

Porfirio Díaz. Los intelectuales del Ateneo eran cosmopolitas y modernizantes, lectores de la filosofía europea y admiradores de las instituciones políticas anglosajonas.

La revolución, en parte por su fascinación como tal y en parte por una política de protección estatal a los artistas y escritores, concentró a casi todas las cabezas de la cultura mexicana, convirtiendo a los intelectuales en sujetos orgánicos del Estado, en funcionarios. Un nuevo modelo de intelectual, a la vez burocrático y revolucionario, se creó a partir del asentamiento revolucionario en los años veinte y treinta.

Otras revoluciones latinoamericanas mantuvieron la tradición en años posteriores. La principal fue Cuba, a partir de 1959, con su población de intelectuales militantes, admiradores de la guerra de guerrillas y los líderes de romántico carisma, como Fidel Castro y Ernesto Guevara. El apoyo prácticamente unánime que recibió la revolución cubana en sus comienzos por parte de la intelectualidad progresista, se fue agrietando a medida que se observaba lo dictatorial, burocrático y –por paradoja– imperialista de sus métodos. Escritores como Vargas Llosa, Cabrera Infante o Carlos Fuentes, en distintas fechas fueron tomando, con variable énfasis, distancia respecto al castrismo. El mismo Julio Cortázar tuvo sus disidencias y acabó en una cortés relación, ni hostil ni fervorosa. En la actualidad, el derrumbe del bloque soviético y la situación desastrosa de la economía cubana han llamado a silencio a muchas admiraciones, como la de García Márquez, en tanto Mario Benedetti y Eduardo Galeano siguen defendiendo a un castrismo cada vez menos existente y que se convierte en una suerte de Cuba ideal, un pueblo a la vez digno y orgulloso pero pobre y postrado, que resulta víctima del poderoso y malévolos imperialismo norteamericano.

La decadencia del mito revolucionario cubano y cierto auge de las guerrillas en los años setenta hicieron que el revolucionarismo latinoamericano se deslizara hacia otros ejemplos, como la Nicaragua sandinista. Tras su derrota militar y electoral, desapareció del panorama revolucionario y se produjo un interregno que ahora encuentra su relevo en los zapatistas del estado mexicano de Chiapas. La importancia militar de la guerrilla zapatista es casi nula, su repercusión política es modesta, pero su presencia en los medios de comunicación es generosa. Un discurso donde se mezclan la solemnidad evangélica y heideggeriana de la teología de la liberación con las ironías del *cronopio* cortazariano, hace atractiva y pintoresca a esta guerrilla propia de un mundo televisivo y postmoderno. De todos modos, queda muy lejos de la épica populista y antiimperialista inaugurada por la revolución mexicana.

El resto de la ideología revolucionaria latinoamericana se desplaza hacia el terreno de una protesta moral contra el mundo contemporáneo, la injus-

ticia de una riqueza mal distribuida, el deterioro del medio ambiente, el armamentismo, el dominio del capital multinacional, la prepotencia de los países desarrollados, etc. Hay una identificación ética entre el intelectual y las víctimas de la historia, donde se mezclan las ideas franciscanas del pueblo de Dios como pueblo menesteroso, con un populismo en que el hombre latinoamericano sigue siendo el primitivo y bondadoso pagador de promesas redentoristas.

En otro campo, la tradición intelectual de América Latina se orienta hacia el universalismo y el cosmopolitismo. De alguna forma, los intelectuales ilustrados de fines del siglo XVIII, que organizaron el discurso de la independencia, como los intelectuales positivistas de fines del siglo XIX, que intentaron pensar la modernización del continente y su integración en la economía mundial, proponían pensar América como parte de procesos universales. En lugar de ser una realidad autárquica y original, América es, para ellos, el resultado de un proceso histórico donde se mezclaban distintas fuentes y se perdía toda noción de origen. Las ideas de los filósofos franceses de la Ilustración, de los economistas ingleses y de los padres de la independencia norteamericana, se mestizaban con las herencias coloniales españolas y las tradiciones indígenas, sumadas a las influencias de la inmigración africana y asiática. América era, sobre todo, el escenario de un experimento de combinación, entre violenta y armoniosa, de distintas vertientes históricas.

Un aporte muy interesante lo hace la escuela antropológica brasileña, en el último tercio del siglo XIX, con figuras del Nordeste como Joaquim Nabuco y Silvio Romero, al defender los valores de la mezcla de razas, en especial del mulataje, contra las ideas racistas en boga (Darwin, Gobineau, Spencer) que veían en la raza homogénea la mejor expresión de la selección natural y en la mezcla, un debilitamiento de dichas cualidades raciales. La exaltación de lo mestizo, de la capacidad americana de acumular y mezclar, se da en movimientos intelectuales y artísticos posteriores, como el modernismo y las vanguardias, y en la obra de escritores que examinan con gran libertad la herencia cultural de Oriente y Occidente: los mexicanos Alfonso Reyes y Octavio Paz, el argentino Jorge Luis Borges, el colombiano Baldomero Sanín Cano, el dominicano Pedro Henríquez Ureña.

América no es, entonces, esa resistencia irreductible a la invasión extranjera, sino una suerte de extremo tardío de Occidente, que la conquista europea pone en contacto con su propio patrimonio cultural y con las culturas orientales. El hombre americano accede al cristianismo y al capitalismo, pero también a los cultos animistas africanos, al budismo, a las filosofías clásicas, luego al Estado absoluto, a la revolución democrática y al socialismo.

El panorama histórico actual propone a los intelectuales latinoamericanos una serie de problemas concretos más que unas ambiciosas opciones ideológicas, como en décadas anteriores. La alternativa capitalismo/comunismo parece haberse diluido, tal vez porque nunca tuvo excesiva consistencia, salvo estratégica. Los populismos, triunfantes durante los años cuarenta y cincuenta, carecen de posibilidades prácticas. El intelectual, si quiere interesarse en política, debe ocuparse de asuntos más concretos, diría tangibles, como la integración económica, la alfabetización, la mortalidad infantil, la actualización tecnológica, la racionalización política, etc. Las discusiones son menos lucidas pero más efectivas, y plantean, por enésima vez, el problema diseñado por Vargas Llosa y evocado al comienzo de estas páginas: un intelectual que hace política debe hacerla en los cuadros de una organización, con su disciplina y sus costumbres. No puede, en cambio, ser un militante político desde su independencia individual de intelectual, lo cual no le impide pensar críticamente sobre problemas políticos, sin someterse a un encuadramiento determinado, haciendo un aporte cívico como miembro de su sociedad y ejerciendo el prestigio que su tarea intelectual le haya conseguido entre el reconocimiento de dicha sociedad.

Más al fondo, el problema de lo que podríamos denominar calidad del discurso intelectual, sigue siendo la oposición entre lo laico y lo religioso. A menudo, ideas políticas radicales, como el fascismo, el comunismo o el autoritarismo militar pretoriano de las dictaduras latinoamericanas de los años setenta y ochenta, han sido versiones embozadas de posturas religiosas. El intelectual contempló la historia como el escenario de la verdad revelada, y puso su discurso al servicio de esos fundamentos redentores del hombre: el líder despótico, el Estado, el partido, el ejército, en ocasiones todo a la vez. Fue eficaz como militante y perdió los reflejos del intelectual moderno que se conforma, en el siglo XVIII, precisamente, como un crítico de la religión. Su figura se confundió con la del sacerdote, el hombre que autoriza la ideología en nombre de Dios y como miembro de su Iglesia. El dilema sigue abierto: o liberarnos por medio de la teología o liberarnos de toda teología.

Blas Matamoro

