

Jorge Cuesta o el nacionalismo como misantropía

Augusto Isla

La idea de nación nos remite al principio según el cual una colectividad puede hacer valer su derecho a la autodeterminación, a ser un Estado. Como tal, dicho principio es universal y su validez descansa en la racionalidad que lo bendice: a partir de la Ilustración, el Estado nacional es el ámbito que ofrece las mejores condiciones para la fecundación de los ideales democráticos y liberales.

En este sentido, el Estado nacional es, en su origen, un ingrediente cultural y político de la mitología del progreso: es la apuesta del capitalismo sobre el futuro de los pueblos cuya universalidad es compatible con las peculiaridades de su aclimatación regional. Suele decirse que la religión, las costumbres, la lengua, forman el tejido de la nación, pero no constituyen su diferencia específica en la medida en que otras comunidades también las comparten. Una nación se acredita como tal cuando se erige en sujeto soberano, idéntico a sí mismo, dando lugar a un artificio político que imita la subjetividad individual.

La nación es, pues, una convención moderna; se nos presenta como la unidad esencial en la que la modernidad distribuye sus espacios de poder; pero no surge como culminación de historias particulares: más bien sustituye a formaciones sociales tradicionales. Pues el Estado moderno, urgido por la necesidad de ser ampliamente aceptado, es el que impulsa la nación, así como la ideología de que se nutre: el nacionalismo.

El pasado, si lo hay, sólo despierta y cobra actualidad como una referencia de identidad que favorece la adhesión colectiva a una organización política. Pero el pasado es prescindible. El nacionalismo norteamericano no se funda en raíces comunes, sino en verdades compartidas. Más que la conciencia inglesa que heredan las colonias, lo que las une es la idea de vivir plenamente el sueño de los derechos humanos. Esa nación emerge de la voluntad y de la norma; del deseo de implantar una utopía y de una constitución que formaliza el pacto. En ningún caso como en el norteamericano puede afirmarse con más certeza que la nación es algo que el poder ha inventado como el secreto de su futuro, al que incluso le estorban las impurezas históricas. Después de todo, ¿era una ventaja encontrarse sin pasado feudal? Sin la rémora

de poderes que se opongan a la clase ascendente, ésta recomienza la historia y puede hablar en nombre de todos.

112 Para los mexicanos, en cambio, el enclave de la identidad está en el pasado. Cuando, en 1794, el padre Mier pronuncia su célebre discurso guadalupano, lo que está en juego es la identidad de la patria criolla. Pues la nueva hermenéutica de la tradición guadalupana implicaría a la postre la afirmación del derecho de autodeterminación; derecho éste que aparece bajo la forma de designio superior. Los norteamericanos han apelado siempre al providencialismo: no dejan de verse como el nuevo pueblo de Israel, mientras que nosotros percibimos en las apariciones de la Guadalupana la señal de un privilegio que nos equipara a otras naciones soberanas. Para Mier, precursor de las nuevas formas de dominación, el *non fecit taliter* es tan antiguo como América misma. Según él, aquí predicó Santo Tomás, a quien los aborígenes llamaron Quetzalcóatl; él fue quien difundió el culto guadalupano. Pero los americanos apostataron; lo expulsaron y cubrieron bajo tierra aquel culto que, pese a todo, sobrevivió como culto a Tonantzin. De suerte que las apariciones no son sino el recordatorio de una antiquísima preferencia mariana.

No hay, pues, nacionalismo, sino nacionalismos. Como cada individuo, cada nación tiene conciencia de sí misma. Mudable, en perpetuo devenir, aunque siempre teñida de una cierta religiosidad: a pesar de su laicismo, los liberales sustituyeron el culto guadalupano por el de la patria, y nuestros revolucionarios por el de la revolución.

Nación, nacionalidad, nacionalismo son palabras familiares en las páginas de Jorge Cuesta, como lo son en la atmósfera cultural de esas dos décadas mexicanas, a lo largo de las cuales se debatió en torno a ellas, a propósito de la política, la religión, el arte, la literatura. Quien intente explorar el por qué tales nociones ocupan un lugar importante en los discursos de aquellas horas, podría encontrar una respuesta en las heridas profundas que dejó la Revolución Mexicana en el cuerpo social. Pues ¿cómo no volver la mirada a ese *nosotros* lacerado?, ¿cómo no preguntarse, después de aquellos años cruentos, quiénes somos, qué nos identifica, qué nos diferencia de los demás pueblos? El dolor colectivo invalida la posibilidad de considerar ociosas tales miradas y preguntas, no obstante haber transcurrido más de un siglo de historia como país independiente, ya que es justamente ese dolor lo que renueva el sentido de ese vuelco de la atención, de ese adentrarse en las raíces del cuerpo doliente; en fin, lo que alienta la indagación de las bases probables de una experiencia común que esclarezca el presente y el porvenir.

La intensidad con que surgió el tema de la nacionalidad mexicana fue como un volver en sí después de un sueño o de un letargo. Esa gran conciencia que fue Ramón López Velarde capturó magníficamente ese instante en

que *la novedad de la patria* emerge del padecer colectivo: “han sido precisos los años del sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”.¹ El poeta tenía la sensación no sólo de que el país se había inventado una falsa imagen de sí mismo sino de que había renunciado a su propio ser por inconsciencia o, lo que es peor, por dinero. Lo importante para él, era que “a la nacionalidad volvemos por amor... y por pobreza”, como quien escucha la voz de la tierra y regresa a ella “como un hijo pródigo”. El poeta no discurre intelectualmente: siente el desprendimiento y recupera la patria íntima. La que después nos ofrecerá, provinciana y radiante en la *Suave Patria*.

En realidad, la visión lírica de López Velarde no admite otras acotaciones sobre la identidad nacional: “La alquimia del carácter del mexicano no reconoce aparato capaz de precisar sus componentes de gracejo y solemnidad, heroísmo y apatía, desenfado y pulcritud, virtudes y vicios; que tiemblan inermes ante la amenaza extranjera, como en los Santos Lugares de la niñez temblábamos al paso de los perros del mal”.² La nación es, pues, una realidad incuestionable; no pide examen ni debate. “Únicamente quiere entusiasmo”. Pero lo que vendrá más tarde es precisamente la pregunta, la quere-lla sobre aquello que, para el poeta, está ahí, incuestionable, en la intimidad de los corazones. Y lo que vendrá después es el escrutinio de la Razón, de las razones y, también, el veneno de las pasiones.

Sin duda, el examen de la identidad nacional es epistemológicamente cuestionable. Por lo general, las respuestas son vagas y arbitrarias, pues dependen de los criterios que se adopten para atrapar un objeto, para distinguirlo de otros, como dependen también de la circunstancia histórica y de las actitudes morales. En el contexto de una filosofía de la civilización, Albert Schweitzer puso un gran caudal de optimismo, sensibilidad y tiempo en su meditación sobre el asunto de la nación, la nacionalidad y el nacionalismo en los albores de este siglo. Para él, fueron conceptos éticos los que dieron fundamento a un proceso civilizador, pero se desplomaron con la ética que era la base de la civilización. Por falta de una teoría del universo, que se distingue por una reverencia hacia la vida, por el entusiasmo y el autosacrificio que sobrepujan la carencia de sentido y la desesperanza, los años crueles de la Primera Gran Guerra dieron al traste con aquellos nobles conceptos que protegían los derechos de la humanidad.

Así, el decaimiento del proceso civilizador en nuestro siglo trae consigo la declinación de la idea de la nacionalidad que, sometida en un principio al

¹ Ramón López Velarde, “La novedad de la patria”, en *Obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 232.

² *Ibid.* p. 233.

tribunal de la razón moral por Fichte, sigue su propio curso, sólo guiada por instintos innobles. De suerte que, en vez de dar origen a una humanidad civilizada, degeneró como civilización nacional, como amaneramiento, como una manía que, lejos de limitarse a la nación misma, se sintió llamada a imponerse a otras. Ya en plena descomposición, Schweitzer decía: “las naciones modernas buscan mercados para su civilización, lo mismo que para sus artículos manufacturados”.³ La experiencia histórica demuestra también que la identidad nacional tiende a convertirse en un ardid del poder, en una estrategia para fomentar la obediencia ya que sólo mediante la configuración de un *nosotros* no sólo se legitima la autoridad del Estado, sino se producen prácticas sociales basadas en un sentido común. Pues la nación, esa mixtura de experiencias compartidas, organización política y conciencia de sí misma, elabora hábitos y certidumbres, exalta lo propio y discrimina la otredad, enuncia normalidades, desgrana autocomplacencias. Incluso, puede afirmarse que la genealogía de la búsqueda de una posible identidad reside en una inmadurez como ocurre en las almas adolescentes. No en vano, el propio Cuesta llegó a considerar el nacionalismo como una *misanthropía*.

114

Y sin embargo, es explicable que bajo ciertas circunstancias históricas, la pregunta acerca del *yo* colectivo llegue a obsesionar a la conciencia individual o de grupo, ya para afirmarse en una situación de mengua espiritual, ya para robar la fuerza de los otros. Como lo ha señalado León Wieseltier, “en malos tiempos, la identidad no es lo mismo que en los buenos. La expresión vigorosa de la identidad frente a la opresión no es un ejercicio de narcisismo sino de heroísmo. Y las cualidades de identidad que parecen enojosas en buenos tiempos —el carácter soldadesco y la obsesión con la solidaridad, la renuncia al desenvolvimiento individual en nombre del colectivo, la confianza en la acción simbólica, la creencia en la crueldad del mundo y la perennidad de la lucha— son los fundamentos sociales psicológicos para resistir”.⁴ Es evidente que esta fase del nacionalismo mexicano se inscribe en lo que el autor citado llama “malos tiempos”, no tanto derivados de una opresión externa como de una lucha interna que había sido lo suficientemente dolorosa como para replantear una problemática que, sin ser extraña a la realidad nacional, tiene otras sonoridades simbólicas.

En México, la reflexión y el debate sobre la identidad nacional tienen, pues, una resonancia distinta de aquella que producen los nacionalismos europeos de los veinte y treinta de este siglo. La agresividad de éstos contrasta con ese ensimismamiento que va de las meditaciones íntimas de Ra-

³ Albert Schweitzer, *Filosofía de la civilización*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1962, t. 1, p. 63.

⁴ León Wieseltier, “Contra la identidad”, en *Vuelta* 228, noviembre de 1995, p. 16.

món López Velarde a las estrategias homogeneizadoras de intelectuales orgánicos como José Vasconcelos, Manuel Gamio, empeñados en *forjar patria* a la medida de las necesidades de la burguesía nacional, pasando por el examen suspicaz de Samuel Ramos y Jorge Cuesta.

En 1935, Samuel Ramos publica su célebre ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México*. Aplicando la doctrina psicoanalítica de Alfred Adler, Ramos escudriña sin complacencias el alma mexicana. Filósofo de la cultura, Ramos diagnostica en su libro la neurosis colectiva del mexicano, que vive una cultura impuesta, derivada de Europa a la que imita como defendiéndose de sus carencias, víctima de un sentimiento de inferioridad que se transparenta en la figura del “pelado”, en apariencia fuerte, en el fondo débil e inseguro. La cultura nacional es, pues, un producto europeo frente al cual los mexicanos adoptamos una actitud ambivalente. Llevados por ese sentir, nos denigramos y nos abandonamos a la más servil imitación como mecanismo compensatorio. Mimetismo es falsedad: nuestra cultura es una máscara, “una droga que alivia nuestra íntima depresión”.

El drama no es en sí el legado europeo, sino el vivirlo sin autenticidad, el no haber superado el trauma original que Ramos detecta en el *desarraigo* del español que ha dejado de ser europeo porque habita en América, pero tampoco logra sentirse americano porque conserva el sentido europeo de la vida. Pero el trauma proviene también del *egipticismo* indígena que explica su pasividad, su resistencia al cambio y a la asimilación de las corrientes universales. El diagnóstico de Ramos no es —como ya se ve— una exaltación de la identidad nacional, pero tampoco una exhalación pesimista. En el “prólogo” a la decimoséptima edición, afirma, con ganas de aclarar malos entendidos, que “México es un país joven, y la juventud es una fuerza ascendente. En este hecho veo la garantía de que nuestra voluntad tiende a la elevación del tipo de hombre, al mejoramiento de su vida, y, en general, al desarrollo de todas las potencialidades nacionales. He apuntado vicios y defectos en la psicología mexicana y, no obstante eso, tengo la convicción de que nos esperan mejores destinos, de que el porvenir es de nosotros”.⁵ Para Ramos, el futuro se finca en la conciencia mexicana de sus potencialidades históricas, en la asimilación de la universalidad. Nuestra alma mimética y, por ende, neurótica, sanará cuando que la cultura universal se haga *nuestra*, “que viva en nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma (...) No queremos tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero, no queremos el europeísmo falso”.⁶

⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, ed. Espasa Calpe, 1989, p. 29.

⁶ *Ibid.*, pp. 95–96.

Recién publicado el libro de Ramos, Cuesta redacta una nota para *El Universal* que intitula “La nacionalidad mexicana”. La primera línea es ya una pregunta provocadora: “¿Es México una verdadera nación?”.⁷ Su respuesta, de hecho, es negativa. Pues, siguiendo a Ramos, considera que apenas nacida la nación deviene en un caos social, fruto de un antagonismo entre las ideas y la realidad, ya que ésta, inconforme con los preceptos, será siempre ilegal y habrá de nutrirse de un espíritu de rebeldía que explica la sucesión interminable de revoluciones. La nación —idea europea— contradice “nuestra tradición, nuestro carácter originales”, porque las desconoce y falsifica. Cuesta no intenta definirlos, mas está seguro de que no corresponden al de una nacionalidad. Por eso, “la nación mexicana ha tenido una existencia puramente convencional y política; no obedece a una razón constitucional verdadera. Y por eso, al haberse dado la idea europea de nación como constitucional de ella, toda la vida de México, ha adquirido un carácter ilícito y clandestino”.⁸

Al hablarnos de la nación, Cuesta confunde nación en sentido político y nacionalismo cultural. La nacionalidad mexicana ha tenido una existencia política, mas no constitucional, es decir cultural, a diferencia de los nacionalismos europeos que no son hijos de una voluntad de los Estados nacionales sino productos de un “contenido tradicional en todos los órdenes de la cultura”, es decir, son dueños de una individualidad cultural de la que México carece. De ahí, la esterilidad de un arte y una literatura nacionales: “las obras nacionalistas no han logrado otra cosa que imitar servilmente a los nacionalismos de Europa [...] lo más extranjero, lo más falsamente mexicano que se ha producido en nuestro arte y nuestra literatura, con las obras nacionalistas”.⁹ Pero, ¿no resulta una visión estática y limitada de los movimientos nacionalistas? Unas veces las categorías culturales forjan la etnicidad política, otras el Estado crea la nación y le da forma. La historia de las nacionalidades europeas es plural en esta dinámica en la que lo político y lo cultural se entreveran. Los nacionalismos suelen atravesar por diferentes fases, de conformidad con el desarrollo político.

¿No es México un ejemplo de ese lento y complejo precipitado histórico de la nacionalidad? El patriotismo criollo alentó la independencia nacional con vehementes discursos religiosos como el célebre sermón de Fray Servando Teresa de Mier que erige al guadalupanismo como el mito fundador. La ventisca republicana nos trajo un nacionalismo secular, poco amistoso con el pasado novohispano; la Revolución, otro menos excluyente en el que se

⁷ Jorge Cuesta, “La nacionalidad mexicana”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 212 y ss.

⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁹ *Ibid.*, p. 215.

funden, en apoteosis romántica, las grandezas precolombinas y las creaciones de los siglos de la dominación española. Continuidad y rupturas, fusiones indigeribles: todo se da en esa urgencia de encuentros y reencuentros. Pero más que por imitación deliberada de las naciones europeas, ¿el principio de la nacionalidad no se impuso en América como resultado de la implantación acelerada del capitalismo a nivel mundial? Sus signos son ciertamente ambiguos: producen efectos de integración de lenguaje y educación que son propicios para un sistema de dominación y son, al propio tiempo, respuestas a una situación de dependencia y explotación.

Vista la nación desde una perspectiva política, Cuesta tiene razón: la nación mexicana tiene un sentido exclusivamente intelectual. Pero ¿qué nación tiene otro sentido sino el intelectual como concepto que se elabora deliberadamente y casi penosamente consciente de sí mismo?¹⁰ En cambio, es hiperbólico al atribuirle a los nacionalismos europeos una constitución auténtica. ¿No padecían éstos crisis semejantes? Con el mismo coraje moral con que Cuesta se rehusaba a admitir el valor de las obras nacionalistas, Rudolf Rocker rechazaba los nacionalismos culturales europeos en su libro *Nacionalismo y cultura*, publicado en 1936. Turbado por la amenaza nacionalsocialista, Rocker pensaba que el nacionalismo cultural, por basarse en consideraciones políticas, era un obstáculo para el verdadero desenvolvimiento cultural. Poder y cultura se oponen entre sí: “toda la historia humana fue hasta aquí una lucha continua entre las fuerzas culturales de la sociedad y las aspiraciones de dominio de determinadas castas, cuyos representantes opusieron firmes barreras a las aspiraciones culturales o al menos se esforzaron por oponerlas. Lo cultural da al hombre la conciencia de la humanidad y de su potencia creadora, mientras el poder ahonda en él el sentimiento de su sujeción esclava”.¹¹

Las grandes obras —las de un Goya o un Rembrandt— maduran siempre en rebeldía contra el orden de cosas dispuesto por la nación —concepto meramente político—; en la indiferencia hacia el sentimiento nacional: nada guardan de entusiasmo patriótico los *Desastres de la guerra*. Con vehemencia equiparable a la de Cuesta, Rocker nos exhibe la túnica raída de un arte con esencias nacionales: “las diversas corrientes artísticas brotan, no de la nación, sino de la época y de las condiciones sociales (...) toda disquisición acerca del germen o quintaesencia nacional sobre lo que se suponen basadas las obras de arte, carecen de fundamento y no pasa de ser la manifestación de un deseo”.¹²

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, ed. Gedisa, 1987, p. 206.

¹¹ Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura*, ed. Alebrik, s/f, p. 234.

¹² *Ibid.*, p. 478.

Pero nuestro autor no llega a los extremos del anarquista, pues a él, como a Ramos, le preocupa antes que nada el proceso mimético: "...el principio de la nacionalidad mexicana no será una forma capaz de eficiencia creadora mientras sea pura capacidad de imitación".¹³ ¿Hay, pues, otro nacionalismo? Para quien aborrece los *ismos*, es preferible la palabra nacionalidad. Ella sí que puede, libre de mimetismo, adquirir "conciencia fecunda de su verdadera significación". México puede llegar a ser él mismo, poseedor de una identidad creadora si logra desprenderse de los prejuicios europeizantes. ¿Pero no es esta obsesión una forma de nacionalismo, de ese *otro* nacionalismo en el que gastaron sus alientos aquellos republicanos liberales, laicos, como Ignacio Ramírez y Altamirano? Y para no ir lejos, ¿no era esta pulsión liberadora lo que movía a los propios nacionalistas de su tiempo?

Para hacer frente a los nacionalistas en el ámbito cultural, Cuesta tuvo que rebajar la nación a una mera existencia convencional, negar la nacionalidad porque nuestro carácter no corresponde a semejante concepto aunque a fin de cuentas haga uso de él. Cuánta desesperación se advierte en este enredo que sólo nos explicamos a la luz de lo que le tortura: los criterios para medir el valor de una obra en función de la nacionalidad, esa miseria de rendir culto a lo que es propio por el simple hecho de serlo, aquella miopía axiológica que eleva a rango de lo artístico la mediocridad nacional porque es "viril", como si lo sexual fuera una antorcha para alumbrar la dimensión estética.¹⁴

De lo que se trata, pues, en el fondo, es de desechar lo falso, lo inauténtico. Si esta batalla es eficaz, no importan las contradicciones que pueden llegar a ser exasperantes: negar la nacionalidad y anhelarla como fuerza creadora, abominar de la imitación y ver a Europa, concretamente a Francia como una influencia liberadora. Pues ¿no nos ha dicho un año antes que darle la espalda a la influencia francesa es ignorar y no comprender la vida radical y desinteresada del espíritu? ¿No ha pretendido convencernos de que la historia nacional debe al radicalismo francés su interés en consolidar la libertad?¹⁵

¿Con qué nos quedamos entonces? ¿Con la idea de que nuestra verdadera significación proviene del *desarraigo*, del *descastamiento* de nuestras minorías que supieron trasplantar el espíritu de Francia a nuestra realidad, o con la idea de que esa significación emanará del encuentro con nosotros mismos, cuando logremos emanciparnos de la cultura europea? Pero si tales minorías, en el orden político, sólo han impuesto un modelo que no respon-

¹³ Jorge Cuesta, "La nacionalidad mexicana", en *Jorge Cuesta...* (a), p. 216.

¹⁴ Cfr. Jorge Cuesta, "Concepto de arte", en *Jorge Cuesta...* (a), p. 109 y ss.

¹⁵ Cfr. Jorge Cuesta, "La cultura francesa en México", en *Jorge Cuesta...* (a), p. 147 y ss.

de a nuestro carácter y, por tanto, provoca la dualidad de un deber ser que no se acomoda a lo real y un ser que vive en perpetua ilicitud, ¿cómo validar el *desarraigo* como la verdadera realidad de la significación nacional? ¿No será entonces esa ilicitud, esa rebeldía revolucionaria lo propio de nuestro ser? De hecho, así lo piensa Cuesta en otro momento en el que discurre sobre la decadencia moral de la nación, cuando nos dice que “nuestra verdadera tradición es el Estado revolucionario (y que) la naturaleza profunda de nuestro espíritu es la revolución”.¹⁶ Pero entonces ya no se trata de una tradición, de un espíritu, de un carácter, sino de una reacción a un problema mal resuelto por las minorías; entonces también ya no son las minorías las que nos confieren un espíritu, un carácter, sino el pueblo que se subleva contra la tiranía de aquéllas. Pero ¿cómo va a ser el pueblo si no le concede relevancia alguna como sujeto histórico?

Frente a un ser tan huidizo como Cuesta, ¿cómo desenredar la maraña? Lo único que parece claro es que frente al nacionalismo de sus días que, a su parecer, es una *misanthropía*, un principio que trae consigo aislamientos mezquinos, aversiones intolerables, errores sentimentales, aberrantes valoraciones culturales; frente a ese nacionalismo, digo, él parece proponer *otro*, abierto, fundado en el desapego, en la decisión intelectual de vivir a plenitud una universalidad que es nuestro destino. De nuevo, una paradoja cuestiana, pues lo propio es penetrar en las razones de los otros y dejar que éstos penetren en nuestra morada sin ponerles barrera, dejando de lado la timidez; en fin, dicho en sus propias palabras “encontrar en una voluntad exterior (...) la esencia de nuestra propia voluntad interior, el origen de nuestra propia significación; pero dentro de la cual es menester que se manifieste nuestra responsabilidad y nuestra conciencia profunda de ella, y no sólo vaga, arrepentida, hipócrita y oscura dependencia espiritual”.¹⁷ De este modo, el mimetismo ya no es en sí el problema, sino el no saberlo, ese no asumirlo consciente y responsablemente. Pues a nuestro autor, atrapado en sus manías racionales, lo que le indigna es la devoción ciega por algo que tiene la apariencia de ser original pero que no lo es, dado que se trata de un proceso mimético que se ignora a sí mismo y del cual sólo se derivan productos falsos.

Asimilar en vez de imitar. Tal sería la estrategia para forjar una nacionalidad creadora y eficiente, para que sus obras sean auténticas. A Cuesta le obsesiona que todo pase por la conciencia, por el arbitrio responsable y, por tanto, selectivo, como si ese tránsito de lo inconsciente a la superficie de la conciencia obrara el milagro de una cura, de tal modo que la neurosis nacio-

¹⁶ Jorge Cuesta, “La decadencia moral de la nación”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 621.

¹⁷ Jorge Cuesta, “La cultura francesa en México”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 154.

nalista pudiese un día convertirse en destino nacional. Lo selectivo se aplica a esa voluntad externa como regla general; pero no excluye, según se desprende de algunas afirmaciones, la defensa de una intimidad cuando rechaza “los lamentables productos de la depravada política universal que han penetrado la realidad nacional a través de generaciones corrompidas por la facilidad que han encontrado, gracias a las doctrinas políticas en boga para eludir la responsabilidad de fabricar el auténtico destino nacional a que la revolución aspiraba”.¹⁸

120

Rechazo que no debe sorprendernos, ya no es el nacionalismo político su tema sino el nacionalismo cultural y, ocasionalmente el económico que no entendió muy bien. Quiero decir que tratándose del nacionalismo político, si no se expresó en favor, al menos fue sensible a las agresiones del poderoso vecino del norte cuando escribió —aunque haya sido en una carta escrita en 1924—: “no me ha dejado de impresionar la nueva aventura yanqui, la invasión económica, tanto por el tratado oneroso de las reclamaciones, como por las futuras (y ya presentes) consecuencias del mismo tratado. Las tentativas de formar el *trust* del tabaco y la de acaparar los ingenios y plantaciones de caña de azúcar. Esto me ha sobresaltado y veo bien el peligro. Peligro que adivina ya una efervescencia anti-yanqui aquí en México. Yo mismo soñé una de estas noches que ya era químico y que había descubierto un explosivo que pondría a México en condiciones guerreras superiores a las de los Estados Unidos, los rubios y dolicocéfalos anglosajones”.¹⁹ Catorce años más tarde, expresaría tácitamente su simpatía a la expropiación petrolera, al criticar los enredos del Departamento de Estado de los Estados Unidos.²⁰

La identidad de México descansa, pues, en la no identidad, en una universalidad radical que Cuesta intentaría probar, como veremos, en el terreno de la poesía; universalidad ésta que no es exactamente una particularidad, la de la “nodriza” francesa. Lo más extraño del razonamiento de Cuesta consiste en que esa carencia de identidad no empobrece nuestro ser nacional, por decirlo así, sino, por el contrario, lo dignifica, ya que así como prosperó en nosotros lo mejor de la tradición española, merced a una decisión libre y selectiva asimilamos la tradición francesa. Esta tesis es valedera para ideas, gestas, obras determinadas, pero ¿lo es si nos referimos a procesos colectivos? Alfonso Reyes, que también participó, tal vez a pesar suyo, en aquellos debates, afirma: “La realidad de lo nacional reside en una intimidad psicológica, involuntaria e indefinible por lo pronto, porque está en vías de clasificación. No hay que interrumpir esta química secreta. Calma y tiempo

¹⁸ Jorge Cuesta, “Crisis de la revolución”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 504.

¹⁹ Jorge Cuesta, “Carta al padre” (1924), en *Jorge Cuesta...* (b), p. 134.

²⁰ Cfr. Jorge Cuesta, “Las complicaciones de Mister Hull”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 651 y ss.

son menester. Es algo que estamos fabricando entre todos. Nunca puede uno saber dónde late el pulso mexicano”.²¹

Bien entendió Reyes, pues, que los procesos miméticos trascienden las nociones de *psique* individual y responsabilidad moral en las que Cuesta fijó su atención, no tanto porque ello escapara a su comprensión como a su deseo de ver un México libre de mimetismos fuera de control y en cabal dominio de una razón cuyo mejor ejemplo él encontraba en el espíritu de la cultura francesa. ¿Por qué reparar demasiado en un México ciertamente constreñido a sus obras culturales más visibles, por así decirlo, y no en ese México profundo que nada tiene que ver con la glorificación chauvinista de la mediocridad en cuya crítica Cuesta se distrajo lamentablemente, mientras otros, tan inconformes como él, ponían los ojos ahí, en esas honduras?

121

Bástenos recordar que cuando Antonín Artaud llegó a México en 1936, escribió: “Yo he venido a México a buscar una nueva idea del hombre”.²² Venía huyendo, el torturado poeta, de una civilización decadente, exhausta, que ya nada ofrecía al mundo. Y creía encontrar en el suelo de México, en su “cultura eterna” —legado de los antiguos mexicanos— una luz para él, para la humanidad toda. México le ofrecía otro sentido de la cultura, ligado a la tierra, al universo. Mas percibía que aquella originalidad deslumbrante estaba a punto de perderse. Allende la literatura o el poema escrito, las pulsiones del progreso que empezaban a contaminarlo todo, había que rescatar la gran idea del panteísmo pagano, recuperar esa vibración acompañada de las fuerzas morales del hombre y las del cosmos.

Por eso, lejos de recriminar algo a los nacionalistas, Artaud pensaba que nada había de reprochable en un nacionalismo que sólo reparaba en la calidad específica de la nación y de sus obras, en aquello que las distingue. Para él no se trataba de asimilar la cultura europea imprimiéndole su forma mexicana, sino de ser fieles a la tradición secular rebelde al progreso, pues es en esa corriente espiritual donde reside la fuerza de México.²³ Rabia y hastío lo guiaban en esa búsqueda de lo distinto, de una magia a la que era indiferente la mirada racionalista de Cuesta. Y sin embargo, ambos amaban este país y exaltaban por igual la calidad de sus obras. El mexicano ponía los ojos en el clasicismo, en la obra de su generación, en el genio de Orozco; el francés, en las raíces profundas del mundo precolombino.

Evocar a Antonín Artaud y señalar los contrastes de su pasión con la del propio Cuesta, nos confirma la polivalencia de los conceptos nación y na-

²¹ Alfonso Reyes, “Lo mexicano”, en *Antología*, Madrid, ed. Alianza, , 1986, p. 167.

²² Antonín Artaud, “Lo que vine a hacer a México”, en *México*, selecc., pról. y notas de Luis Cardoza y Aragón, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, p. 84.

²³ Cfr. Artaud Antonín, “La cultura eterna de México”, en *op. cit.*, p. 89 y ss.

cionalismo que, antes de llegar a ser materia ideológica, fueron un producto social que dio nombre y sentido a un fenómeno cultural de ensimismamiento en esta etapa histórica posrevolucionaria. Gracias a ese sumergirse en la singularidad del paisaje natural y humano, México se puebla de símbolos a menudo contradictorios: la majestad del arte precolombino, la opulencia barroca, el colorido del arte popular, la magia de la fiesta. Pero lo que fue reencuentro espontáneo con una intimidad colectiva rebosante de contradicciones, se transformó en una estrategia política para vincular a las masas con el nuevo grupo que ejercía el poder. De este modo, el nacionalismo, que surgió, inocente, de la nostalgia, del orgullo, de la urgencia de una inventiva artística original, pasó a ser una fuente de legitimidad del poder político. Y en esta trayectoria, acaso típica de todos los nacionalismos, dio cabida a innumerables aberraciones contra las cuales un espíritu como el de Cuesta, enemigo de la falsedad, se sublevó con todos los recursos dialécticos que estaban a su alcance.

La nueva mitología nacional, más que ser falsa por sus componentes, lo era por la finalidad a la que servía: una estructura política que en aquellas horas no sólo había perdido ya toda confiabilidad, sino amenazaba con erigirse en una doctrina totalitaria, no en el sentido de un Estado omnipresente y devastador de la esfera privada del individuo, pero sí en el de una concepción de la nacionalidad como un todo que posee un valor histórico en sí mismo y, por tanto, sostiene la preeminencia de la colectividad sobre el individuo. Frente a esa totalidad, caben tanto la integración al espíritu gregario como la resistencia. El hombre *social*, lo mismo que el hombre *íntimo* son floraciones de la sociedad nacional en la que la regla general es el hombre indiferenciado, mientras la excepción sería la personalidad individual que se repliega en sí misma y encuentra en su soledad la fortaleza y el sentido de la vida. Como lo ha señalado José Luis Romero, en los albores de nuestro siglo, sobre todo después de la primera gran guerra, el hombre *íntimo* adoptó un principio de valoraciones que situaba en un punto muy bajo de la escala al hombre-masa como si no fuera otra cosa que producto de las circunstancias y considerándolo como un ejemplar inferior de la especie”.²⁴ Habida cuenta de ese desprecio, procuró asegurar su condición de minoría privilegiada con “convencionalismos y exotismos que constituyeran claves secretas”.²⁵ Inscrito en la tipología del hombre *íntimo*, refractario al gregarismo nacionalista, Cuesta da pie a una nueva paradoja. Pues él, que considera el nacionalismo como una misantropía, consume la propia en ese apartarse de los demás que le permite, no sólo a él sino a algunos de sus

²⁴ José Luis Romero, *La crisis del mundo burgués*, Argentina, ed. Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 130.

²⁵ *Ibid.*

compañeros de generación, elaborar las claves secretas de su redención personal.

Se aleja para permanecer ahí sin sentirse ultrajado en su dignidad. El no dar su brazo a torcer nos indica que dentro del aquí y el ahora hay una escapatoria para las “vergonzosas claudicaciones”, un modo posible de vencer la humillación que impone cualquier forma de tiranía. Por eso nos dice que: “...acaso (el hombre) siempre tiene que vivir lo más delicado en el clima más inclemente. Acaso no es posible mantenerse fiel al hogar sino a través del exilio más interminable y forzoso. Acaso la enseñanza de Ulises nunca perderá su utilidad”.²⁶ Esta paradoja cuestiana nos remite a otra no menos cruel: si los nacionalismos han sido devastadores, la aldea global de hoy nos empobrece atterradoramente. De ahí la advertencia de Paul Ricoeur: “tenemos la sensación de que esta única civilización mundial ejerce al mismo tiempo una especie de desgaste a expensas de los recursos culturales que forman las grandes civilizaciones del pasado. Esta amenaza se expresa, entre otros efectos perturbadores, por la extensión ante nuestros ojos de una civilización mediocre que es la contrapartida absurda de lo que llamaba yo cultura elemental. En todos los lugares del mundo, uno encuentra la mala película, las mismas máquinas tragaparras, las mismas atrocidades de plástico o aluminio, la misma deformación del lenguaje...”²⁷

123

La globalización es una realidad que alude a la expansión capitalista, al dinámico intercambio de tecnología e información y también al riesgo planetario de una catástrofe ecológica. Pero en el ámbito de la cultura no todo es *macdonaldización*. También se extienden símbolos y valores como la democracia y los derechos humanos.

Sin embargo, quienes ponen el acento en el lado sombrío del mundo global atizan el fuego para generar movimientos en un sentido contrario. La resistencia no se encamina ciertamente hacia la recuperación de una axiomática nacional-estatal. Va más allá, hasta el límite de los microcosmos étnicos y comunitarios. El movimiento de los indios de México es un ejemplo. El neozapatismo y su defensa de los derechos y la cultura de los pueblos indios representa un caso de crítica y resistencia a la globalización; pero, al propio tiempo, un movimiento rebelde que debe a la misma globalización su eficacia, en la medida en que se ha valido de los recursos de la comunicación para penetrar en la conciencia de los mexicanos y en la de ciudadanos inconformes en el mundo entero.

²⁶ Jorge Cuesta, “La enseñanza de Ulises”, en *Jorge Cuesta...* (a), p. 278.

²⁷ Paul Ricoeur, “Universal civilization and national cultures”, en *History and truth*, Northwestern University Press, 1965, pp. 276-277.

Frente a la globalización cultural, que no es solamente homogeneidad como creía Ricoeur o reino del *pensamiento único* como lo sostiene la retórica de activistas fanáticos, sino también aproximación entre culturas, el fundamentalismo comunitarista es, tal como pensaba Jorge Cuesta, una forma, esta vez más delirante, de la misantropía. Delirante y suicida. Pues si la riqueza concentrada en unas cuantas manos se globaliza, el reconocimiento a las comunidades tradicionales habrá de sentenciar la dialéctica contraria: la pobreza se localiza.

124 Más allá de los paradójicos resultados en términos de desigualdad social, los modos de vida tribal perpetúan o restituyen —ahora consagrados como un gesto de desagravio— una cohesión colectiva que sacrifica la libertad individual y echa por tierra un proceso de racionalización que hizo posible el disentimiento, la discusión y también la decisión del individuo de establecer contactos orgánicos —emanados de su libre albedrío— con la comunidad; en fin, subvierte la democracia misma, en cuyo nombre se proclama el derecho a la diferencia —que el igualitarismo liberal destruyó—, y, por tanto, a reavivar totalidades que fueron el fundamento de antiguos Estados despóticos gobernados por sacerdotes, guerreros, sabios bajo esquemas de una estratificación inadmisibles.

Más que descubrir o redescubrir las comunidades indias, la ensoñaciones intelectuales románticas las han inventado como un ideal emancipador. De hecho no quedan sino fragmentos, despojos, muñones de cultura, estrecheces. Las grandes civilizaciones de las que derivan sucumbieron. Sólo permanece, merced a un heroísmo trágico, la vida encadenada a lo sagrado. Las tradiciones —repetición mecánica de lo ancestral— no libera. Los usos y costumbres —aún matizados por la modernidad— edifican un infierno moral administrado por consejos gerontocráticos guiados por prejuicios milenarios.

Curiosamente, mientras la sociología de la cultura busca sustituir la vieja disyuntiva de esto o eso, los antropólogos mexicanos se adhieren a ella con obstinado maniqueísmo: son antimodernos y antioccidentales.

Este neonacionalismo mexicano es infinitamente más opresivo que el que permeó la nación hace tres cuartos de siglo. Sostenido por la idea de la diferencia hacia el exterior, no admitiría, so pena de socavar sus principios, las diferencias internas: el derecho a diferir y a pensar. Pues no hay apelación tribal que de cabida a flujos individuales o grupales que atenten contra la sacra integridad comunitaria. Por tanto, el movimiento de los indios, de no aceptar la combinación de culturas, la impureza que sugiere su inserción en los espacios nacional y global —que no implica necesariamente una rendición ante el impetuoso devenir de las fuerzas del capitalismo— es sólo un intento desahuciado de regresar a un

Jorge Cuesta o el nacionalismo como misantropía

tiempo ya disuelto, a volver con nuevos e infructuosos bríos románticos a las raíces podridas. Por eso, la consigna de Jorge Cuesta en el sentido de *desromantizar la realidad* cobra un sentido actual más que sorprendente.

Toluca de Lerdo, México, a 23 de marzo de 2001.