Ladera este

Octavio Paz
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Las dos orillas)
182 pp.

● Poemas escritos de 1962 a 1968. Se incluye *Blanco*, anteriormente publicado en una edición limitada.

Pueblo rechazado

Vicente Leñero
Editorial Joaquín Mortiz, 1969
(Cuadernos)
91 pp.

• Obra de teatro en dos actos, en ella se analiza el conflicto religioso que tuvo lugar entre el padre Gregorio Lemercier y el Vaticano.

Discurso de la danza

Alberto Dallal
Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1969
(Cuadernos de la Juventud / 21)
45 pp.

• Dos textos: sobre la danza como medio de comunicación y sobre la preparación humanística y científica.

HISTORIA / GEOGRAFÍA

Viaje a Toluca en 1834

Carlos María de Bustamante
Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1969

78 pp. Fotografías

• Versión paleográfica, introducción y anexos documentales por Ernesto Lemoine. Documento inédito de Bustamante que complementa su diario.

Geografía económica y política

Jorge L. Tamayo
3a. edición
Universidad Nacional Autónoma de México, 1969

(Manuales universitarios)
530 pp., mapas, cuadros

• Libro de texto, en él se presentan los principales problemas de la geografía económica y política. Esta tercera edición está revisada y actualizada.

ARQUITECTURA

Resistencia de materiales

Eugenio Peschard
2a. edición
Escuela Nacional de Arquitectura, UNAM, 1969

35 pp., ilustraciones

• Destinado a la enseñanza, el libro es una introducción a la materia. La segunda edición ha sido corregida.

ALGUNAS REVISTAS

Deslinde

Facultad de Filosofía y Letras
Publicación cuatrimestral
Año 1 / Números 2 y 3 / Septiembre-Diciembre 1968, Enero-Abril 1969

• Colaboraciones de Leopoldo Zea, Wonfilio Trejo, Tomás Segovia, José Agustín, Justino Fernández, Margo Glantz.

Demografía y Economía

El Colegio de México
Vol. III, Núm. 1, 1969

• Artículos de Leopoldo Solís, Eliseo Mendoza Barrueto, Jesús Silva Herzog F., Nathaniel H. Jeff, Víctor L. Urquidí. Reseñas bibliográficas.

El corno emplumado

Publicación trimestral
Número 31, julio de 1969

• Poemas de Bill Hutton, Jorge Enrique Adoum, Donald Phelps, Joaquín Sánchez Macgregor. Antología de poesía guatemalteca.

diálogo

daniel sueiro:
la novela española de hoy

Por Margarita García Flores

A Daniel Sueiro le preocupan profundamente los problemas éticos. En todas sus obras se advierte una preocupación central: lo que sucede en España. Sueiro nació en una pequeña aldea gallega, a finales de 1931; hijo número once de un maestro. Él ha dicho que de su vida en el ámbito rural le quedaron la calma, la desconfianza, el conocimiento de los nombres de árboles y bichos y el de la lengua gallega.

Lo primero que uno nota al ver a Sueiro es, en efecto, su calma: habla reposadamente y en voz baja. Da la impresión de ser muy modesto. La noche que lo entrevisté, gracias al poeta Luis Rius, Sueiro me dice que está muy feliz porque aquí lo tomaron en serio, "como si fuera un escritor".

Sueiro se dio a conocer con su libro de cuentos *La rebusca y otras desgracias*. (La rebusca es la acción de pepear lo que queda en los campos, después de levantar la cosecha de trigo.) En 1960, ganó el Premio Nacional de Literatura, en España, por los relatos reunidos en *Los conspiradores*. Ese mismo año apareció su primera novela, *La criba*, donde critica el periodismo corrupto.

En 1965, la editorial Era publicó la novela *Éstos son tus hermanos*, cuya trama gira en torno a un antiguo combatiente que regresa a su país tras de veinte años de exilio. Otras novelas suyas son: *La noche más caliente* y *Solo de moto*. En el libro titulado *Toda la semana* reúne varios cuentos.

Recientemente, apareció un extenso ensayo de Sueiro, más de mil páginas, sobre el arte de matar en distintos países y tiempos históricos. Éste es su libro predilecto. Actualmente prepara una obra acerca de un episodio de la guerra civil. Durante su estancia en México Sueiro conversó con muchos refugiados españoles y obtuvo datos que utilizará en esa novela. En este suplemento se dio noticia de que Sueiro obtuvo el premio Alfaguara con su novela *Corte de corteza* que, acaso, peque de ingenua en el planteamiento del problema científico, humano que originan los trasplantes, en esta ocasión el del cerebro.

Sueiro asistió esta tarde a una función privada de *Viridiana*, película que lo conmovió hondamente, según comentó que hace a Luis Rius.

—¿A qué atribuye usted que los novelistas españoles de hoy estén siendo olvidados, como dice en un ensayo sobre la literatura española?

—La primera razón puede ser que los escritores del 60, nosotros, apenas estamos intentando expresarnos exclusivamente en el terreno de la narrativa, o sea de la novela, no mediante ensayos sociológicos, reportajes o crónicas. Estamos utilizando la novela para cumplir una especie de programa moral y también político que consideramos necesario llevar a cabo dentro de España. Estábamos haciéndolo por medio de la novela realista, utilizando el realismo social. ¿Cuál era nuestra posibilidad de llegar a decir las cosas que queríamos comunicar y hacer saber a la gente, en un país donde la censura es sumamente grande y la vida cultural no está inmersa en la sociedad ni en el pueblo?

Las tiradas de las novelas son muy cortas y van a manos de una burguesía que ya sabe más o menos lo que nosotros queremos decir, a veces la asustamos, la epatamos; pero no nos comunicamos con el pueblo español; nuestras obras no tienen ningún eco.

Creo que todas estas razones conducen a que los escritores a los cuales me estoy refiriendo hayan suplantado un poco su quehacer; si es que últimamente están trabajando, ya que impiden crear: el cansancio, la censura, la lucha contra, por la vida. No se puede vivir de escribir y son nulas las conexiones del escritor con otros medios de supervivencia.

—¿En su caso también?

—Sí, yo he trabajado en una oficina de publicidad durante muchos años. Ahora pienso que hay muchos estímulos para nosotros: el desafío que supone la novelística latinoamericana; por otro lado, nuestra madurez: en los años 60 publicamos nuestras primeras novelas y éramos muy jóvenes. Además, la expectativa de algún cambio indudable en el país creo que puede hacernos pensar que la novela española no ha muerto, ni mucho menos: empezamos ahora.

—¿Quiere usted decir que están viendo la manera de cambiar la forma y el tratamiento que, en general, han dado a la novela?

—Sí, en cierto modo sí. Cuando me refería a lo que se ha entendido como realismo social, lo hacía a una forma de escribir novela tratando de ajustar la realidad a unas fórmulas técnicas, a la economía de medios expresivos, a una gran austeridad en el lenguaje; también se trataba de adaptar la realidad a unas ideas morales o políticas preconcebidas.

—¿El novelista es sólo un testigo?

—El realismo social en literatura está muy ligado a la condición testificadora de algo que está pasando y que debemos denunciar. Pero un novelista no es sólo un testigo sino también un acusador, un crítico, un denunciador.

—¿Por qué razón las novelas y los cuentos han ocupado el lugar de los periódicos para enjuiciar la realidad española?

—Por dos razones fundamentales; la primera: la censura española ha sido y sigue siendo muy rigurosa con los periódicos y medios de expresión diaria, mucho más que con los libros. En los periódicos y las revistas no ha estado reflejada la vida española de los últimos 30 años. La segunda: en general, el periodista no es un profesional que se tome por su cuenta el trabajo de purificar ideas o de revelar hechos que hay que aclarar. Entonces, el escritor que no tiene voto en los periódicos —trabajé en un periódico y me echaron— precisa describir lo más inmediato y directo, lo que ocurre a su alrededor y lo convierte en tema de sus libros. Y esto que es muy moral y muy digno, y que en determinados momentos uno debe hacer, perjudica mucho a la literatura. Hay que picar más alto.

—Usted repite mucho la palabra moral, ¿tiene usted muchas preocupaciones éticas?

—Sí, mas no precisamente la moral religiosa, sino un principio personal que a veces coincide con una tendencia colectiva de la moral. A veces es inmoral, bueno, siempre es inmoral no estar con los oprimidos y los maltratados. Moralmente. España no debe, no puede ignorar la miseria; no puede ignorar la realidad que subsiste en determinadas partes del país.

—¿Cuáles temas abordan con más frecuencia los escritores españoles de hoy?

—Los temas que me preocupan y me siguen preocupando son, es España, es nuestro país. No sé si todos los escritores lo sienten así. Algunos no, son gitanos, nacionalistas, pero no se interesan realmente por las cosas españolas.

—¿Usted ha hecho un examen de conciencia, le gustaría cambiar lo que ocurre en España?

—Creo que voy a cambiar muy poco la realidad del país; pero juntándome con lo que hacen otros escritores y sumando a esto lo que hacen otras personas, tal vez si se pueda conseguir cambiar lo que sucede.

De todas maneras, escribo mucho más para participar en esta lucha aportando grandes o pequeñas fuerzas, que para quedar como autor en las antologías o los libros de literatura. Escribo para ser leído por mis compatriotas en el momento en que escribo; para hacerlos conscientes de cosas que pasan en ese momento; para crearles algo de conciencia, para despertarlos. No escribo para la eternidad, pero tampoco para cambiar al mundo ni rehacer mi país.

—¿Por qué los escritores españoles tra-

tan una y otra vez el tema de la guerra civil? ¿Por qué vuelven tanto hacia el pasado? ¿Para no enjuiciar el presente?

—En cierta medida, la guerra civil sigue siendo presente, no es que enjuiciándola se pretenda hacer a un lado lo presente. Porque, con todo, es más difícil para la España vencedora aceptar análisis objetivos de la guerra que aceptarlos de las condiciones actuales. Es más bien un problema sanguíneo; algo que está metido entre nosotros. Muchos apenas empezamos a conocer lo que realmente sucedió y queremos revelarlo, para que se acaben las sombras. Fue un trauma para vencedores y vencidos.

—¿Qué piensa de la obra de los trasterados?

—Conozco poco. Se publica poco en España de los autores que viven en el exilio. He leído a Max Aub y Andújar. No tengo mucho tiempo para dedicarme a leer.

—Me parece que en algunas de sus obras, especialmente en *Éstos son tus hermanos se plantea, entre otros, el problema de la libertad, para usted ¿qué es la libertad?*

—La libertad suele entenderse en mi país como la facilidad cotidiana de salir a la calle sin que nadie le atraque o le moleste, y que pueda volver a su casa entero. Eso está muy bien. Pero yo entiendo la libertad como algo mucho más, algo interior. Para mí, la libertad es, sobre todo, sentirse, saberse libre.

—¿Usted se siente libre en España?

—No. Para empezar, no puedo expresar públicamente todo lo que yo pienso. La libertad es también el derecho a estar en desacuerdo; aceptar unas cosas y rechazar otras. Yo no soy libre.

—¿Corte de corteza se titula así sólo por la operación de trasplante de cerebro que le hacen al protagonista principal?

—No, no sólo por eso. Podría decir que es también un corte de la corteza social del mundo, de cierto mundo, para ver lo que hay dentro, lo que vendrá. El trasplante de cerebro me parece posible y hacia lo que incluso pronto llegaremos. Pero, insisto, quería decir cosas de ahora, de los españoles de hoy, hablar de lo que nos afecta, fuera de las fantasías de trasplantes.

—¿Le tiene miedo al progreso?

(Sueiro sonríe tímidamente y dice:)

Un amigo mío que leyó *Corte de corteza* me dijo que era una novela reaccionaria, pues la visión del mundo de ella es muy pesimista. Sinceramente creo que no vamos hacia el Paraíso. Muy trabajosamente, las libertades se van asentando; la historia avanza muy lentamente. Sí, soy muy pesimista acerca de nuestro futuro.

Cuando escribí el libro sobre *El arte de matar*, descubrí cosas tremendas, ignoradas sobre todo en España donde existe una pena de muerte por un método bastante duro. Ojalá que todos conociéramos la maldad que hay en el hombre, para intentar suavizarla.

aclaración*

Mucha es la deuda que tengo con Ernesto Mejía Sánchez. Ernesto alegró con su amistad y talento los últimos años de vida de mi marido, Roberto Fernández Balbuena. Fue su mejor amigo.

Actualmente, yo también me encuentro deudora por el interés fraterno que en mis problemas pone, mas, lo mismo que en el círculo del campo visual existe un punto ciego, pedacito vacío de luz, así, en la clara inteligencia de Ernesto, su instante exento de ella, fue aquel en el que se le ocurrió atribuirme a mí, Elvira, la paternidad de una frase de ambiguo sentido sobre el Padre Lemerrier, señor al que no conozco.

Niego de una manera categórica ser la autora de dichas palabras.

Mi actitud es solamente defensiva; duéleme mucho el que tenga que ser dirigida a un amigo, tan bueno y tan probado, el que probablemente, arrastrado por inercia verbal no alcanzó a medir el valor de lo que escribía.

* A propósito de "Historia Natural / II" de Ernesto Mejía Sánchez [*Revista de la Universidad de México*], mayo de 1969.

México, 3 de agosto de 1969.

cine

memorias del subdesarrollo

Por Marta Acevedo

Y no comparto la indignación de tantos escritores que se sienten traicionados por el torpe director de cine. No niego la traición: me complace. Si no hubiera traicionado mi libro no sería un creador.

—Edmundo Desnoes

A principios del año 1959 la Dirección de Cultura del Ejército Rebelde cubano encomienda a Tomás Gutiérrez Alea la realización de un documental: *Esta tierra nuestra*, protagonizado por una familia campesina. A fines del mismo año y fundado ya el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográfica (ICAIC), filma el primer largometraje *Historias de la Revolución*, integrado por tres cuentos. En 61 realiza *Las doce sillas* basado en la novela de Ilf y Petrov y en 1968 comienza la filmación de *Memorias del subdesarrollo* que definitivamente representa un paso adelante en el cine cubano. Cine moderno que ha sido asimilado con vida propia y no mediante un zurcido de estilos y secuencias. Y claro, se pueden buscar antecedentes, influencias, pero el director ha sabido absorberlas y ha realizado una obra de creación auténtica.

Para la revista *Cine Cubano*, Edmundo Desnoes, autor de la novela sobre la que se basa el guión, entrega estas líneas: "Casi podría decir que Gutiérrez Alea ha comprendido mejor que yo el conflicto esencial de la novela: la lucha entre lo mejor del estilo de vida burgués y una revolución auténtica. El enfrentamiento entre la ironía del diletante y el compromiso vital de la revolución."

En efecto, Sergio, un rentista con aspiraciones de escritor, enjuicia y atestigua cierto estado de cosas en la Cuba de 1960 a 1962. Pero su ironía, su lucidez son un mecanismo de defensa que le impiden comprometerse con la realidad. Todo le llega muy tarde o antes de tiempo: el personaje no asume responsabilidad alguna cuando su país entra a la historia: rechaza el subdesarrollo y no encuentra los medios para superarlo. Lo asedia el pasado y en las nuevas estructuras no encuentra lugar: critica, recuerda, se asfixia.

La película, en constantes saltos y retrocesos, nos muestra el presente de Sergio y escenas que pertenecen a su pasado: la partida de los padres y esposa a Florida; su regreso a casa y el infructuoso tiempo frente a la máquina de escribir; sus fantasías sexuales y el *affaire* con una adolescente cubana que terminará en las cortes; su vida de intelectual en museos, librerías y conferencias. Y antes: el niño rico que juega en inmen-

tos jardines; el adolescente de los burdeles y bailes en sociedad; la relación amorosa con la muchacha alemana y su vida matrimonial con una burguesa que lo detesta.

Gutiérrez Alea hace cine la novela. Narra en imágenes estados de ánimo, rasgos de personalidad, crítica social. Así, los gestos y miradas en el aeropuerto; el regreso a casa y la nostalgia física por la esposa; los recuerdos de niñez y juventud; el establecer mediante una escena repetitiva el oficio de actriz, son escenas que se integran completamente al filme además de remitirnos a la época en que están sucediendo los hechos.

La novela, preocupada por las relaciones más o menos subjetivas del personaje con el nuevo estado de cosas, es trasladada por el director a un escenario vivo. Con la cámara, escondida, somos testigos de las calles de La Habana con sus transeúntes y aparadores vacíos, de la conferencia de intelectuales. ¿Puede haber algo más monótono que una mesa redonda filmada? Pero aquí no sólo se aprovecha la discusión de los participantes y el comentario final explosivo, sino que con la imagen logra darnos el disloque total de la argumentación. Se ha estado hablando del problema del subdesarrollo, del lenguaje y la comunicación, de las formas de imitación a la cultura sajona y todo esto finaliza cuando un norteamericano pregunta: *May I ask a question in English?*

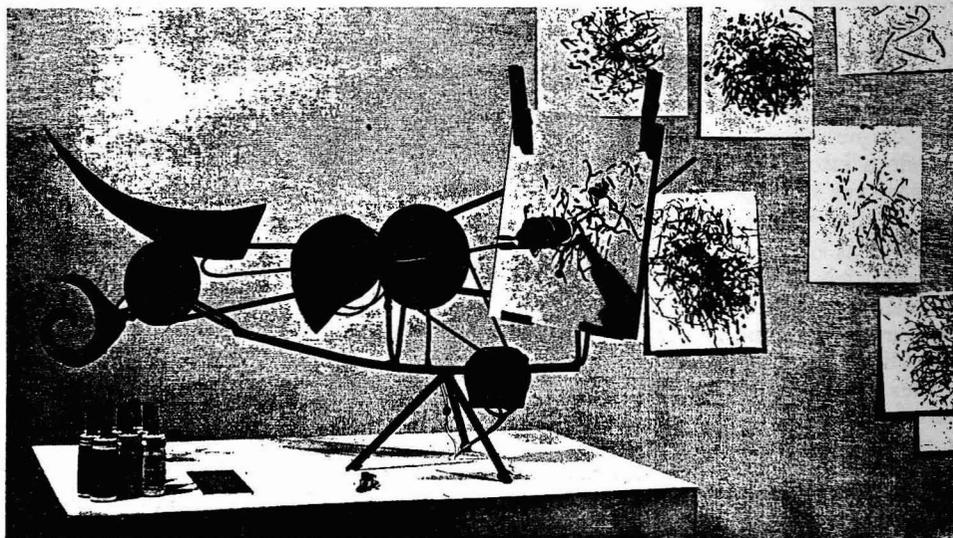
La eterna búsqueda de la identidad: yo que quiero comportarme como europeo, tu presencia me recuerda el subdesarrollo. El problema de Sergio se

agudiza más en una sociedad en la que hay que tomar posiciones y en donde para integrarse a la revolución se necesita reconocer la condición de subdesarrollo. Y no cabe duda que uno de los valores de la película reside en haber presentado la problemática de un individuo sin estas características y cuya capacidad para criticar y recordar es mayor que la de producir, crear o actuar.

Si Gutiérrez Alea ha guardado cierta distancia con el personaje a lo largo de la película, en las escenas de la casa de Hemingway sentimos que se acerca a él. Recurriendo otra vez a los flash-backs, nos enteramos de que el sirviente fiel que ahora oficia el rito en tono de declamación era un niño mulato que el escritor encontró en la calle. Y aquí protesta Sergio: para este tipo que escribía en inglés, cazaba en África, cuyos libros y muebles son norteamericanos, Cuba era un refugio tropical y nada más. ¿Por qué ese museo colonialista? ¿Otra contradicción del subdesarrollo?

El director presenta un punto bastante disintente que deja campo abierto al estudio: la inmadura relación sexual de la mujer cubana (crítica que se puede extender a la mujer latinoamericana). La inconsistencia general de su comportamiento erótico se ilustra en escenas como las de la invitación a comer o las del escarceo en el departamento, las cuales contrastan con la entrega serena, total, de la chica alemana.

La película posee muchas otras dimensiones. Podemos aprehender algunos puntos principales: los subterfugios de la discusión y las trampas del lenguaje, la toma de conciencia de los límites propios, los recuerdos como forma enajenante de ir viviendo o de consumirse aunque no se quiera. *Memorias del subdesarrollo* nos toca personalmente. Trata al espectador como individuo y en ese trato se parece a la novela moderna. ¿No es esa una de las características del nuevo cine? Filmes que manejan la ambigüedad de las motivaciones y la abandonan en el aire para que cada uno la resuelva.



—Jean Tinguely

artes plásticas

sobre arte y tecnología

Por Monique Fong

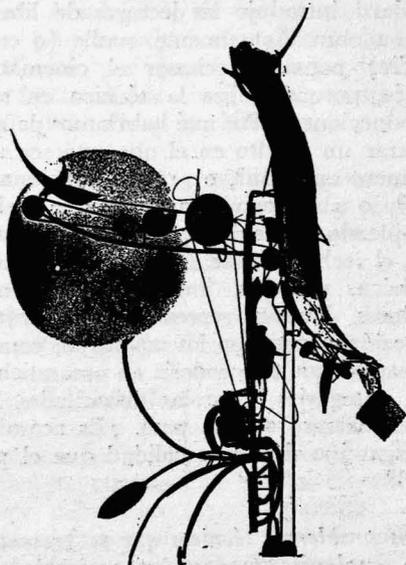
Para Kl.

Ningún cambio es válido, si antes no lo hemos aceptado. La condena no libera, oprime. (C. G. Jung.)¹

Me parece que fue Larry Poons quien, al enterarse de que otro pintor había intentado algo nuevo, expresó: "Bien, ya no me corresponde hacerlo." Sabiendo que la tecnología puede suministrar esto o lo otro, los artistas ya no tendrán que ocuparse de ello. (Si bien, algunos no se habían dado cuenta de que la fotografía los andaba rondando.)

Cada vez que se han emprendido nuevos caminos, la opinión más generalizada ha sido siempre la misma: "No es nada serio. Ya pasará." (Por cierto, fue Madame de Sevigné quien dijo que el gusto por Racine pasaría tan rápidamente como el gusto por el café. No se equivocó.) De pronto, diez o veinte años después descubren que aquellas cosas poco serias están aún vigentes. Uno de los aspectos simpáticos de la tecnología es que no se puede decir de ella que sea seria o lo contrario. Simplemente es. La cuestión radica en tener relación con ella. La tecnología tiene historia pero ningún destino. Su utilidad deriva de ser un instrumento de producción y un medio de comunicación; reuniendo sus posibilidades con las del arte, que es un juego (como el ajedrez, como los juegos olímpicos), encontrará su realización. En 1961, Jean Tinguely "produjo", en los jardines del Museo de Arte Moderno, su autodestructora "métamachine", *Home-naje a Nueva York*. Fue algo muy importante por varias razones: porque gran parte de la obra de Tinguely lo es, porque participaron, si bien en forma anónima, varios artistas neoyorquinos (algunos ya conocidos) y porque el creador contó con la constante colaboración de Billy Klüver, un ingeniero que experimenta con los laboratorios de cascabeles. Billy Klüver continuó alentando a los artistas a incorporar la técnica a sus pinturas, escenificaciones o esculturas. Logró interesar a otros ingenieros y en 1966, esta campaña produjo *9 noches-Arte teatral e ingeniería*. En una segunda producción, *Armory Show*, participaron diez pintores, músicos, bailarines y más de treinta ingenieros. Era algo demasiado ambicioso y fracasó en muchos aspectos. Artistas vigorosos actuaron con tenacidad; otros, parecieron paralizarse

por la novedad de la situación. La comunicación entre artistas e ingenieros presentaba dificultades; se encontró que funcionaba mejor, cuando objetos reales concretos actuaban como agentes catalizadores. Además, el público, tomado por sorpresa, negó su participación, lo cual hubiera resultado en su propio gozo. Sin embargo, fue un importante punto de partida. Se había establecido un puente, si bien en forma experimental. Uno podía tomar lo que ya existía y prepararse para el futuro. Más tarde, fue creado el organismo *E.A.T.* (Experimentos en el Arte y la Técnica) con el fin de continuar el ya establecido diálogo. Puede objetarse que toda organización embarazosa resulta inútil, que la tecnología no está al alcance del artista. Esto es cierto sólo en parte, y se debe a que una vez superado cierto nivel muy elemental, el artista desconoce los mecanismos de la tecnología. Fue idea de Robert Rauschenberg la de un juego de tenis en el que al golpear las pelotas con las raquetas, se operara un circuito que iba apagando luces al azahar y una a una, y al mismo tiempo se registraban los sonidos que constituían el acompañamiento de la segunda parte de *Open Score* (en *9 noches*). Por supuesto, no podía esperarse que Rauschenberg fabricara las raquetas o diseñara los circuitos. Podía dar poesía, pero no los medios. De esta manera, la autoconcentración del artista propiciaba un intercambio que resultaría en más que la suma de sus componentes.



—Jean Tinguely

En alguna ocasión escuché a un matemático explicar sobre cibernética. André Breton que escuchaba atento, dijo: "Espero que muy pronto estas máquinas entrecrucen sus cables; se escribirían libros surrealistas."

Quizá ya no nos sea posible gozar de los ríos o de los deportes de esquí o de tranquilas noches en el campo como se piensa que disfrutaron nuestros abuelos (o los de ellos). Pero podemos apreciar la estructura de los cristales, percibir los sonidos de nuestro sistema nervioso y admirar los trazos producidos por las olas al chocar, ya sea directamente o a través de fotografías. El resultado es el mismo.

Sabemos del temor que existe de que la tecnología conduzca a la deshumanización del hombre. ¿Por qué habría de ser así? La técnica es una invención humana. Creo que puede cambiar al hombre, la idea que tiene de sí mismo, que es una parodia de la que tenía el hombre blanco de la clase media en el siglo XIX. Y, por cierto que se ha convertido en una imagen amenazadora.

Los surrealistas separan los objetos de su contexto, los ponen a vagar de manera que podamos verlos de nuevo por primera vez. El descubrimiento sustituye al hábito. Al separar la tecnología de su contexto, puede convertirse en un instrumento de aventura, de poesía (de vida). Si volvemos la vista, el placer (la sensación estética) nos llegará de observar a la tecnología en su búsqueda de sí misma.

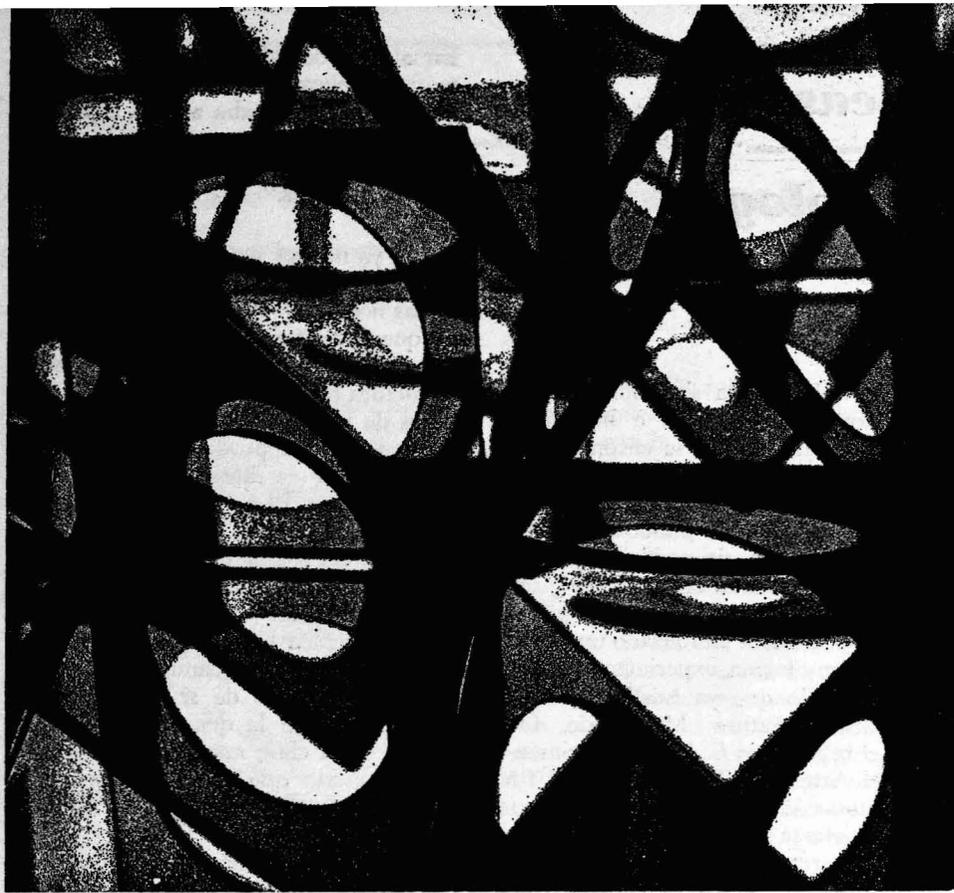
Nadie ignora el caso del "turista norteamericano": Cuando se encuentra en situaciones que no son las habituales, actúa con cierta sinceridad que no emplearía en casa. Muchos artistas, de una u otra forma, son sinceros al encontrarse frente a la tecnología.

En la actualidad somos, por así decirlo, ricos. Tenemos lo que siempre hemos tenido. La Mona Lisa, por ejemplo, se encuentra aún entre nosotros. Y, un éxito más es la Mona Lisa con bigote. (John Cage.)²

Hace algunos años, visité un laboratorio de investigación en micro-cohetes en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. Fue la primera vez que me vi frente a la investigación pura, por así decirlo, en acción. No pasó gran cosa. Por lo que pude observar, los científicos se ocupaban de enfrentar los elementos unos con otros, presionando aquí o allá, observando que las cosas siguieran su curso. Advertí entonces lo cerca que puede estar la ciencia de la poesía; el hombre de ciencia concentrado en sí mismo de tal forma que permitía que todo se organizara a través de él y los acontecimientos

² De una disertación preparada para una conferencia de prensa antes de la representación de *9 noches*.

¹ De *Psychology and Alchemy*.



—Sobrino

se sucedían sin que existiera una relación directa entre ellos mismos o con el científico.

No estoy en contra de la técnica; tampoco a favor de ella. Declararse en contra es tan absurdo como enfrentarse a las montañas, los ríos o el océano. La tecnología constituye nuestro paisaje, nuestro ambiente y la mejor actitud es estar en buenos términos con ella como lo estamos con el mundo natural. (Octavio Paz.)

Muchos no vacilarían en dedicar gran parte de su tiempo a manipular artefactos o juegos. Para esta misma gente el arte es, en cierta forma, algo sagrado, que inspira un cierto temor reverencial por sus raíces en el pasado (para algunos el solo hecho de ser pasado, implica grandiosidad). Sin embargo nunca pensarían adoptar la misma actitud frente al arte. Por supuesto, había la dama que decía: "Si no es arte, entonces me gusta." Todo es cuestión de definiciones. Pero todos sabemos cuán endebles y variables son las definiciones —física/química, poesía/teatro, arte/danza. Deberíamos ser más abiertos a las manifestaciones externas, como el cristal que recibe todo rayo de luz que lo atraviesa y a cambio, altera su curso.

En sus comienzos, el cinematógrafo fue visto como un juguete. Más tarde se convirtió en una especie de diversión carnavalesca. La gente sería lo ignoró, los poetas y el hombre común, lo amaron. Como las películas empezaron a reflejar la realidad de una manera aceptable, fueron consideradas como un pe-

ligro para la novela. Al mismo tiempo, se fue generalizando la idea de que las películas animadas constituían, por todos conceptos, un arma diferente y que contenían otras posibilidades además de su capacidad para contar una historia (ilustrar libros) o dar noticias (ilustrar periódicos). Por ese entonces (en los años posteriores a la segunda Guerra Mundial) se fundaron, en Francia, una escuela y una revista muy entusiasta (los *Cahiers du Cinéma*), si bien independientemente la una de la otra. Fueron las creadoras de un movimiento e hizo su aparición la nueva ola. Las películas se convirtieron en una empresa meritoria. Mientras tanto, se siguieron escribiendo novelas, de hecho, a veces influidas por el lenguaje fílmico. A su tiempo, Jean-Luc Godard introdujo las lecturas de libros en su obra. Actualmente, nadie (o casi nadie) pensaría rechazar el cinematógrafo porque utiliza la técnica en sus producciones. ¿Por qué habríamos de rechazar un cuadro en el que aparece un número en neón?, o ¿radios funcionando?, o ¿una escultura en la que se ha empleado lucite industrial? Sin embargo, el rechazo existe. Las películas tienen música, palabras, imagen, movimiento colores. Parecen representar una introducción natural en los medios de comunicación que trascendería en una quiebra de categorías. Pero las dificultades las encontramos a cada paso. ¿Es acaso el pergamino de mejor calidad que el papel?

Los problemas técnicos que se presentan en cualquier proyecto, por simple que sea, tienden a reducir el dinamismo de la idea original, pero, una vez que han

sido resueltos, dan lugar a una situación diferente e inesperada. (John Cage.)³

Actualmente se consideran como manifestaciones artísticas, a construcciones que originalmente estuvieron destinadas a servir como calendarios, graneros, o para observaciones astronómicas. Consideramos poesía a textos escritos con fines históricos. ¿Por qué sólo después de siglos logramos borrar las cualidades distintivas? En el aeropuerto Kennedy existe una estación de energía que me proporciona más placer que muchas esculturas.

El artista utiliza en sus creaciones los materiales a su alcance. (Gordon Mumma.)⁴

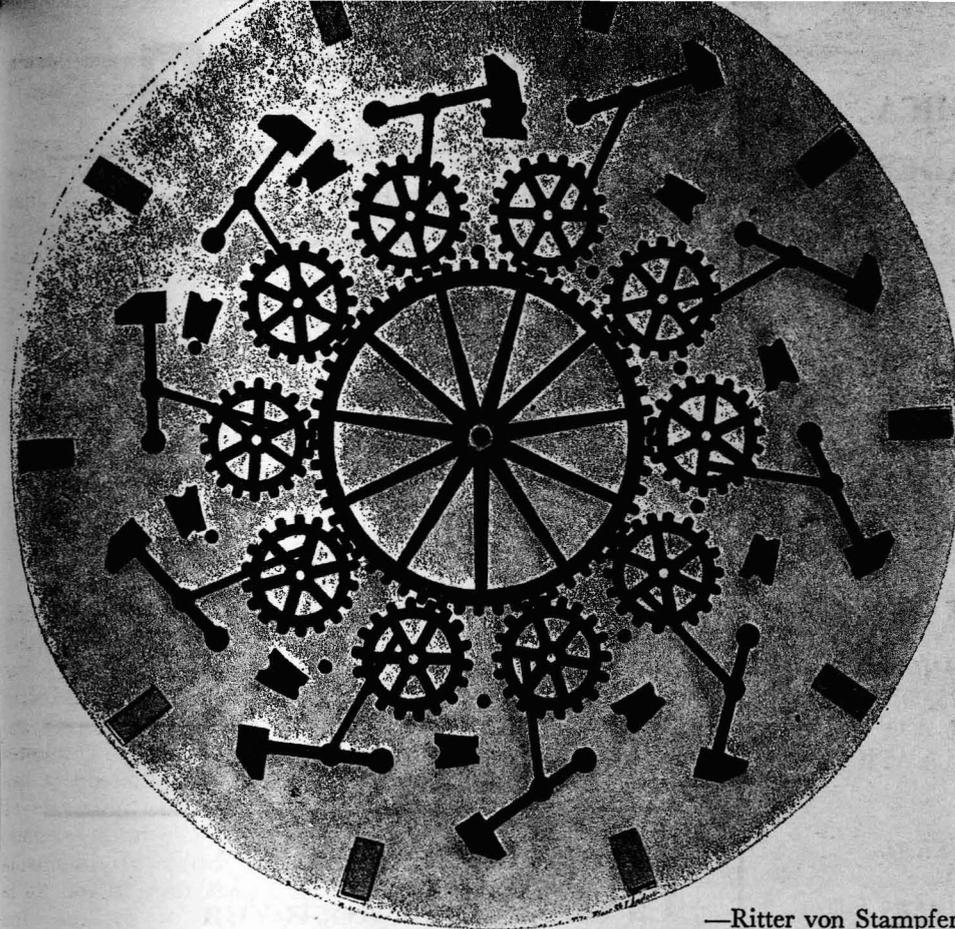
En la actualidad hay quien se empeña en demostrar que está al tanto de la técnica, de la misma forma que en el pasado otros se empeñaron en demostrar sus conocimientos de la perspectiva. Creo que esto pasará. Los descubrimientos tienden a poblar el panorama de la humanidad hasta que forman parte de él. La poesía concreta no se hubiera dado sin la máquina de escribir. De la misma forma, y así lo espero, cada faceta de la tecnología representará a su vez, una nueva fuente de imágenes.

Si no tratamos de establecer un puente entre la técnica y nuestra concepción de la vida, corremos el riesgo de aferrarnos a una escala de valores que se está volviendo obsoleta. (Octavio Paz.)

Variación V (1965) fue un espectáculo que en sí constituyó un vehículo de comunicación y en el que se incluía música (John Cage), danza (Merce Cunningham), cine (Stan van der Beek) y materiales electrónicos (Billy Klüver). Los bailarines, en una danza improvisada, accionaban, con sus movimientos, mecanismos sonoros y rayos de luz producidos por celdas fotoeléctricas colocadas alrededor del escenario; los mecanismos de las celdas reaccionaban también ante la intensidad luminosa de la película. De esta forma, el desenlace en cada representación resultaba impredecible. En cada representación de *Variación V*, los participantes entraban a un mundo mágico, sorpresivo como un juego infantil, trasladado al ambiente de los adultos. En fecha más reciente, Hans Haacke, un artista de Colonia, colocó al espectador en el asiento del operador. Su *Sistema fotoeléctrico de programación coordinada para un observador* tiene la apariencia de un pequeño cuarto cúbico blanco, con focos ordinarios alineados al nivel del ojo (de una persona de baja estatura). Debajo de cada foco no había más que una celda fotoeléctrica invisible, de tal forma que los focos se encendían y apagaban con los movimientos del o los observadores en el cuarto.

³ *Id.*

⁴ *En Chelsea Review*, verano de 1967.



—Ritter von Stampfer

El (ellos) podía jugar con el sistema colocando su (sus) brazo u otros objetos de manera que se encendieran más focos de los que normalmente se encendían. La única forma de negar la existencia de la obra, consistía en sentarse en el piso, permaneciendo en la oscuridad. Fue éste un experimento en embrión, es decir, una promesa de nuevos acontecimientos.

El artista... tiende a dejar de ser un contemplador en busca de inspiración, para convertirse en un pensador participante, capaz de provocar un proceso de síntesis. (Victor Vasarely.)⁵

En un congreso internacional del PEN en Nueva York, tuvo lugar una animada discusión sobre el tema "El escritor en la era de la electrónica". Entre los principales participantes se encontraban Marshall McLuhan y Buckminster Fuller. Un delegado africano afirmaba que el tema en sí carecía de sentido puesto que existían aún muchos escritores en tantas partes del mundo que con dificultad lograban obtener papel o luz. Se trata de un criterio; sin embargo, mucho se ha hablado acerca de los campesinos de Yucatán o de otros sitios alejados de la civilización cuyos habitantes nunca han visto un tren pero trasladan sus cerdos en aviones. Por lo tanto, son conscientes de la existencia de la tecnología y, quiérase o no, sus escritores viven en la era de la electrónica.

⁵ Texto preparado para *Visión 67*, un symposium organizado conjuntamente por la New York University School for Continuing Education y el Centro Internacional para la Comunicación de Artes y Ciencias.

La técnica puede, aunque no necesariamente, ser sofisticada. En fecha reciente, se exhibió en la Galería Pace de Nueva York, un ambiente con el nombre de *Oscuridad* de Robert Whitman. En los cuartos oscuros, rayos láser giratorios dibujaban delicados trazos lineales sobre la pared. *El faro de la novia* y el laberinto oscuro de la exposición *El surrealismo en 1947* (París), fueron dos ambientes que provocaban en el espectador la misma sensación de maravilla. Esto me hace pensar que la aportación de Whitman es de mayor interés para el ingeniero o el científico que para el artista.

En un encabezado del *New York Times*, leímos alguna vez que "Arte y ciencia se proclaman en una alianza de vanguardia". A mi modo de ver, es una tontería. ¿Acaso existió una alianza de arte y técnica, por ejemplo, en la producción de Leonardo da Vinci? ¿Art ex machina? ¡No! Cum machina.

La colaboración conjunta de ingeniero y artista, traerá nuevas actitudes respecto a la técnica y a la concepción de la vida. (Billy Klüver.)⁶

Durante el symposium *Visión 67*, la contribución de Tinguely consistió en un aparato en el que una banda conducía botellas de cerveza; el aparato estaba provisto de un hacha que iba cercenando las botellas. La gente reía. Sin embargo, cuando una botella escapó al golpe del hacha (¿por accidente?) se dejó oír un profundo suspiro de alivio entre la concurrencia. El ambiente se

⁶ El mismo de la nota 2.

había humanizado y la gente participaba del cambio. Más tarde, Tinguely expresó: "El funcionamiento no debe ser perfecto." Después de la representación de *Variación VI*, un indefinido concierto de sonidos grabados, alguien preguntó a Cage si se repetiría la función, a lo que respondió: "No, porque se perfeccionaría y precisamente tratamos de no ser perfectos." La poesía está llena de imperfecciones. Esperamos que los artistas cuiden de conservar esta postura.

Si conducimos la técnica hacia realizaciones artísticas, la habremos dotado de un camino y una belleza que la colocan de nuevo dentro del influjo humano, depurándola de los demonios invisibles que nos dominan y nos obstaculizan, manteniéndola más allá de nuestra conciencia y por lo tanto, fuera de nuestro control. (John Perrault.)⁷

Hasta hace muy poco, la profesión de escritor parecía haberse conservado intacta si no es que a salvo de toda influencia. Sin embargo, los recitales poéticos han alterado las relaciones entre el poeta y su público al haberse introducido una especie de ritual. John Giorno, cuyos poemas son collages de periódicos y recortes de otras publicaciones, graba sus poemas en cinta magnética empleando varias voces, intensidades, ecos; los vuelve a tocar en el ambiente adecuado de manera que se sucedan yuxtaposiciones y diálogos imprevistos, dándole una nueva dimensión a lo que de otra manera sería un recital sin mayor relevancia. Sus escritos me parecen un tanto anodinos aunque graciosos, pero pienso que sería interesante que el amor, la ira, alegría o tristeza, fueran sometidos a este tipo de experimentos. Muy probablemente se perdería algo de su patetismo, lo que siempre será positivo. Tenemos a Michel Butor con su *6 810 000 litros por segundo*, una "novela" que se desarrolla en las Cataratas del Niágara; tiene como subtítulo "Estudio estereofónico". La forma en que se ha publicado es una versión tipográfica de una representación que, según tengo entendido, nunca se ha llevado a la escena. Es una obra bella porque se trata de un magnífico escritor, pero no puedo menos que imaginarme lo que resultaría de añadirsele efectos sonoros y visuales.

Lo habitual es oscuro y lo exótico familiar. En ninguno de ambos casos se traicionan los orígenes; pero la mente tiene que viajar para evolucionar, como el ojo tiene que variar para lograr sus enfoques. No existen circunstancias de competencia entre las características físicas de los materiales y la función de los signos. Ambos permanecen vívidamente impuros. (Robert Rauschenberg.)⁸

Parafraseando a McLuhan: los medios de comunicación (la tecnología) son un complemento de los sueños del hombre.

⁷ En *The Village Voice*, marzo 16, 1967.

⁸ Oyvind Fahlström: Catálogo, Galería Daniel Cordier, París, 1963.



**FONDO DE
CULTURA ECONÓMICA
ÚLTIMAS NOVEDADES**

- Fernández Mac Gregor, S. / *EL RÍO DE MI SANGRE*.
Memorias. Letras Mexicanas. Vol. 544 pp. \$ 65.00
- Carr, S. H. / *LA NUEVA SOCIEDAD*.
Breviario 204. 164 pp. \$ 22.00
- Poulsen, V. / *ARTE EGIPCIO*. Imperios Antiguo y Medio.
90 pp. 88 ilustr. \$ 60.00 Nuevo Imperio y Baja Época.
90 pp. 85 ilustr. \$ 60.00
- Uslar Pietri, Arturo / *EN BUSCA DEL NUEVO MUNDO*
[Ensayos]. Col. Popular. 224 pp. \$ 16.00
- Astuto, Philip Louis / *EUGENIO ESPEJO (1747-1795)*.
Reformador Ecuatoriano de la Ilustración.
Col. Tierra Firme. 160 pp. \$ 25.00
- Bonifaz Nuño, Rubén / *EL ALA DEL TIGRE* [Poesía].
Col. Letras Mexicanas. 96 pp. \$ 20.00
- Avilés Fabila, René / *HACIA EL FIN DEL MUNDO*
[Cuentos]. Col. Letras Mexicanas. 124 pp. \$ 25.00
- Reyes, Alfonso / *OBRAS COMPLETAS. VOL. XIX*
LOS POEMAS HOMÉRICOS. LA ILIADA. LA AFICIÓN
DE GRECIA.
Col. Letras Mexicanas. 444 pp. \$ 60.00
- Torres Rioseco, Arturo / *ANTOLOGÍA GENERAL*
Creación Poética. Tezontle. 288 pp. \$ 30.00
- Etzioni, Rmitai y Eva / *LOS CAMBIOS SOCIALES*
Fuentes, tipos y consecuencias. 456 pp. \$ 65.00
- Currie, Lauchlin / *DESARROLLO ECONÓMICO*
ACELERADO. La necesidad y los medios
304 pp. \$ 40.00

DE VENTA EN EL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA,
AV. UNIVERSIDAD 975, MÉXICO 12, D. F. Y EN TODAS LAS
BUENAS LIBRERÍAS. TEL. 24-43-76

Ediciones ERA

Novedades



Colección El hombre y su tiempo

Isaac Deutscher

Trotsky, el profeta desterrado

[Ensayo]

488 pp./\$ 68.00 M.N./U.S. Dls. 5.44

William Ash

Marxismo y moral

[Ensayo]

160 pp./\$ 34.00 M.N./U.S. 2.72

Biblioteca Era

Juan Vicente Melo

La obediencia nocturna

[Novela]

195 pp./\$ 28.00 M.N./U.S. Dls. 2.24

Distribución exclusiva

Ediciones Era, S. A.

Avena 102 / México 13, D. F.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LIBROS

**LA NACIONALIZACIÓN DE BIENES
EXTRANJEROS EN AMÉRICA LATINA**

por **Leopoldo González Aguayo**

UNAM, 1969, próxima aparición

- La explicación de lo que las inversiones extranjeras han significado como elemento que ha atraído el nacionalismo. Incluye un capítulo especial sobre el problema de Perú.

**INTRODUCCIÓN AL DERECHO
INTERNACIONAL CÓSMICO**

Por **Modesto Seara Vázquez**

Prólogo de Isidro Fabela

UNAM, 1961. \$ 40.00

- LA LUNA Y EL HOMBRE. ...Queda a los hombres la posibilidad de ir a luchar en otras regiones y, encontrando un campo de batalla en la técnica pura de la conquista del espacio, abandonar en fin sus luchas sobre la tierra...

ADQUIÉRALOS EN LIBRERÍAS Y EN:

LIBRERÍA UNIVERSITARIA "INSURGENTES"

AV. INSURGENTES SUR NO. 299,

MÉXICO 11, D. F.