

Dialéctica de la utopía en América Latina: encuentro de dos mundos, modernidad y surrealismo¹

Juan Sebastián Fajardo Devia
Doctorando en Literatura
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
<https://orcid.org/0000-0003-2199-1686>
jusfajardode@unal.edu.co

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo examinar la relación entre América Latina y la utopía surrealista. Para tal fin, nos apoyamos en las ideas de humanistas latinoamericanos como Alfonso Reyes y Octavio Paz para estudiar la condición latinoamericana de alba de oro y salud de las utopías europeas. Planteamos un rastreo del pensamiento humanista-utopista desde la antigüedad greco-latina hasta la época moderna industrial, manteniendo el eje de análisis en la relación de América Latina, primero como idea y luego como hecho, con el pensamiento de los utopistas europeos. Buscamos demostrar que el Surrealismo de Breton es un paradigma de utopía revolucionaria humanista cuyo estudio, en el contexto de la historia del arte y la cultura, ofrece ideas de gran relevancia y actualidad respecto de problemas como la identidad de América Latina, la crisis de la modernidad y el sentido histórico de la inteligencia latinoamericana.

Palabras clave: América Latina; humanismo; literatura; modernidad; surrealismo; utopía.

The Dialectic of Utopia in Latin America: meeting of two worlds, modernity and surrealism

Abstract

This article intends to examine the connection between Latin America and the surrealist utopia. For that purpose, we suggest to analyze the ideas of Latin American humanist thinkers such as Alfonso Reyes and Octavio Paz to study the condition of Latin America as the most privileged producer of utopian ideas and a fundamental inspiration for european humanists. The investigation on this phenomenon can only be possible through the tracing of the humanist-utopian thinking from ancient Greek and Latin times to the

¹ **Procedencia del artículo:** El presente trabajo se incluye en una serie de investigaciones relacionadas con el encuentro de dos mundos, llevadas a cabo por el autor como miembro del grupo de investigaciones filosóficas Kairós y estudiante del Doctorado en Literatura de la Universidad Tecnológica de Pereira.



modern age. The axis of the outlining of the evolution of humanist thinking should be the connection between Europe and Latin America. We expect to prove that Breton's surrealism acts as a paradigm of humanist revolutionary utopia, and its study provides very significant ideas upon issues such as Latin American identity and the historical meaning of Latin American Intelligence.

Keywords: humanism; Latin America; literature; modernism; surrealism; utopia.

Recibido: 19 de octubre del 2021. **Aprobado:** 22 de diciembre del 2021

Artículo de reflexión

<https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i54.12270>

¿Cómo citar este artículo en MLA? - *How to quote this article in MLA?*

Fajardo Devia, Juan Sebastián. "Dialéctica de la utopía en América Latina: encuentro de dos mundos, modernidad y surrealismo" *Poligramas* 54 (2022): e.3212270 Web. Fecha de acceso (día, mes en mayúscula y abreviado, y año).

A manera de diagnóstico se puede sugerir que la noción de utopía en el sentido de ensoñación y su proyecto de perfeccionamiento del mundo han sufrido una devaluación hasta reducirse al destierro de lo quimérico, imposible, ingenuo y ocioso en el ámbito occidental contemporáneo (Aínsa 7). El desencantamiento del mundo producido por el avance del proceso de modernización, la irrupción de la velocidad en la agitación de las urbes y la mercantilización de la vida, cuyo imperio rige la relación del ser moderno y contemporáneo con los objetos y con la naturaleza se ha impuesto en los términos de la instrumentalización. Las cosas valen en tanto satisfacen necesidades, y el sentido de la utilidad bien puede ser, como lo expresó Octavio Paz: la "degradación de la noción de bien" (Las peras 135). Por otra parte, los principios de las revoluciones políticas del siglo XX que, como escribió Ciorán con sagacidad implacable, estuvieron sustentadas por ideales alimentados "en los comienzos, con sangre de sus sectarios [se ajan y desvanecen] cuando los adopta la masa" (*Breviario de Podredumbre* 47).

Los proyectos políticos revolucionarios han convertido, una y otra vez, pilas de agua bendita en escupideras: marcaron la razón utópica con un signo de desconfianza difícil de desplazar. Sin embargo, en el *habitus* latinoamericano, la función utópica ha

demostrado una presencia obsesiva, a pesar de la relativa indigencia del género literario en lengua española (Aínsa 9). Este fenómeno se explica, en parte, porque la imaginación utópica tuvo un rol de primera importancia en la invención del territorio continental durante la empresa conquistadora. De ahí que la dialéctica entre utopía y objetividad concreta movilizó la historia del encuentro de dos mundos como horizonte de producción de sujetos identitarios. Tal como sucedió con las ideas de los conquistadores, empezando con Colón que murió convencido de haber penetrado tierras del Asia y, en consecuencia, nombró *indios* a la variedad profundamente heterogénea de pueblos originarios que habitaban el territorio americano (Madariaga 42); o con los experimentos del Obispo laico de Michoacán: Vasco de Quiroga que puso en pie, con ayuda de los nativos, tres pueblos-hospitales de acuerdo con los principios de organización política contenidos en la *Utopía*, de Tomás Moro (Serrano 5).

Como apuntó Juan Larrea: América ha servido de “objeto real al sujeto imaginante en un proceso de mutua identificación” (citado en Aínsa 10). El difícil encuentro de los dos mundos, en el siglo XVI, no solo transformó para siempre las concepciones mentales de conquistadores y conquistados al abrir la puerta al desarrollo del capitalismo y su faz ideológica: la modernidad; sino que marcó la aparición del discurso filosófico utopista europeo en el accidentado y violento intercambio con la otredad de los pueblos originarios americanos. Como explica Juan José López Schümmer: “encuentro al mismo tiempo que confluencia, sugiere la contradicción resultante de la acción de encontrarse – «en-contra» más que coincidencia- oposición dialéctica del uno «contra» el otro” (citado en Aínsa 36). Así, los campos intelectuales europeos afines al utopismo, enfrentados al grandioso espejo americano, abrieron espacio a la invención de sujetos en concordancia con sus propios proyectos políticos. El canciller inglés Tomás Moro, por ejemplo, recibió influencia directa de textos como *De orbe Novo*, de Pedro Mártir y las cartas de Amerigo Vespucci compiladas en el *Quattor Navigationes* (Moro 29). Las ideas de los campos intelectuales que abrazaron el discurso platónico de la república perfecta espejado en la obra de Moro, pero con múltiples antecedentes en la literatura antigua buscaron plasmar en experimentos políticos los ideales de la razón utópica en varias oportunidades. En esta investigación nos proponemos describir la dialéctica del pensamiento utopista en América Latina, esto es, la dislocación entre el deber ser de la utopía intelectual y las manifestaciones concretas de la objetividad social en dos períodos históricos: 1) la prefiguración del encuentro de dos mundos, 2) La primera mitad del siglo XX.

Veremos que el proceso civilizatorio moderno está profundamente conectado con la razón utópica, si bien Occidente “no ha hecho la revolución que le incumbía hacer y que todo su pasado reclamaba, ni ha ido hasta el final de los trastornos que promovió” (Ciorán, *Historia* 6). América Latina, acaso esa otra versión de Occidente que sufre atenzadoras contradicciones entre sus formas políticas y su realidad social, se sacude con las promesas incumplidas y perdura en el deseo de equilibrar la potencia de una exuberante geografía humana con la afirmación de un estado de cosas que catalice su desarrollo en provecho de la atenuación de carencias objetivas.

A la manera de un remordimiento ubicuo, la distancia entre las fabulaciones utópicas que han orientado su historia y el devenir concreto de sus formaciones sociales, América Latina alimenta un desasosiego esencial en la conciencia de sus individuos, cuyo territorio ha hecho campo fértil a la razón utópica occidental desde antes de su encuentro con Europa —en forma de prefiguración— hasta la contemporaneidad. América Latina ha sido tierra madre de las utopías occidentales y gran fermento pasional para los campos intelectuales afines al altermundismo desde Tomás Moro hasta André Breton. Nos proponemos estudiar la particularidad de este fenómeno en las siguientes páginas.

Presagio e invención de América en el Renacimiento²

El mundo se convierte en sueño, el sueño se convierte en mundo

Novalis

Para examinar con el detalle que merece la función utópica en el encuentro de dos mundos conviene rastrear sus orígenes. Como veremos más adelante, la aparición material del continente americano dio un impulso vertebral al utopismo en Occidente, pero antes de la llegada de los castellanos, el viejo mundo venía acumulando un acervo de fabulaciones literarias, filosóficas y religiosas que pueden leerse como una prefiguración inventiva en razón de la carencia (Aínsa 42). Es decir, los mitos de la Edad de Oro, las islas bienaventuradas o la tierra prometida son elaboraciones discursivas que pueblan el deseo occidental de ratificar la existencia de sociedades inmaculadas y olímpicos de abundancia. Asimismo, ocurre con el paraíso terrenal del libro bíblico del Génesis que, si bien ubicaba las tierras edénicas hacia el oriente de Europa, con la popularización de la

² Algunas de las ideas de este apartado se encuentran parcialmente desarrolladas en el artículo del mismo autor titulado: América o la Utopía del nuevo mundo, publicado en El Espectador con ocasión del día del idioma: <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/dia-del-idioma-america-o-la-utopia-del-nuevo-mundo-article/>

idea de la esfericidad de la tierra, en el Renacimiento, coincidió con la posibilidad de un anhelado encuentro con tierra firme por las vías del poniente (Madariaga 21).

La fabulación utópica precolombina en Europa espejea el anhelo de riqueza y exotismo, pero también de armonía social y política, de acuerdo con los conflictos internos de la Europa de la época, aislada del comercio por el avance de los otomanos y amenazada por la miseria y la hambruna. Como escribió Ciorán en *Historia y Utopía*: “a riesgo de petrificarse, el mundo necesita un delirio renovado” (5), de tal suerte que la razón utópica se configura en virtud del vacío de bienestar y libertades que demuestra una época particular, actúa como horizonte de sentido en el camino del impulso de perfeccionamiento del mundo que azuzó el humanismo del renacimiento, pero parece acompañar a hombres y mujeres en el desfile de las edades: “la sensatez, a la que nada fascina, recomienda la felicidad *dada*, existente; el hombre la rechaza, y ese mero rechazo hace de él un animal histórico, un aficionado a la felicidad imaginada” (Ciorán, *Historia* 33).

El interés en la mitología antigua de los exploradores que atravesaron el Atlántico fue tan decisivo como la necesidad de abrir nuevas rutas de intercambio comercial en el desarrollo de las empresas conquistadoras del Siglo XVI; sin embargo, la premonición del nuevo mundo es mucho más antigua: empieza a configurarse unos “3000 años antes de Cristo, cuando el mitológico Anubis presidía a los muertos en alguna misteriosa parte del Occidente” (Reyes, *Última* 192). La intuición de América y la fabulación en torno a su posible materialidad se desarrolla luego en el pensamiento de Platón que a través de Critias, el narrador, se refiere a los restos de una tierra “mayor que Libia y Asia, pero que ahora, hundida por terremotos, impide el paso, como una ciénaga intransitable” (Platón 208). Sus ideas sirvieron para elaborar los modelos prefigurativos de los conquistadores. Los restos de esta tierra misteriosa, como ocurre con las pequeñas islas, semejan “un cuerpo enfermo ya que se ha erosionado la parte gorda y débil de la tierra y ha quedado sólo el cuerpo pelado de la región” (Platón 208).

Esta promesa de la otra tierra firme alimentó la inquietud de estudiosos y viajeros durante siglos en Europa, si bien no refleja exactamente la versión utópica de abundancia y beatitud que interesará particularmente a los franciscanos, jesuitas y hombres togados de la Conquista, en el encuentro de dos mundos (Serrano 7). Las raíces de la sospecha del Nuevo Mundo se hunden en la antigüedad grecolatina. La última Thule de Séneca y la Atlántida de Platón, por ejemplo, pueden ser presentimiento de esa América lejana con sus animales fantásticos y su geografía fértil y accidentada, todavía perdida en el

aislamiento. El poeta colombiano Carlos Martín escribió: “La antigüedad intuyó o soñó, por boca de Heródoto, Jenofonte, Plinio, Estrabón y Virgilio, caribes antropófagos, gigantes, tritones, serpientes descomunales, dragones, sirenas y plantas insólitas” (34).

Los trabajos de filósofos, poetas y navegantes antiguos que imaginaron la esfericidad del mundo soportados, principalmente, en las traducciones de los libros árabes que proliferaron en el final del medioevo para alimentar el impulso de los humanistas del Renacimiento y de los exploradores, luego conquistadores. En sus traducciones de Platón, Teopompo, Plutarco, Posidonio (el sirio) y Estrabón, entre otros, los humanistas reactualizaron la noción de una nueva tierra firme y la posibilidad de abrir una ruta de navegación hacia las Indias por el Occidente. Una y otra vez se planteó atravesar los mares de Hércules, hasta el momento sembrados de monstruos e infranqueables obstáculos por la inmovilidad característica del oscurantismo medieval (Reyes, *Última* 202). El cosmopolitismo de ciudades como Florencia y Venecia, que eran puntos neurálgicos en las rutas comerciales de la seda y las especias favoreció las traducciones del árabe al italiano, entre otras cosas, por la existencia de consulados en Oriente que albergaban médicos, mayoritariamente venecianos (Burckhardt 147). El encuentro de razas y el cosmopolitismo parecen condiciones fundamentales para las revoluciones de la cultura y el intercambio de saberes en la época intensificó el capricho de la nueva tierra firme.

El caudal imaginativo que anticipó el nuevo mundo marca raíces, en el mismo periodo, también en Francia. Pedro de Aliaco (Pierre d'Ailly), geógrafo y Teólogo francés, formuló en su obra, el *Imago Mundi* —consultada con avidez por Cristóbal Colón— se plantea la teoría de la existencia de cuatro continentes, y, además, creía en la existencia de gentes beatísimas que se suicidaban hartas de felicidad y macrobios con cuerpos de león y garras de águila (Reyes, *Última* 213). La *Historia Rerum*, escrita por el papa Pío II, y las historias de comerciantes y viajeros inflamaron la voluntad de los exploradores que convirtieron la habitación de las tierras mitológicas en el más profundo de sus anhelos. Se dice que los humanistas teóricos fueron estrella cardinal de las expediciones de los “humanistas militantes” (Reyes, *Última Tule* 204). Los primeros imaginaron e insistieron en el presagio de América y los segundos se movilizaron para investigar la naturaleza americana o para ofrecer versiones moderadas de la empresa conquistadora. En el caso de los órdenes franciscanas y jesuitas, por ejemplo, que hicieron contrapeso a la brutalidad de caballeros y encomenderos en la organización de los virreinos novohispanos (Serrano 10).

La época renacentista trajo consigo un impulso frenético de traducción y socialización de los textos de la antigüedad grecolatina, que fueron considerados como “fuentes de todo conocimiento, en sentido absoluto” (Burckhardt 141). El papa Nicolás V, por ejemplo, puso en riesgo su patrimonio para comprar códices y Niccoló Nicoli, el humanista florentino, gastó toda su fortuna en códices y en pagos para los copistas, que, en caso de dominar la lengua griega, recibían la distinción honorífica de *scrittori*. No obstante, su sacrificio fue redimido por los Médici, que pusieron a su arbitrio sus cofres para financiar el costo que impusiera la reproducción de los monumentos literarios antiguos. La legión de sabios griegos que escapó del imperio de los otomanos se asentó especialmente en Florencia para impulsar la reactualización del pensamiento de la antigüedad en las ciudades italianas (Burckhardt 146) y con ello, reavivó el viejo sueño de la nueva tierra firme.

En otros siglos, la caída de Mileto bajo la invasión pérsica trajo sobre Italia y Atenas a los filósofos Jonios. Como Atenas debió su florecimiento a la ruina de Mileto, Italia debe más tarde a otra catástrofe semejante su imperio espiritual en los albores de los tiempos modernos. (Reyes, *Última Tule* 194)

La efervescencia del pensamiento de los humanistas de la época del Renacimiento en Italia se dejó sentir, particularmente, en las bellas letras. La poesía, por ejemplo, tuvo una conexión directa con las empresas científicas en un momento histórico en el que misticismo y ciencia se confundían, imperaba todavía la magia y la astrología se enseñaba en las universidades. “Si alguno, como Ficino, se burlaba a veces de estas vulgaridades (y no sabemos hasta qué punto), otro, como el famoso Pico della Mirandola, a la par que atacaba la astrología se entregaba a los delirios de la cábala” (Reyes, *Última* 201). El autor de la Oración por la Dignidad del Hombre, genuino manifiesto renacentista, “poseía toda la sabiduría talmúdica y filosófica de un sabio rabino” (Burckhardt 147). En estos ejemplos se muestra con claridad el influjo de la videncia mística en los humanistas del Siglo XV italiano y la fuerza de la inspiración mitológica en sus espíritus. Luigi Pulci, poeta épico florentino, apadrinado también por los Médici, en su obra *Il Morgante*, admite la existencia de un nuevo hemisferio, revelado a Rinaldo y Ricciardotto en los viajes aéreos que realizaron gracias a los demonios Astarotte y Farfarello —precursores del diablo cojuelo español y voces de la renovación de los tiempos—. Su personaje, Rinaldo,

se aventura en los mares de Hércules en busca de las últimas tierras sin cartografiar (Reyes, *Última* 201).

Mucho se ha escrito sobre la posibilidad de contactos con las tierras americanas antes del descubrimiento de Colón. Estos contactos resultaron encubiertos, según una hipótesis bastante plausible, por el secreto comercial y la competencia entre mercaderes. Los exploradores como Amerigo Vespucci, Juan de la Cosa el Vizcaíno y, antes que ellos, Niccolo di Conti y Poggio Bracciolini fueron investigadores y cartógrafos que aportaron información de primera importancia a la ciencia de la época. Han sido llamados, por Alfonso Reyes, “Humanistas militantes” (*Última* 204) por su vocación pragmática en la osadía de los viajes de exploración. Sus hallazgos representaron un vuelco de renovación contra la geografía medieval ptolemaica. Permeadas por el espíritu humanista, las nuevas cortes, que antes estuvieron nutridas por toscos hombres de milicia, ahora apetecían seda, joyas y riquezas de mayor finura (Arciniegas 126). La congestión del mercado y la necesidad de una salida a Oriente, por la ruta desconocida del occidente, presionó la aparición de Colón que reunió el material suficiente para emprender la expedición, con la ayuda de su ingenio y el capital de los hermanos Pinzón, Luis de Santángel y Francisco Pinelo —capitalistas y tesoreros de la casa real— y el apoyo de la reina de Castilla (Arciniegas 126).

En los mapas de la antigüedad, el espacio de lo conocido hallaba su límite en el punto destacado como las Columnas de Hércules: lo que hoy se conoce como el Estrecho de Gibraltar. En el occidente, el misterio del Océano Atlántico movilizó la imaginación de los filósofos antiguos y el senador romano, cordobés y estoico, Séneca se refirió a la última Tule en su versión trágica de la Medea. En los versos senequianos, el coro de los Corintios menciona esta isla misteriosa como la tierra firme aún no descubierta, llena de riquezas —hogar del vellocino de oro— y destino soñado de Tifis, el explorador. En el siglo XV, Colón buscó convencer a la reina de Castilla de la pertinencia de su expedición, valiéndose de las líneas escritas por el filósofo (Colón, H. 44). Alejo Carpentier, en su novela *El arpa y la sombra*, recrea el momento en que Cristóbal Colón, con la dificultad que le impuso su limitado dominio de la lengua española, tradujo los versos de Séneca, que, según esta versión, hizo resonar como una profecía en la corte, frente a Isabel I:

Vendrán los tardíos años del mundo ciertos tiempos en los cuales el mar Océano aflojará los atamentos de las cosas y se abrirá una gran tierra y un nuevo marino como aquel que fue guía de Jasón que hubo nombre Típhi, descubrirá

NUEVO MUNDO, y entonces no será la isla Thule la postrera de las tierras. (Colón, H. 44)

Cristóbal Colón aparece como el paradigma de explorador que inventa un territorio a la vez que concurre a su encuentro (Aínsa 30). La empresa conquistadora elaboró un discurso providencial de predestinación en la producción del sujeto conquistador, la imagen del territorio y el sujeto indiano. Así explica parte del proceso Fernando Aínsa: “para [Fray Bartolomé] de las Casas, Cristóbal quiere decir ‘traedor de Cristo’ del mismo modo que Colón significa ‘poblador de nuevo’ ‘descubridor de gentes nuevas’ y ‘Colonizador’ de una ‘feliz república’” (31).

Entendemos bien las dificultades que impone esclarecer los rasgos de la empresa colombina y la caracterización del protagonista, dada la trascendencia histórica de su hazaña. Cristóbal Colón, sin duda, es un personaje deificado por unos y vituperado por otros. Con todo, lo que nos interesa destacar en esta parte del estudio es la influencia que la prefiguración que tuvo el encuentro de dos mundos en forma de mitografía, literatura y filosofía antigua, en la voluntad de los navegantes conquistadores y en la consolidación de una de las empresas que abriría las puertas al desarrollo civilizatorio de la modernidad en Occidente. La utopía de la Nueva Tule de Séneca, el presagio de América de los humanistas del Renacimiento y las ambiciones materiales de los comerciantes europeos, avivaron el deseo del marinero genovés que, según nuestra hipótesis, estaba inspirado por un interés mitológico, antes que, puramente económico. Registrando este pilar del acontecimiento, podremos reconocer la tendencia de América, primero como sueño y luego como realidad, en la Conquista, a ser la salud de las utopías en el viejo mundo. Empero, la dinámica conquistadora, como veremos más adelante, implicó una “trasculturación de los mitos de la Antigüedad clásica a territorio americano” (Aínsa 15) comprobable en expediciones, crónicas, experiencias políticas e incluso en la toponimia.

(...) fundado en copiosas informaciones que heredó de su suegro, en dichos de marineros viejos, cartas hoy perdidas, memorias de naufragios y, en suma, cálculos más o menos seguros que andaban mezclados con el folklore marítimo, Colón pretendía buscar nada menos que una tierra nueva, la Antilia de las narraciones fabulosas, aunque se guardaba bien de nombrarla para no ahuyentar a la gente o por no entregar su secreto. (Reyes, *Última* 207)

Las ideas que impulsaron a Colón se multiplicaban en las academias y en los puertos en el final del siglo XV europeo y fueron signo de la época. El almirante llevaba consigo la inquietud de Marco Polo y Pedro de Alíaco lo azuzó con toda clase de promesas de novedad. Buscó una isla fantástica, la Antilia y su compañero de excursión y facilitador material de la empresa, Martín Alonso Pinzón, buscaba, a su turno, la famosa isla de Cipango. Esta última, causó el famoso viraje de rumbo en dirección del sudeste que derivó en el encuentro con la nueva tierra que, para Colón, hasta su muerte, era territorio de las Indias orientales. Con el éxito de su aventura creció la ambición del genovés y la imaginación acabó por inundar su sentido. Antes de embarcarse se sintió la encarnación de Tifis —personaje de la *Medea* de Séneca— y, más adelante, buscó el paraíso en el Orinoco. Oyó voces misteriosas, se juzgó elegido por fuerzas sobrenaturales y se supo lo suficiente profeta para prometer al Papa una expedición en busca del Santo Sepulcro. “Humboldt llega a preguntarse si las cartas del último viaje no revelan ya un comienzo de enajenación mental” (Reyes, *Última* 214).

América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites. Llega la hora en que el presagio se lee en todas las frentes, brilla en los ojos de los navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña. (Reyes, *Última* 193)

Llegados los europeos, y dado el comienzo de la empresa de la Conquista, América se convirtió en el centro del pensamiento utopista del viejo mundo. Seguiremos valiéndonos de la formulación de Novalis, empleada en el comienzo del texto: “el mundo se convierte en sueño, el sueño se convierte en mundo” para explicar el movimiento que llevó al continente americano, de ser el sueño en la mente de los antiguos y los humanistas, a ser la inspiración fundamental que iluminó las ideas del pensamiento crítico y utopista del mundo occidental. “Desde la antigüedad tenemos ejemplos de los sueños en que se transforma el mundo. ¿Qué otra cosa son las grandes utopías y los mitos que, a su vez, son origen de filosofías, de ciencias de descubrimientos, de conquistas?” (Martín 25).

La aparición del nuevo mundo, no sólo aportó el impulso material que exigía el desarrollo del capitalismo, sino que alimentó la esperanza de todos los defensores de

propuestas de repúblicas perfectas, comunas edénicas y experimentos de salvación moral en la tierra. Paradójicamente, al tiempo que entusiasmaba la pluma de los utopistas en Europa, la conquista estableció en América instituciones abusivas y tiránicas, muy de acuerdo con el espíritu de una nueva cruzada cristiana y con el carácter contradictorio y antinómico de la modernización que recién iniciaba.

Adviértase la huella en Erasmo, en Tomás Moro, Rabelais, Montaigne, el Tasso, Bacon y Tomás Campanella. Si Juan Ponce de León delira por encontrar la surgente de la juventud eterna en la Florida, los filósofos piden al Nuevo Mundo un estímulo para el perfeccionamiento político de los pueblos. (Reyes, *Última* 224)

La tragedia del desarrollo: modernidad, humanismo, utopía y surrealismo

Para desarrollar nuestra propuesta de examen contrastado de la razón utópica en la modernidad madura, requerimos avanzar hasta el siglo XVIII que, como es de esperarse, presenta una relación diferente entre el humanista y su entorno. En este nuevo escenario de la historia, el humanismo, que completó su movimiento de decadencia en el siglo anterior, se muestra dislocado y se aísla de su contexto. Tal es la dinámica que rige la filosofía del romanticismo, por ejemplo, en la obra de Goethe. Su *Fausto*, en particular, recoge muchas de las nuevas sensaciones que conmueven a la intelectualidad de la época. El periodo de los 61 años que ocupó su escritura (1770-1831) coincide con la transición entre la producción manufacturera de los talleres y la aparición de la pauta industrial de producción de mercancías (Marx 45); así, Fausto se enfrenta con las barreras de la religiosidad en las ciudades de menor desarrollo económico y sufre el lugar del inconforme, recluso en la caverna de su mundo interior, aunque anhelante de una integración de su saber en el orden de lo social (Berman 33).

Fausto es un humanista en el sentido más esencial: “nada humano le es ajeno” (Berman 33). En una primera etapa de la tragedia, se muestra receloso de los vínculos sociales y se ha impuesto un autoexilio para consumirse en el estudio solitario, la experimentación con drogas y la meditación. Sin embargo, esta situación es una fuente de angustia permanente. “Dos almas, ay de mí, viven en mi pecho” (Berman 38), exclama, y esas dos almas se componen, por una parte, de la pasión por la revolución de las ideas y, por otra, de las dificultades para llevarla a cabo en una sociedad cristiana más bien conservadora. Desde luego, media el atraso relativo de la sociedad alemana respecto de la

francesa o inglesa en el desarrollo de las fuerzas productivas (Marx 62). No obstante, la esencia de su queja marcará el leitmotiv de los humanistas venideros en el curso de la modernidad, así en Europa como en América Latina, en particular la de románticos, decadentistas, modernistas y vanguardistas. La escisión fáustica, de la que nos habla Berman, es, en buena medida, la inquietud que inspira la utopía del Surrealismo; es decir, la inquietud frente al desboque de una racionalidad técnica y utilitaria que castra la potencia de la imaginación humana.

La primera etapa de la tragedia fáustica sintetiza de buena forma la actitud de los humanistas del romanticismo. No es posible abarcar, en este artículo, la complejidad de un movimiento tan vasto y heterogéneo; nos importa explicar, apenas, que en este punto de la historia comienza a gestarse un rechazo del dominio de la racionalidad técnica moderna al que buena parte de los humanistas se opondrán activamente desde distintos flancos. Bien entrado el siglo XX, Alfonso Reyes formula el desencuentro así: “Las luces, la Enciclopedia, y la Razón (...) ya es soberana, y muy pronto —cuando se crea diosa— comenzará a cortar cabezas” (Reyes, *Última* 255). La sociedad industrial moderna, que difícilmente afirma sus cimientos en el momento de la muerte de Goethe, (1831) provocará nuevas rebeliones, aunque parte de las perplejidades del humanismo romántico del siglo XIX permanecerán en la palabra poética. La noche de Novalis, verbi gracia, puede ser un metafórico rechazo del iluminismo ilustrado y el ansia de síntesis plástica de Lautréamont, una rebelión contra el absolutismo racionalista.

Casi no hay poeta, desde los románticos alemanes, siguiendo con los expresionistas y con figuras aisladas como O.W. de Lubicz Milosz (en nuestro caso con algunas fulgurantes imágenes de Aurelio Arturo) que no hayan soñado con colonizar la noche. Desde la clásica expresión de Hölderlin: “El hombre es un Dios cuando sueña, un mendigo cuando piensa”, hasta los versos nocturnos de Borges, la noche ha sido un sonoro y vasto coto de caza (...) un almacén de símbolos por descubrir, según la intuición baudeleriana. (Roca 29)

La modernidad en Occidente es una irrupción frenética. Se consolida un mercado mundial, avanza la tendencia a la homogeneidad de la cultura y los mundos tradicionales son sacudidos por el curso imparable de las revoluciones burguesas en el espacio de la técnica, la producción y la organización de la vida. “Todo lo sólido se desvanece en el aire: todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Berman 83).

Siguiendo la metáfora fáustica, la ceguera del Fausto, que se arrojó hacia adelante en la aventura del desarrollo, vino causada por aquella mujer fantasmal que simbolizaba la zozobra. Es decir, que la sensación de velocidad en el mundo moderno se acompaña de una incertidumbre nunca antes vista en la historia. Así pues, Marx abre el camino del siglo de los manifiestos: el Siglo XX. En la mayoría de los manifiestos, en especial en los surrealistas de Breton, se decantará la esencia del malestar del humanismo utopista en la modernidad y su actitud de transformación del mundo en un nuevo sentido. La utopía en Europa será de nuevo un espejo de la carencia espiritual de los seres y América Latina, una vez más, dibujará los contornos del no-lugar anhelado al tiempo que parecerá guardar en sus profundidades atisbos realizados del otro mundo posible.

La época moderna eleva el desarrollo a una necesidad universal. Despliega su influjo en la colectivización de la vida: una suerte de “impulso de crear un entorno homogéneo, un espacio totalmente modernizado en el que el aspecto y el sentimiento del viejo mundo han desaparecido sin dejar huella” (Berman 60). En contraste, esta organización de la vida en colectivo se formula de acuerdo con las necesidades de la modernización y la liberación del capital, no de la solidaridad humana o de los valores comunitarios que, al contrario, se ven disueltos en un individualismo tantálico. Por una parte, se concentra a los individuos en espacios urbanos cada vez más densamente poblados y, por otra, se impide la cercanía de la comunión de valores. Así expresa esta complejidad el fundador del primer grupo surrealista latinoamericano, médico y poeta, Aldo Pellegrini:

El campesino no es, en general, un solitario, y sí lo es el hombre de las grandes urbes. Ni si quiera el ermitaño es solitario, es simplemente un hombre aislado. Soledad y aislamiento son dos cosas absolutamente distintas y hasta cierto punto opuestas. Y la razón está en que la soledad es un suplicio de Tántalo: el hombre tiene a los otros hombres próximos, los mira, los ve, oye sus voces, desea acercarse, pero cuando lo intenta cae en la cuenta de que lo separa una sólida e impenetrable barrera de cristal (...) Ese es el suplicio de Tántalo de la sociedad moderna, y ello explica la diferencia fundamental entre la soledad y el aislamiento. (Pellegrini 64)

Ya nos vamos adentrando en las inquietudes que movilizaron las propuestas revolucionarias del humanismo surrealista. En efecto, la sensación es de atomización y dislocación, pero el malestar experimentado por los artistas del surrealismo parece ser arquetipo de la tragedia del desarrollo del hombre moderno y contemporáneo, por eso su leitmotiv es una crítica profunda de la sociedad moderna en el orden de su esencia. La

modernización integra a los países en un mercado mundial, a la vez que disuelve los antiguos mundos comunitarios; integra, pero atomiza, aglomera, pero se agudiza el sentimiento de soledad de los individuos.

Como en la tragedia fáustica, el curso del desarrollo de las sociedades industriales en Occidente tiene su Mefisto —el espíritu que todo lo niega—, está poblado de contradicciones y antinomias, y en la sensibilidad de los surrealistas, este mundo disgregado produce un ser incompleto, por eso el deseo revolucionario de la vanguardia de Breton se concreta en la integración de los mundos de lo humano, la utopía de la suprarrealidad (Breton, *Manifiestos XX*). De nuevo, la explicación de la carencia es la comprensión de la utopía que ha sido creada por aquella.

La rebelión surrealista es el principal cataclismo de la época moderna y ha dejado “lujosas cicatrices” (Paz, *Las perlas* 137) que prevalecerán en lo que dure el proceso civilizatorio occidental. Su anhelo de fundir la poesía con la vida es la respuesta al absoluto perdido en el individualismo burgués, a los mundos de sentido arrasados por la modernización. Podemos pensar que las utopías se construyen como espejo de carencias y la queja surrealista es heredera de la queja romántica, aunque con un sentido de transformación de la realidad más presente. Los anhelos de revolucionar la vida de los humanistas nos dan un diagnóstico de las cargas que arrastra el Ser en una época determinada, y lo que fue una promesa de felicidad en las mentes de Saint Simon y del Fausto desarrollista de Goethe; todo esto tiene un cariz opuesto en la modernidad del siglo XX. Así expresa el sentimiento Octavio Paz: “Día a día se hace más patente que la casa de la civilización occidental se nos ha vuelto prisión, laberinto sangriento, matadero colectivo” (*Las peras*, 132).

La apuesta de la utopía surrealista, a grandes rasgos, tiene que ver con la integración que deviene de la reacción a un mundo atravesado por antinomias, percibidas artificiales por Breton y su grupo: sueño-realidad, sujeto-objeto, hombre-naturaleza, individuo-comunidad, lenguaje cotidiano-poesía, razón-mito. Breton expresó la necesidad de resolver dialécticamente estas antinomias y exclamó: “Hay que soñar, ha dicho Lenin. “Hay que actuar”, ha dicho Goethe (...) “El poeta venidero -escribía yo en 1932- superará la idea deprimente del divorcio irreparable de la acción y el sueño” (Breton 120). Los experimentos del surrealismo se dirigen a problematizar el imperio de la lógica en Occidente, cuyos procedimientos solo resultan útiles desde la perspectiva de la razón técnica. Así es que, en función del racionalismo técnico utilitario, se ha producido un destierro de buena parte del espacio metafísico, que ha desembocado en una experiencia

vital coartada e incompleta: “Da vueltas en una jaula de la que es cada vez más difícil hacerla salir (...) Bajo la capa de la civilización, bajo el pretexto del progreso, se ha llegado a excluir del espíritu (...) todo modo de investigación de la verdad que no esté conforme con el uso” (Breton 40) En una conversación con Breton, en las calles de París, Octavio Paz expresó la trascendencia del surrealismo en el espacio de la modernidad como sigue:

Para mí el surrealismo es la enfermedad sagrada de nuestro mundo, como la lepra en la edad media o los alumbrados españoles en el siglo XVI. Negación necesaria de Occidente, el surrealismo vivirá tantos años como la civilización moderna, independientemente de los sistemas políticos y de las ideologías que predominen en el futuro. (Paz, *Las peras* 135)

América Latina y la Utopía Surrealista

En América, el surrealismo resulta cotidiano, corriente, habitual; se le domestica, se le palpa, en la simple proliferación de un hongo

Alejo Carpentier

La conjunción del elemento mítico y mágico-religioso y el intercambio con el mundo moderno creó realidades contradictorias en la multiculturalidad americana, que parece desenvolverse en varios mundos a la vez. El pueblo latinoamericano resultó dotado de un ingenio aguzado y una inventiva cosmopolita, presionada por los rigores de la competencia con otros pueblos. Esta suerte de versatilidad, de la que podría ser una región *infante* o *adolescente* —en positivo—, ha atraído el interés de las principales vanguardias artísticas del siglo XX, en especial del surrealismo. Vamos a recrear la hipótesis del humanista latinoamericano Alfonso Reyes respecto del problema de la cultura en América Latina. Reyes sugiere que el subcontinente no cuenta con una cultura propia, más bien ha desarrollado una inteligencia particular, porque su cultura sería apenas otra rama del árbol de la cultura europea; pero, su inteligencia es de esencia cosmopolita y recoge la influencia de la antigüedad greco-latina, de una antigüedad hispánica, de antigüedades indígenas y africanas, además de un influjo contemporáneo del mundo sajón y francés, alimentado, especialmente, desde la formalización de la independencia política:

Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el salto es tan osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción (...) La tradición ha pesado menos y eso explica la audacia. (Reyes, *Última* 230)

El surrealismo ha planteado la integración de la experiencia humana en una síntesis superior. El interés de sus principales representantes en la cultura indoamericana manifiesta la esperanza de corroborar sus tesis en una región que puede ser surrealista por antonomasia. No en vano, André Breton afirmó: “México tiende a ser el lugar surrealista por excelencia. Encuentro a México surrealista en su relieve, en su flora, en el dinamismo que le confiere la mezcla de sus razas, así como en sus aspiraciones más altas” (Baciu 16). No obstante, el asombro de Breton podría extenderse más allá de las fronteras mexicanas. El crítico literario, Stefan Baciu —rumano, nacionalizado en Brasil— agrega a la ya conocida exclamación de Breton, las palabras que siguen:

Breton solo llegó a conocer los relieves, la flora y el dinamismo de México, y con esto quedó impresionado; pero si hubiera conocido el misterio de Macchu Picchu y de Copán, la *Guerra dos Canudos* de Antonio Conselheiro en el Brasil, el culto de la reina Yemanjá en las favelas cariocas, el carnaval de Río de Janeiro -todo este mundo seguramente le habría inspirado a Breton palabras más entusiastas y llenas de comprensión. (18)

Tenemos extraordinarios testimonios sobre el impulso vital que aportó el misterio latinoamericano al movimiento surrealista europeo. De la mano de Carl Jung, los vanguardistas del grupo de Breton, a saber: Benjamin Péret y Antonin Artaud encontraron un leitmotiv de primera importancia en el mito latinoamericano. Sintieron una poderosa atracción por el chamanismo, las religiones indígenas y las plantas sagradas de las tierras del Nuevo Mundo. “La primera pista de orientación hacia Latinoamérica se halla, precisamente, en una conversación de Jung con un cacique del pueblo Tao, en Nuevo México, en que el profesor vienés descubre el sentido misterioso de la religión de los indígenas” (Martín 65). La rebelión vanguardista contra el imperio del racionalismo cartesiano en Occidente encontró afirmación en las formas de vida de las culturas indígenas latinoamericanas. “Su aproximación a América respondía a una necesidad de

hallar lo inconsciente oculto en la hondura de otros tiempos mediante el encuentro con almas espontáneas, intactas en regiones pobladas por la magia” (Martín 76).

En coherencia con su búsqueda estética, y con su propuesta revolucionaria, los principales exponentes del surrealismo literario francés iniciaron su peregrinaje por las tierras de América Latina. André Breton, Philippe Soupault, Benjamin Péret y Antonin Artaud, entre otros, experimentaron un interés profundo por la realidad del subcontinente y buscaron confirmar sus premisas en el teatro de contradicciones y sincretismos que ofrecía el mundo americano. Una de las principales preocupaciones de los surrealistas fue la integración de los mundos de lo humano en la utopía de la *suprarrealidad*.

Las culturas nativas, una vez más, ofrecieron un norte a las ambiciones de los artistas del viejo mundo. El siguiente fragmento, escrito por Jorge Dowling, sobre la cosmogonía de los mapuches en Chile puede explicar mejor el fundamento de realidad de integración surrealista en la cosmogonía aborígen, que cautivó tan profundamente la atención y la esperanza de los revolucionarios, pero que no corresponde a la cultura ancestral mexicana. Esta acotación nos ayuda a fortalecer la hipótesis de que las afirmaciones de Breton hubieran podido extenderse al resto de territorios que componen la América Latina:

El mapuche no asume una posición en contra ni tampoco de sometimiento frente a los elementos naturales, sino que los concibe como testimonios de su propia identidad, parte fundamental de sí mismo. De esta integración accesible es posible que surja su objetivación del mundo sobrenatural a través del mundo natural, como esas ancianas convertidas en ballenas que transportaban determinadas almas, etc. Nos enfrentamos aquí a una de las grandes videncias del surrealismo al procurar, a través de los ensamblajes de objetos desconectados entre sí, visualizar la existencia de una armonía superior entre el hombre y las cosas. (Martín 66)

La cultura latinoamericana, en muchas de sus expresiones cotidianas, pudo aportar una forma de negación de Occidente radical y asombrosa, muy apetecida por los artistas del surrealismo, que buscaron redención en los rituales mágicos, la extraordinaria riqueza de la fauna y la flora y la convivencia del espacio de lo fantástico con lo real en los intersticios del mundo cultural de América Latina. Benjamin Péret, por mencionar un caso, elaboró proposiciones sobre la naturaleza del arte abstracto, a partir de su apreciación del arte Maya y Azteca que, según confirmó, no respondía a la mimesis

aristotélica de las formas exteriores. Durante su estancia en Sao Paulo, Péret incluye en su reflexión los relatos míticos mesoamericanos como una alternativa de explicación de fenómenos culturales y sociales. En efecto, la creación del mundo en el mito de Quetzalcóatl es el “modelo en base al cual interpreta la función contemporánea del mito dentro de la sociedad occidental” (Singler 71).

Péret continuó sus reflexiones sobre el mito y la palabra poética con el sustento del dualismo de las mitologías mesoamericanas. De forma interesante, el poeta francés explicó el valor del mito en razón de su derrota. Quetzalcóatl, dios del viento y fuerza de civilización armónica es derrotado por su hermano, Tezcatlipoca, que puede ser la representación del estamento guerrero a favor del sacrificio humano. Es decir, en su dimensión primitiva, la imaginería mítica es una inteligencia poética colectiva en acción, pero con el avance de la estratificación social “se estancó en un proceso de sedimentación que definía un equilibrio frágil entre las aspiraciones de las masas y las de la casta dominante” (Singler 73). Las altas sociedades mesoamericanas no contaban ya con el vigor creativo de los pueblos primitivos. “De hecho, si [Péret] ahora ya no detecta en el indígena mexicano sino «un ejemplo de supervivencia de una mentalidad generadora de mitos», en cambio abraza la esperanza de encontrar nuevos brotes de creación mítica en las religiones afrobrasileñas” (71).

Según la interpretación de Péret, puede que, en los estratos inferiores, los pueblos indígenas centroamericanos mantuvieran una limitada capacidad creadora de mitos, más bien cercana a una nostalgia compartida en la sociedad moderna: la nostalgia del mito derrotado —simbolizado por Quetzalcóatl— y la victoria de las formas sociales del militarismo —encarnadas en la figura de Tezcatlipoca—. Los resquicios de ese impulso creador primitivo en la palabra mítica —poesía en estado puro— tienen un carácter de consolución en el contexto de la tragedia mexicana —y occidental—: la continuación obstinada de los sacrificios humanos que Quetzalcóatl no pudo detener. Allí se resume el esquema de la historia de México; el fracaso de la revolución es un desarrollo de esta dinámica:

En realidad, el mito Zapatista que Péret invoca al final de su poema cumple idéntica función que el principio representado por Quetzalcóatl. A semejanza del presagio de su retorno, tampoco se cumplieron las esperanzas que antaño suscitó la

Revolución Mexicana: de nuevo se están sacrificando los corazones humanos.
(Singler 74)³

Como norte y salud de las utopías del viejo mundo, América Latina siguió atrayendo las voluntades más fecundas del campo artístico europeo. Breton entendió con prontitud que, por la combinación de elementos étnicos geográficos e históricos, América Latina era una tierra en la que el surrealismo resultaba cotidiano y que, por su libertad de juventud y la riqueza de su espíritu en multiplicidad de formas —aún libres de las limitaciones del modelo de desarrollo de la sociedad moderna—, ofrecía un espacio de inspiración y de movilidad dinámica más prometedor que el europeo, a favor la integración de los hombres y las mujeres en la Utopía de la suprarrealidad. “El Nuevo Mundo se halla dentro del ámbito de la cultura occidental, pero no ha estado presionado en la misma forma que el viejo mundo por el peso de una tradición milenaria” (Martín 20).

Una de las manifestaciones más impresionantes de la comunicación entre el pensamiento del movimiento surrealista europeo de Breton y la realidad latinoamericana se reveló en la visita del francés a las tierras haitianas, a partir del 4 de diciembre de 1945. Breton llegó con su compañera Elisa y fue recibido por el pintor surrealista Wifredo Lam, que, por coincidencia, estaba de visita en el país. Su llegada es festejada en todo Haití por el campo cultural más variado de escritores y poetas: René Bélance, René Depestre, Clément Magloire-Saint-Aude. El entusiasmo de los haitianos por el pensamiento de Breton los inspira e inquieta como una “revelación universal” (Baciu 24), en un contexto político difícil de represión, censura y carencia material. Los periódicos *Le Nouvelliste* y *Le Soir* celebran su llegada y difunden semblanzas biográficas del autor de los manifiestos del surrealismo. La isla vibra con las ideas revolucionarias que resuenan profundamente en un espacio de vitalidad artística y tensión política y social. De acuerdo con las limitaciones del desarrollo económico haitiano y las taras impuestas en el desarrollo espiritual, la utopía surrealista repica con ecos subterráneos. “[L]a miseria es la gran auxiliar del utopista, la materia sobre la cual trabaja, la sustancia con que nutre sus pensamientos, la providencia de sus obsesiones” (Cioran, *Historia* 33).

El mencionado periódico *Le Soir* publicó un texto conmovedor que es testimonio contundente de las circunstancias de vida del pueblo haitiano. Su objetivo fue lograr la

³ Véase el poema *Un air mexicain* de Benjamin Péret.

transmisión radial de las conferencias de Breton. El francés logra expresar la condición haitiana —que puede ser la condición latinoamericana— cuando denuncia que los niños de Puerto Príncipe se alimentan de sapos sacados de la basura, pero el jornal se paga a menos de un centavo estadounidense. La situación resulta doblemente inquietante porque “el espíritu haitiano, como ningún otro, sigue milagrosamente su savia de la revolución francesa (...) la historia haitiana (...) nos representa el patético esfuerzo de la salida del hombre de la esclavitud hacia la libertad” (Baciu 25). Estas palabras recogen una visión crítica y muy enérgica de las contradicciones de los caminos de la modernización en el mundo. Un fragmento bastante ilustrativo, traído a cuento por el poeta Jean-Louis Bédouin, recoge la esperanza y el sufrimiento de un pueblo que se inflama de porvenir con las ideas surrealistas en coherencia con su tradición rebelde como primera república negra independiente de América Latina:

(...) se olvida demasiado que en cada punto del mapa de este país hay jóvenes que se dan vuelta con las manos en sus espaldas mareados y desarmados, como si se encontraran en el patio de una prisión. Se olvida demasiado que hay jóvenes que después de abandonar el libro, se envenenan poco a poco en sórdidas charlas con el oficial del Registro Civil o con el maestro de cualquier escuela primaria. Olvidase demasiado que hay entre nosotros chicas que esperan delante del mar y martillan el malecón de piedra, aventura extraordinaria y casi imposible que las libertará del mundo embrutecedor que las rodea... Es para ellos que pedimos la transmisión por radio de las conferencias de André Breton. (Baciu 25)

‘El León’, como apodaban a Breton algunos de sus compañeros de vanguardia, presentaría una conferencia sobre la relación del movimiento surrealista con los pueblos de raza negra en un evento organizado por el médico y etnólogo Pierre Mabilie, diplomático francés en el país caribeño, en el hotel Savoy. La charla atrajo el interés de un grupo de artistas de vanguardia, estudiantes y escritores, organizados en torno al diario literario y político La Ruche, “fundado a mediados del año 1945 por Jacques Stephan Alexis, Gérald Bloncourt, René Despestre y Théodore Baker (...) influenciado por las ideas del marxista revolucionario Jacques Roumain” (Méndez s.p.). La publicación reprodujo en su integridad el discurso de Breton en el hotel. ‘El León’ ganó las simpatías de la intelectualidad haitiana y confirmó la vocación antifascista del surrealismo. En la editorial del periódico se comenta la naturaleza de la vanguardia para destacar que “no es únicamente una empresa de las riquezas psíquicas del cerebro humano, sino también un

movimiento (...) que jamás dejó de afirmar su fe en las aspiraciones legítimas del hombre hacia la justicia social y la libertad” (Baciu 26).

El número especial de *La Ruche*, que reprodujo el discurso de Breton, incluyó en sus líneas una denuncia airosa contra el régimen del “aprendiz de dictador” Elie Lescot, patrocinado por el vecino gobierno militar de Rafael Trujillo en la, sp. República Dominicana. Al día siguiente, los organismos de seguridad del Estado ordenaron la clausura del periódico. El 7 de enero de 1946, los estudiantes se declaran en huelga y al día siguiente, los obreros de Puerto Príncipe se suman al movimiento que resulta en una insurrección de alcance nacional. Luego de cuatro días de revueltas, el dictador abandona el país y su mandato queda delegado en un gobierno provisional de naturaleza militar (Méndez s.p.). No nos corresponde reconstruir la complejidad de los acontecimientos políticos que acompañaron los años siguientes en el país caribeño, pero sí queremos destacar, por ahora, la percepción del sentido histórico de la inteligencia latinoamericana que bocetaron los humanistas europeos, en cabeza del surrealismo francés, de acuerdo con la dialéctica de la razón utópica que venimos estudiando. Pierre Mabille, por ejemplo, expresó sus ideas sobre las islas del Caribe como sigue:

las Antillas deben compararse con las colonias de la Gran Grecia. Asistimos al nacimiento doloroso de una nueva civilización en la cual el Atlántico jugará el papel del antiguo mar griego y latino. Hoy día, se asiste al parto de una nueva civilización. (Granel 25)

Antonin Artaud: “El rito del sol negro” y la Sierra Tarahumara.

De Antonin Artaud nos queda el tormento y la carne viva. “No hay nada en mí, nada en lo que es mi persona, que no sea producido por la existencia de un mal anterior a mí mismo, anterior a mi voluntad” (*El ombligo* 78). Es posterior, pero Artaud tiene un tono que recuerda a Rimbaud y a Lautréamont, sus maestros mayores. Se desgarró en una vida a la intemperie con el sino oscuro de un maldito. Revolucionario ejemplar, comprometido con la transformación de la vida. Se mantuvo coherente con la utopía surrealista y no pudo concebir una creación artística que no involucrara los fundamentos de la experiencia vital. Buscó en las profundidades del misterio inconsciente para alivianar su desencuentro: “jamás podrá tener alguna precisión esta alma que se ahoga, ya que el tormento que la mata, la desencarna fibra por fibra, ocurre por debajo del pensamiento,

por debajo de donde puede llegar la lengua” (Artaud, *El ombligo* 90). América fue su esperanza y nosotros apenas podemos perdonar su absoluta libertad.

Allí donde otros proponen obras yo no pretendo otra cosa que mostrar mi espíritu. La vida es un consumirse en preguntas. No concibo la obra como separada de la vida. No amo la creación separada. No concibo tampoco el espíritu separado de sí mismo. Cada una de mis obras, cada uno de los planes de mí mismo, cada una de las floraciones heladas de mi vida interior echa su baba sobre mí. (Artaud, *El ombligo* 9)

Artaud, en su desborde de vitalidad, resultó radical aún para el grupo de Breton y fue expulsado en 1926 por no abrazar el materialismo histórico como doctrina política y filosófica. Para el poeta, la revolución comunista, tal como se plantea en el ideario marxista, “es una mera crisis ministerial que no alcanza a subvertir todos los aspectos del ser humano que deben ser puestos cabeza abajo” (*Los Tarahumara*, 7). Los años que siguieron a la ruptura con el grupo de los surrealistas marcaron un espacio de desorientación y vacío de un artista que asistía continuamente a su propio derrumbe. Finalmente, su inquietud de creación estética lo llevó a plantearse una ambiciosa obra de teatro sobre la historia de México. Puede que en ese punto el país latinoamericano ya se hubiera convertido en una obsesión y una promesa de libertad para el escritor, ávido de nuevos horizontes. Voluntad incansable de aventura y destrucción. En Artaud la carencia que configura el anhelo utópico es individual y las tensiones más bruscas se desenvuelven en su fuero interno; sin embargo, la preocupación por los obstáculos que impone el proceso civilizatorio occidental, como veremos más adelante, aporta su cuota en la consolidación de su espíritu utopista-subversivo.

En el desangre cotidiano de la perturbación psíquica de Artaud, brota un deseo revolucionario de transformación de la vida. En concordancia con su pensamiento, se arroja en 1936 a México para encontrarse con las fuerzas sutiles de la magia ritual en sociedades no contaminadas por la civilización moderna. “Rehabilitando al individuo, como quería Breton, se rehabilita al ser colectivo y se comprende la naturaleza a través del ser humano” (Martín 14). Su interés por la tierra mexicana fue estimulado por las investigaciones que desarrolló en el campo del esoterismo: propuso, entre otras cosas, conexiones entre la tribu de los Tarahumaras y el misticismo solar egipcio. También asoció a los nativos del país latinoamericano con los Atlantes, a partir de sus lecturas de

Platón. Elaboró, como poeta, teorías sobre la historia escondida de México y su embrujo fue el antiguo sueño de su civilización en pleno rebrote. Así se expresa Varinia Nieto, a propósito de la obra del francés:

Artaud llama la atención sobre un movimiento de la naturaleza dinámica del pensamiento que no se queda en las formas o en el exterior. Nace en el vacío, va hacia lo pleno o concreto y vuelve al vacío. Para él, sentir este movimiento del pensamiento otorgaba a la poesía una fuerza mágica que le permitía influir sobre la vida. (125)

A pesar de la complejidad de su genio y de las dificultades de su ánimo, que lo llevaron a la reclusión en varias instituciones para enfermos mentales, el poeta francés es dueño de un tono humorístico en el juego de las palabras. Un humor afilado e inclemente como un cañón puesto delante del edificio de la moral burguesa. En su poema “En búsqueda de la fecalidad” se expresa de esta manera: “Allí donde huele a mierda huele a ser. / El hombre hubiera podido muy bien no cagar, / no abrir el bolsillo anal, / pero eligió cagar / como hubiera elegido vivir en vez de aceptar vivir muerto” (Artaud, *El juicio* 18). En estos versos, parece que se queja de la obediencia de los hombres y las mujeres modernos, de la masa, de la destrucción del individuo. No está solo en esta queja, lo acompañan sus compañeros de vanguardia, buena parte de las expresiones poéticas y artísticas del Siglo XX y una cantidad enorme de artistas que recibieron la influencia de estos adelantados en su obra. Más adelante escribe:

Entonces el hombre se replegó y huyó. / Lo devoraron los gusanos. / No fue una violación, / Se prestó a la obscena comida. / Le encontró sabor, / aprendió por sí mismo / a hacerse el tonto / y a comer carroña / delicadamente. (Artaud, *El juicio* 19)

Hemos dicho que los surrealistas se rebelaron contra las antinomias modernas, en especial, contra la negación de los reinos de lo fantástico y su exilio en el imperio de la razón instrumental-utilitaria. En el mismo poema, Artaud escribió: “Pero ¿de dónde procede esa despreciable abyección? / De que el mundo no está ordenado todavía, / o de que el hombre sólo tiene una pequeña idea/ del mundo / y quiere conservarla eternamente” (*El juicio* 20). La sensación de una existencia reducida a los caprichos de la vigilia en el tiempo productivo es parte de lo que aterra a los poetas del surrealismo. Su interés en el psicoanálisis, los mitos y las corrientes profundas del psiquismo humano

pasa por la necesidad de restituir a los seres humanos algo que les ha sido arrancado por la organización social. En el fondo, es el conflicto entre la humanidad y la técnica. La quijotesca reacción al tren de la modernidad. “Es grave advertir / que después del orden / de este mundo / hay otro orden” (Artaud, *El juicio* 22).

Si bien, es evidente el interés del poeta en el sueño, el signo, el símbolo y el mito, hay una revalorización del cuerpo en sus versos. Ante la sensación de misterio que encierran las fuerzas inconscientes como secretas conductoras de nuestros destinos, compartida con el psicoanálisis y la irrealidad de lo fragmentario en la conciencia, arbitrariamente recortada en el predominio de la razón técnica, Artaud esgrime el cuerpo como una respuesta. Se queja de que lo agobien con preguntas y exclama que sólo existe una cosa innegable: “la presencia / amenazadora / infatigable / de mi cuerpo” (Artaud, *El juicio* 26). En el caos de la irrealidad existe el dolor y se mantiene. Una noción compartida por Nietzsche, en su invitación a reconocer la sabiduría de la experiencia corpórea. Artaud, mucho más irreverente y provocador, escribe así:

Me atormentaron / y sofocaron / en mí / la idea de cuerpo / y de ser un cuerpo,
/ entonces sentí lo obscuro / y me tiré un pedo / arbitrario / de vicio / y en rebeldía
/por mi asfixia. / Porque hostigaban / hasta mi cuerpo / hasta el cuerpo / y en ese
momento / hice estallar todo / porque a mi cuerpo / nadie lo manosea. (*El juicio* 27)

La inquietud estética de Artaud por el cuerpo asume una expresión alucinada y busca el absurdo. Es un iconoclasta por placer y su ironía es el descontento de la intelectualidad en la entraña de las sociedades industriales. Su obra es la razón utópica descubriendo sus joyas más profundas. No todo es ingenuidad en su admiración por el mundo de los nativos americanos, al contrario, hay destellos perversos de una rebelión maldita del talante de aquella de Rimbaud y Lautréamont, sus maestros. Su poesía es un desafío medio humorístico, medio insultante. La abolición de la cruz, en el rito de los tarahumaras, por ejemplo, es un espacio perfecto de controversia y provocación en el misterio del símbolo. Si el Surrealismo quiso ser la negación de la civilización occidental, la vida tribal de muchos pueblos indoamericanos le resultó contradicción viva del estatuto moral de la sociedad moderna. Ahí está una parte de la potencia utópica y subversiva del más nuevo de los mundos. Para un surrealista a cabalidad, y un ángel rebelde, como Artaud, era imposible resistirse a ese encanto.

No me creerán / y desde aquí veo cómo el público se encoge de hombros / pero el llamado Cristo es quien / frente a la ladilla-dios / aceptó vivir sin cuerpo / mientras un ejército de hombres, / descendiendo de la cruz / a la que dios creía haberlos clavado desde hacía mucho, / se rebeló / y ahora esos hombres / armados con hierro, / sangre, / fuego y osamentas / avanzan, denostando al Invisible / para terminar de una vez con el JUICIO DE DIOS. (Artaud, *El juicio* 21)

Hay una preocupación evidente por el mito cristiano. Se intuye una crítica al cristianismo institucional, pilar del edificio social moderno, a la vez que se destaca la posibilidad abierta de la rebeldía espiritual. El estilo de Artaud es la provocación para problematizar la entidad divina, construida a partir de la integración de ciertas ideas platónicas en la filosofía escolástica, tan brillantemente examinada por Borges más adelante en la historia⁴. La búsqueda de nuevas ritualidades es un leitmotiv de la vanguardia, no solo del surrealismo. Vicente Huidobro, de quien se dice, fue “padre de la vanguardia en nuestro idioma [cuya] repercusión renovadora tuvo alcance similar a la ejercida por Darío” (Martín 124), en este caso, amigo cercano, aunque polemista del surrealismo⁵, se aventura a imaginar la desaparición del cristianismo en algún futuro y escribe: “Chorreando sus últimas estrellas se marchita / Morirá el cristianismo que no ha resuelto ningún problema / Que sólo ha enseñado plegarias muertas” (García Maffla 216). Con todo, una ritualidad alternativa es, ciertamente, un componente de importancia en la versión utópica del mundo de la vida que esgrimen los surrealistas.

Las posibilidades que ofrecían los cultos, ritos y religiones antiguas de los territorios periféricos llenaron de inspiración a los rebeldes del viejo continente, que buscaron alternativa al peso de la institución cristiana. Artaud lo manifestó como sigue, en franca provocación, pero con el fundamento que pudo aportar la comunicación de su grupo con las teorías psicoanalíticas: “Reniego del bautismo y de la misa. / No hay acto humano / que, en el plano erótico interno, / sea más pernicioso que el descenso / del supuesto Jesucristo” (Artaud, *El juicio* 20). Es posible conectar estas ideas con la reflexión sobre la culpa, de orientación freudiana y marxista, desarrollada más adelante por Herbert Marcuse en *Eros y Civilización*. Aquella noción interesante de una explotación de

⁴ Véase, Borges, Jorge Luis. Historia de la eternidad, p.28.

⁵ Véase la polémica desatada por César Moro y algunos surrealistas peruanos, condensada, en particular, en el folleto El Obispo Embotellado. Huidobro, a su vez, criticó el método del dictado automático en favor de una *superconciencia* en la concentración de las energías creativas del poeta para la producción de imágenes.

las reservas libidinales en sociedades que llevan centurias acumulando el peso de la culpa que es proporcional al avance de la civilización (Marcuse 91).

Aquí se reafirma la hondura filosófica de la palabra poética de los surrealistas que se conectaron en profundidad con las ideas de Sigmund Freud y Carl Jung. Marcuse intenta combinar el corpus teórico del materialismo histórico marxista con el del psicoanálisis freudiano para explicar la tendencia a la acumulación del sentimiento de culpa en las sociedades modernas y la explotación del hombre por el hombre en el espacio de las energías libidinales. En este punto converge con Artaud cuando descubre que la dinámica de la sociedad capitalista favorece la apropiación de parte de la energía libidinal de los individuos. Aunque sabemos que los dos autores representan corrientes divergentes, encontraremos en ambos los rasgos principales de la crítica a la modernidad que mantuvo primacía en la primera mitad del siglo XX. Otro marxista, Michael Löwy, dice esto sobre humanismo surrealista:

Dicho con otras palabras, se trata de una protesta contra la racionalidad obtusa, el espíritu mercantil, la lógica mezquina, el realismo liso de nuestra sociedad capitalista industrial y la aspiración utópica y revolucionaria de ‘cambiar la vida’. Se trata de una aventura tanto intelectual como pasional, política y mágica poética y onírica, que empezó en 1924 pero que aún no ha terminado. (Méndez s.p.)

Podríamos dedicar un trabajo completo a las conexiones entre el surrealismo y el marxismo. Sin ahondar en el asunto, por ahora, nos basta explicar con Octavio Paz que “la gesta de la poesía de Occidente, desde el romanticismo alemán, ha sido la de sus rupturas y reconciliaciones con el movimiento revolucionario” (*El arco* 254). Artaud rompió con el movimiento obrero revolucionario, en su expresión marxista, no como Breton, Péret y Elúard, que mantuvieron su militancia marxista, en distintos niveles, en todo caso. A pesar de las distancias que estos principios profundizaron entre los miembros originales del humanismo surrealista, podemos establecer una continuidad en los principios de Artaud y los de Breton, en lo que toca el anticapitalismo y el anticristianismo; la voluntad de revitalizar el espacio de lo mítico, la fascinación por el mundo americano como expresión viviente de un cosmopolitismo debilitado en Europa, entre otros aspectos fundamentales. Si bien se erigen herederos del utopismo del siglo XVI, agregan las carencias propias de la madurez moderna a su propuesta altermundista.

Finalmente, Artaud escoge la Sierra Tarahumara, en el norte de México, para emprender su expedición y buscar las fuerzas renovadoras que la tierra americana tenía para ofrecerle. La Sierra Tarahumara destaca por su insólita variedad geográfica: zonas de alta montaña y de cálidas barrancas se acompañan en un extenso territorio de unos 60.000 kilómetros cuadrados. Las zonas de alta montaña pueden alcanzar los 2.000 y 3.000 metros de altura y en las zonas cálidas de barranca, confluyen varios arroyos. La Sierra, tupida y de difícil acceso, es el nacimiento de los ríos Fuerte, Yaquí y Mayo, de principal importancia en México y tiene una flora variada que incluye pinos, encinos, táscates y robles —en las zonas de mayor altitud— y mezquite, árbol de chicle, nopal, maguey, mezcalero, tepeguaje y naranjo, en las zonas bajas. La sierra norteña es el hogar de los grupos étnicos warijo, odami —también llamados tepehuanes—, oóba —a veces llamados —pimas— y los rarámuri o tarahumaras, que acompañaron el extraordinario ritual místico que Artaud describió en algunos de sus textos (Morán, 10). Esto plantea Octavio Paz, a propósito de la riqueza paisajística de América Latina:

Las oposiciones entre mar y tierra, llanura y montaña, isla y continente, selva y desierto son símbolos de oposiciones históricas: sociedades, culturas, civilizaciones. Cada tierra es una sociedad: un mundo y una visión del mundo y del trasmundo. Cada historia es una geografía y cada geografía una geometría de símbolos. (*Posdata* 116)

La sierra de los Tarahumara es un espacio de comunicación profundamente significativo para el poeta. Existe una confianza en la posibilidad curativa de la sabiduría de estas almas libres, profundamente conectadas con el movimiento de lo simbólico, ritual y sobrenatural. Las fuerzas sobrenaturales que, según la intuición del francés, habitaban el subsuelo mexicano se expresaban en la ritualidad de los nativos. Sus ritos fueron, para él: “la más bella forma posible del teatro y la única que en realidad puede justificarse” (Paz, *Posdata* 301). Su búsqueda es la recuperación del contacto del hombre europeo, apagado y tiranizado por el impulso del racionalismo, sin una raíz profunda y aplastado por la obediencia a una tradición milenaria bien afincada. La mitología Tarahumara es en todo distinta de la tradición moderna de Europa.

EL PAÍS de los tarahumaras está lleno de signos, de formas, de efigies naturales que en modo alguno parecen nacidos al azar, como si los dioses, a los que aquí se nota por

doquier, hubiesen querido significar sus poderes en esas extrañas firmas en las que la figura del hombre aparece perseguida desde todas partes. (*Los tarahumaras* 45)

Artaud se adentra en la selva para iniciarse en los ritos del Tutuguri. Sacerdotes adoradores del sol y chamanes diestros en el uso del Peyote, aún resguardados de la civilización occidental, lo condujeron por todo tipo de visiones fantásticas y llenas de símbolos. “Por el lado por el que se eleva el sol, plantaron diez cruces, de tamaños diferentes, pero todas ellas alineadas en orden simétrico, y a cada cruz ataron un espejo” (Artaud, *Tarahumaras* 7). La cruz, en este espacio ritual, es un signo abyecto que debe ser ungido con el movimiento solar. El rito es el de la muerte eterna y la cruz adquiere una trascendencia completamente distinta de la del símbolo cristiano. Cada cruz es un punto del movimiento solar y está custodiada por un hombre distinto. La meticulosa ceremonia se acompañaba con instrumentos exóticos hechos con laminillas de madera y en el final del trayecto del nuevo sol, a punto de hundirse en el negro círculo de la tierra, un hombre a caballo, desnudo, esgrime una herradura ungida con su propia sangre.

Fue una mañana de domingo cuando el anciano jefe indio me abrió la conciencia con una cuchillada entre el corazón y el bazo: «Tenga confianza», me dijo, «no tenga miedo, que no le haré ningún daño», y se apresuró a retroceder tres o cuatro pasos y, tras hacer que su espada describiese un círculo en el aire por el pomo y hacia atrás, se precipitó sobre mí, apuntándome y con toda su fuerza, como si quisiera exterminarme, pero la punta de la espada apenas me tocó la piel y sólo brotó una gotita de sangre. — No noté dolor alguno, pero sí que tuve la impresión de despertar a algo respecto de lo cual hasta entonces había yo sido un mal nacido y estaba mal orientado, y me sentí colmado por una luz que nunca había poseído. (*Los Tarahumara* 22)

La investigación de los surrealistas buscó paliar una sed metafísica que agobia a los individuos modernos: podemos verificar este propósito en los fragmentos recién examinados. La sociedad moderna carece de una metafísica auténtica y en la flexibilidad aparente de sus formas aparta al individuo del Ser: lo distrae de sí mismo a la vez que lo abandona a una libertad ilusoria: “el dinero cumple en [el burgués] la función de dogma (...) ese dogma, el más terrible de todos, es, por extraño que parezca el más soportable

para el espíritu. Perdonamos a los demás sus riquezas si, a cambio, nos dejan la libertad de morir de hambre a nuestro modo” (Ciorán, *Historia* 5).

El humanismo surrealista se jugó la experiencia de una epistemología poética integradora que halló en la inteligencia americana una favorabilidad relativa, respecto al dominio incontestable de la racionalidad moderna en Europa. La obra de Artaud resultó enriquecida por la prevalencia de espacios, algunas veces llamados pre-modernos, en la arquitectura social de países que se han integrado en el sistema capitalista mundial con dinámicas propias y diferentes ritmos. Tal cual ocurrió con los utopistas del siglo XVI que inventaron un territorio y un sujeto indiano de acuerdo con las necesidades de sus utopías políticas y apoyándose en la ausencia de dogmas del progreso occidentales en los pueblos originarios americanos (Serrano 36).

Retomando la metáfora del desarrollismo fáustico, empleada en otro momento del texto, podemos decir que, en América Latina persistieron los mundos de Filemón y Baucis: territorios no colonizados por el *ethos* burgués del utilitarismo y el racionalismo técnico que fueron el hechizo de los humanistas desde la Conquista hasta la modernidad. Dada su condición de alba de oro y salud de las utopías, la tensión entre utopía y topía (deseo vs realidad) persiste en América con mayor brío que en Europa y sigue movilizando el engranaje de su historia. Como la modernización es un proceso contradictorio y trágico, los pueblos de la América Latina fueron el sustento de las utopías, al tiempo que fueron objeto de maltratos físicos y espirituales condensados en instituciones autoritarias. Sin embargo, la libertad de la inteligencia latinoamericana representa una ventaja relativa, en términos de la producción de nuevas apuestas por la felicidad de los individuos, que prevalecerá como un destino que ha tardado para realizarse, quizá demasiado, y no germina todavía. Como escribió Waldo Frank, en “Primer mensaje a la América hispana”: en América Latina, “el hombre es todavía una larva en comparación con sus posibilidades” (19).

Referencias

- Aínsa, Fernando. *De la edad de oro a el dorado: génesis del discurso utópico americano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. Impreso.
- Arciniegas, Germán. *América tierra firme*. Bogotá: Plaza y Janes Editores, 1982. Impreso.
- Artaud, Antonin. *El Ombligo de los Limbos, El Pesa-nervios*. Buenos Aires: López Crespo Editor, 1977. Impreso.
- Artaud, Antonin. *Los Tarahumara*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2018. Impreso.
- Artaud, Antonin. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1975 [1948]. Impreso.
- Baciu, Stefan. *Antología de la poesía Surrealista latinoamericana*. México D.F.: Editorial Joaquín Moritz, 1974. Impreso.
- Borges, Jorge Luis. *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Emecé, 1953. Impreso.
- Breton, André. *Antología (1913-1966)*. México D.F. Siglo XXI editores. 1977. Impreso.
- Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985. Impreso.
- Carpentier, Alejo. *El arpa y la sombra*. México D.F: Siglo XXI Editores, 1979, Impreso.
- Ciorán, Emil. *Historia y Utopía*. Barcelona: Tusquets. 1988. Impreso.
- Ciorán, Emil. *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus, 1972 [1949] Impreso.
- Frank, Waldo. "Primer Mensaje a la América Hispana". Madrid: Revista de Occidente. n.p.
- García Maffla, Jaime. (Compilador). *Antología de la poesía colombiana e hispanoamericana*. Bogotá: Panamericana, 1996. Impreso.
- Granell, Eugenio, *Isla Cofre mítico*. Editorial Caribe, Isla de Puerto Rico, 1951.
- Colón, Hernando. *Vida del Almirante don Cristóbal Colón, Capítulo VIII*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1947. Impreso.
- Madariaga, Salvador de. *De Colón a Bolívar*. Barcelona: Círculo de lectores, 1969. Impreso.
- Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe, 1986. Impreso.
- Marx, Karl. *Miseria de la Filosofía*. Villatuerta (Navarra): Folio, 1999 [1847].
- Martín, Carlos. *Hispanoamérica: Mito y Surrealismo*. Bogotá: Procultura, 1986. Impreso.
- Méndez, Sergio. "«La Ruche»: marxismo y surrealismo en la insurrección haitiana de 1946". *Pacarina del Sur, Revista de pensamiento crítico latinoamericano*. Alma matinal. Web. n.p.

- Morán, Ana. *Yúmary o Tutuguri: una particular forma de creación del mundo. Aproximación etnográfica al ritual, la fiesta y la danza en la Sierra Tarahumara*. Trabajo de Tesis. INAH. México, 2012.
- Moro, Tomás. *Utopía*. Buenos Aires: ediciones Orbis, 1984. Impreso.
- Nieto, Varinia. “El sueño moderno de devenir Otro: tras los pasos de Artaud en la Sierra Tarahumara”. *Revista Literatura mexicana* 31. (2020): 111-138
- Paz, Octavio. *El Arco y la Lira*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006. [1956]. Impreso.
- Paz, Octavio. *Las Peras del Olmo, El surrealismo*. Barcelona: Seix Barral, 1983. Impreso.
- Paz, Octavio. *Posdata*. México D.F: Siglo XXI Editores, 1970. Impreso.
- Pellegrini, Aldo. *Para contribuir a la confusión general*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1965. Impreso.
- Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos. 1992. Impreso.
- Reyes, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. Impreso.
- Roca, Juan Manuel. *Cartografía Memoria*, (Universidad Eafit, 2003).
- Serrano, Paz. (Editora) *Vasco de Quiroga, La utopía en América*. DASTIN. Madrid, 2002.
- Single, Cristoph. *Ojo abierto en la selva*, Benjamin Péret y las Américas. In: *Caravelle*, n°58, 1992. L’image de l’Amérique latine en France depuis cinq cents ans. pp. 65-78.