

ADOLFO GILLY, *Historias clandestinas*, México, La Jornada, Itaca, 2009, 307 pp. ISBN 978-607-00-1303-4

Historias clandestinas versa sobre el historiar y el vivir del subcontinente que muchos de nosotros, habiendo nacido en él o no, consideramos no sólo como nuestra casa sino como la materia de muchas de nuestras obsesiones intelectuales, míticas, cívicas, políticas, culturales y humanas.

América Latina, tanto a lo largo de su tiempo pasado postcolombino como a lo largo de la historia de su tiempo presente, muestra, más allá de sus diferencias internas, notables semejanzas que pueden ilustrarse con retazos tomados de muchos de los pasajes que, en este libro, el autor escribe de su propia y brillante pluma o toma de otros que dicen su propia palabra, escrita o no. Los retazos, rearmados a lo largo de todo el texto, constituyen ejes transversales de este libro y de América Latina, vista en él en su mayor parte desde Bolivia, pero también desde Cuba, Perú, Guatemala, el cruce entre Perú y México, México, Argentina. Vista también desde los encuentros y los entrecruzamientos entre todas estas naciones y, más allá de las fronteras entre ellas, entre los mundos precolombinos, coloniales, modernos y contemporáneos que las constituyen, en un amasijo de etapas superpuestas y enredadas, en las que no hay caminos lineales posibles.

La esencia de *Historias clandestinas* puede ser expresada, de inicio, en este párrafo que el gran historiador de la India Ranahit Guha, fundador de la escuela de los estudios de la subalternidad, escribe en el libro de *Shahid Amin* y *Dipesh Chakrabarty* (eds.) y que Gilly cita:

Existió en la India en la época colonial —¿podríamos preguntarle a Guha si esto no se prolongó a la independencia y a la posmodernidad— otra esfera de la política donde los actores principales eran las clases y grupos subalternos que constituían

la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Ésta era una esfera *autónoma*, dado que no se originaba en la política de élite ni su existencia dependía de ella [...]. Este dominio *autónomo*, tan moderno como la política de élite, se distinguía por su relativa mayor profundidad, tanto temporal como de estructura.¹

Este dominio autónomo de la política de los subalternos es así un eje transversal central en este libro. Por otra parte, muchos de los 16 ensayos que componen este texto están formados a partir de diversos conceptos, como son utopía, revolución y las mancuernas dominación/subalternidad, violencia/justicia, nación/nacionalismo, identidad/mito/realidad. Sin embargo, me parece que el otro gran eje de este trabajo publicado por Ithaca es el racismo, el profundo, sordo, violento y pertinaz racismo que sobre todas las cosas unifica la larga duración —“hemos esperado 500 años, podemos esperar 500 más”— del tiempo latinoamericano. He trabajado por más de diez años sobre la dimensión racial y “racializada” de nuestra historia como factor estructural de nuestra identidad colectiva, de los fundamentos sociales, míticos e ideológicos de nuestras naciones.² En este camino me he encontrado múltiples y variadas resistencias, desde distintas disciplinas, a observar, a escuchar, a dar el peso que merece esta dimensión. Por esto no puede dejar de sorprenderme favorablemente la manera tan clara en la que *Historias clandestinas* la ve, la oye, le asigna el peso adecuado y se lo asigna bien.

¹ Amin SHAHID y Dipesh CHAKRABARTY (eds.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 9, Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 232.

² Bien dice Juan Manuel Sandoval que el paradigma de base para la creación de los estados-nación es sangre-raza-identidad-nación. Véase Alicia CASTELLANOS GUERRERO y Juan Manuel SANDOVAL (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.

Se lo asigna bien cuando plantea que en la base del modo en el que se constituyó en este subcontinente la relación dominadores-subalternos, que no dominadores-dominados, está el racismo. Así escribe Gilly:

En los países andinos, al igual que en los mesoamericanos, el momento constitutivo [...] ese instante en el tiempo de los siglos en el cual se reconfiguran en estas tierras subalternidad y mando, es la Conquista [...] Según la antigua ley de las conquistas, pero a escala humana y geográfica sin precedentes, una nueva dominación y una nueva subalternidad aparecieron, [portando] un rasgo específico y definitorio, una marca indeleble como el color de la piel: [...] como una subalternidad racial.

No todas las clases y grupos subalternos en estos territorios [...], no todas sus subalternidades están marcadas por la división racial. Pero la dominación cuya raíz en los hechos y cuya legitimación en la conciencia de los dominadores se define según la línea racial —por más imprecisa y arbitraria que esta línea termine siendo en la realidad— es la que desde entonces da la coloración general a las relaciones de dominación. De esa coloración se impregnan todas las otras, sea la del trabajador asalariado, la del campesino sin tierra o parcelario, la del comerciante viajero o la del artesano y, también, las formas propias de la subalternidad femenina.

Esta coloración racial de la subalternidad conlleva un componente específico, un rasgo contra el cual se han alzado todas las rebeliones, rebeldías y demandas de los subalternos agrarios y urbanos, incluidas las modernas organizaciones de los trabajadores asalariados. Este rasgo es un ingrediente intrínseco de humillación [...] en el trato social, pues la dominación misma se sustenta no en una ficción de igualdad jurídica entre dominadores y subalternos, sino en la convicción, arraigada en

la conciencia de los dominadores, de la existencia de una desigualdad genética entre ambas partes.

Ésta es la manera de “naturalizar” un imaginado derecho hereditario al mando [...]. Disimulada por las Constituciones republicanas y las leyes liberales, esta línea divisoria, jurídicamente inexistente, continúa apareciendo, siempre negada o disimulada, pero nunca ausente, en la realidad de las relaciones sociales.

La necesidad de humillar para mandar, hecha hábito y rutina en quienes ejercen el mando, es uno de los elementos constitutivos de esta relación entre desiguales (pp. 52-54).

Esta relación es heredada de la colonia, continúa Gilly. Pero aunque parezca desvanecerse, aunque parezca hacerse más sutil, pervive con fuerza en las repúblicas surgidas de los movimientos revolucionarios o reformistas encabezados por las élites nacionalistas del siglo xx y, cuantimás, por las élites neoliberales de finales de ese siglo y principios del que ahora vivimos.

Al leer estas líneas vuelven a mi memoria algunos textos cruciales que sobre el tema han escrito especialistas diversos. Los han escrito desde diferentes disciplinas, peleando constantemente contra la tendencia, muy extendida en nuestros estudios históricos, sociológicos e incluso antropológicos, de no comprender que el sustento “intrínseco de la humillación” en América Latina no es sólo la subordinación de clase o étnica sino la exclusión, la marginación e incluso la “asimilación” racial, racializada. Vienen a la memoria sobre todo las palabras de Cornelius Castoriadis: “[...] la única especificidad decisiva del racismo es el no ‘permitir a los otros abjurar (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado)’, y por lo tanto, el querer de una u otra forma la muerte del otro [...]”.³ En América Latina, en efecto, en el pasado y en el presente, lo esencial sigue siendo el carácter uni-

³ Cornelius CASTORIADIS, “Reflexiones en torno al racismo”, en Oli-

versal y perenne del racismo. En donde quiera que uno esté, sea uno quien sea, el riesgo de estar en situación de “racizante” o de “racizado” existe. Éste es el primer sentido del racismo: una reacción que puede declararse injustificable desde un punto de vista que quiere ser políticamente correcto, pero que en nuestro subcontinente resulta “normal” por el hecho de su recurrencia.⁴ Es por ello que, en los años ochenta del siglo xx, cuando la socióloga guatemalteca Martha Casaús Arzú entrevistaba a los miembros de las élites urbanas y rurales en su país, un finquero le dijo sin cortapisas: “La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo extra cincuenta dólares”.⁵ Podríamos citar muchas frases como ésta en cada uno de nuestros países, y no sólo en boca de las élites.

Gilly, se remonta mucho más atrás de la destrucción rapaz que el capitalismo depredador actual hace del tejido social, del tejido jurídico-político liberal que ha dado sustento a la normatividad de nuestras naciones desde el siglo xix, así como a la organización obrera, campesina y popular contra el Estado y las élites dominantes. Al hacerlo encuentra que es esta realidad racializada la que está en la base de la explicación del por qué la categoría de “dominados” no alcanza a ilustrar la complejidad de la relación y del conflicto existente en nuestras sociedades. El por qué no alcanza para abordar en forma convincente el estudio y el análisis de los múltiples fenómenos hechos de “entramados de vidas y experiencias”. Fenómenos que, desde diversas trincheras

via GALL (coord.), *Racismo y mestizaje*, 2001, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.

⁴ Ariane CHEBEL D'APPOLLONIA, *Les racismes ordinaires*, París, Presses de Sciences Politiques, 1998, p. 10.

⁵ Martha CASAÚS ARZÚ, *Guatemala: linaje y racismo*, Guatemala, Flacso, 1992, p. 279.

imbricadas, se van armando, de maneras difíciles de prever, difíciles de discernir tanto para el historiador como para el científico social, pero también para el que ocupa el lugar de la dominación. Y es que estos entramados ahora “irrumpen, —escribe Gilly—, en el tumulto, cuando por costumbre callaban” (p. 11). Irrumpen en estos tiempos “de la ira y la rabia” en los que la desregulación liberal deja a millones en la indefensión. Irrumpen a plena luz cuando estallan, pero son definidos como “clandestinos” por el autor, ya que los observadores, armados todavía con instrumentos tradicionales de análisis, no alcanzan a entenderlos, a descifrarlos (p. 12).

Es esta realidad racializada la que lleva a Gilly a bordar en torno a la mancuerna dominación/subalternidad y la que al final explican mejor no sólo esos entramados en el tiempo pasado sino en la historia del tiempo presente: “nuestro presente ha venido a ser sólo uno de los futuros posibles de estos pasados”, escribe Gilly (p. 52). Por otra parte, la relación estructural fundamental que esta realidad crea es la que permite que este libro hilvane entre fronteras geográficas, culturales y temporales en América Latina.

Claro que, como lo plantea el autor, entre las rebeliones, insurrecciones y revoluciones del pasado y las de esta época actual, marcada por la lucha contra la reestructuración neoliberal, hay diferencias sustanciales. Es cierto que existe desde la colonia la línea conductora estructural dominación/subalternidad y que las rebeliones actuales combinan en forma inédita rasgos antiguos y modernos. Sin embargo, estas últimas —algunas de las cuales son, como en el caso de la Bolivia de 2003 a 2005, revoluciones— tienen dos características propias:

- estallan en una época en la que el sistema económico y financiero globalizado, rapaz e insaciable, que parece haber llegado para quedarse, no ha sido sin embargo capaz de alcanzar una legitimidad, una hegemonía estable, como en cambio la lograron des-

pués de la segunda guerra mundial algunos de aquellos regímenes llamados “populistas”; y

- se están dotando de herramientas y estrategias inéditas e imaginativas que quizás antes no conocíamos. Muchos terrenos de organización antes inexistentes —vuelvo a las palabras del autor— se han desvanecido, mientras otros se han desplazado del aparato productivo al territorio: los comités vecinales, los piqueteros, las organizaciones barriales, el Movimiento de los Sin Tierra; las Juntas de Buen Gobierno; la Alianza Popular, las organizaciones indígenas y de migrantes y tantos más.

Sin la línea trazada en este libro entre racismo-dominación y subalternidad no podrían explicarse las múltiples formas en las que se analiza en él la simple pero compleja y perenne búsqueda de la dignidad que ha estado y está detrás de todas estas rebeliones. Buscar y tratar de recuperar la dignidad se dice fácil, pero nuestra historia muestra claramente que no lo ha sido y no lo es. No lo fue, por ejemplo, en Bolivia, durante la rebelión de 1781 de Túpaj Katari, no tan distinta de la rebelión tseltal de 1712 que puso en jaque a Ciudad Real, en Chiapas, por casi seis largos meses.

No lo fue tampoco en muchos países latinoamericanos donde, tras las reformas borbónicas, que antes de desembocar finalmente en los movimientos independistas trastocaron el orden jurídico-político en el Nuevo Mundo, los pueblos indígenas aprendieron a combinar la violencia con la utilización de los sistemas de justicia dominantes. Todo para recuperar la dignidad. Como en toda América Latina, en México —explica Gilly en el capítulo V, citando el trabajo *Los orígenes del zapatismo* escrito por Felipe Ávila—⁶ la violencia ha sido una constante de la subordinación de la subalternidad. Por ejemplo, antes de que los

⁶ Felipe ÁVILA, *Los orígenes del zapatismo*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

campesinos e indígenas del sur llegaron a formular su programa en el Plan de Ayala, sus acciones como insurrectos

[...] siguieron, sin acuerdo previo, un patrón tan antiguo como las guerras campesinas: tomas de pueblos, apertura de la cárcel y liberación de los presos, requisas de armas, quema de los archivos municipales, fusilamientos por viejas ofensas y odios acumulados, voladura de la tienda de raya, incendios de haciendas, secuestros de hacendados y ricos para financiar la rebelión, ejecución de jefes políticos y prefectos [...] Era una violencia constitutiva de un nuevo “nosotros”, ese nosotros negado para ellos.

Sin embargo, también ha sido una constante la negociación y el intentar combinar los sistemas jurídicos consuetudinarios con los constitucionales para ir ganando espacios de dignidad y de vida; un difícil arte en el que son expertos los pueblos y las organizaciones indígenas en nuestro país. Sólo hay que ver, por ejemplo, a la Policía Comunitaria de Guerrero que, desde la pobreza y la marginación, pero sacando recursos y fuerzas de la historia de las comunidades que la componen —una historia rica en estas habilidades—, ha logrado reducir la violencia de todas clases en una fracción muy importante del territorio del estado de Guerrero, protegiendo a la población indígena y organizándose desde la creatividad y la imaginación constantes.

Guatemala, de la que habla en su libro Gilly, es un país que hoy en día tiene una población indígena de casi 60%. Dentro de sus fronteras, la represión ha sido una de las más sanguinarias y crueles de la historia colonial, moderna y contemporánea. En ella, la brutal práctica de la tortura, infame síntoma de la magnitud de la humillación naturalizada a la que nuestros pueblos han estado sometidos por siglos, ha sido recurrente. La guerrilla guatemalteca de las décadas de 1950 y 1960, en cuyas filas combatió Gilly, buscó recuperar para ese pueblo la dignidad. Dos ex

militares la condujeron. “Los militares”, escribe Gilly, “qué ironía, pueden llegar a ser mucho más justos y rectos que los políticos latinoamericanos”. Ellos fueron Marco Antonio Yon Sosa y Turcios Lima, quienes, entre otras cosas, se propusieron nunca incurrir en la práctica de la violencia gratuita ni de la tortura.

Buscando la dignidad estalló también la revolución minera boliviana de 1952, en la que los dirigentes marxistas y anarquistas aprendieron mucho de los indígenas quechuas, aimaras y otros, años antes de que éstos empezaran a plantear sus demandas en términos étnicos o antirracistas.

En 1962, poco después de la revolución cubana, estalló la crisis de los misiles que Gilly describe en el capítulo III de este libro. En medio de ésta, los dirigentes revolucionarios del nuevo gobierno cubano se vieron sometidos a un trato indigno, humillante, por parte de los dirigentes soviéticos y sus representantes en Cuba. Estos últimos, desde una auto-asumida superioridad, supuestamente política pero finalmente etnizada y racizada, no los hicieron partícipes de las negociaciones de cúpula que se estaban desarrollando entre Jruschov y Kennedy, por lo que se produjo un quiebre importante en la relación política y diplomática cubano-soviética.

Hace casi 16 años los zapatistas de Chiapas volvieron a poner en la mesa esta aspiración de dignidad cuando se levantaron al son de “¡somos indígenas y somos mexicanos!”, frente a los reflectores del mundo y del país. Muchos mexicanos se sintieron dignificados por ellos, a pesar del racismo antiindígena que caracteriza a nuestro ancho y regionalmente diverso país mestizo. Esto porque el EZLN no sólo hablaba en nombre de los entre 10 y 12 000 000 de indígenas mexicanos. También abría un posible camino por el que esta sociedad podría superar la larga historia a la que la condujeron la ideología y las políticas culturales del Estado posrevolucionario mexicano, desde los años veinte del siglo pasado, hacia los pueblos indios de nuestra nación.

Esta historia, al enarbolar el Estado la bandera del mestizaje y de la mestización como la esencia de la construcción de la identidad nacional, de la patria, llevó también a subsumir las identidades diferenciadas de los pueblos indios. El mensaje era claro: “si quieren ser ciudadanos mexicanos en igualdad de condiciones, mestícense; el mestizaje será desde ahora la esencia de la identidad del México contemporáneo”. “Por mi raza —la raza cósmica— hablará el espíritu.” Al levantarse, el EZLN también traducía, en los 11 puntos de sus demandas iniciales, todas las cuales dice Gilly están dentro del marco de la Constitución y de la ley, lo que tantos mexicanos querían: recuperar “los límites en los que opera un Estado benefactor, con un régimen electoral democrático y un sistema de justicia honesto e independiente” (pp. 240-241).

Sin embargo, para eso los nuevos zapatistas tuvieron que levantarse en armas. Tuvieron que recurrir a un gesto visto como desmesurado y radical, sólo para demandar que se aplicara la Constitución de 1917. Sólo para demandar, diría Gilly, que nuestro país intentara, por lo menos, retornar a “esa cierta idea de México”, a esa “utopía” que se asomó entre 1934 y 1940, cuando se estableció un pacto flexible entre las luchas revolucionarias autónomas de la subalternidad y una parte de las élites creadas con la Revolución. Pero esa utopía, que la nación pudo vislumbrar gracias a ese pacto y durante un breve espacio de seis años que rápidamente se fue —el cardenismo—, no le fue graciosamente concedida a la nación, escribe Gilly. Fue el producto de una no tan frecuente circunstancia, que permitió que esa parte de las élites construidas desde y por la Revolución entendiera que se podía construir hegemonía mediante escuchar, mediante ser cuidadosamente sensibles, mediante tomar realmente en cuenta la existencia autónoma de los subalternos y de su propia política.

En el capítulo IV es el propio Gilly el que decide proceder a otra dignificación: la de José María Arguedas, peruano, quechua, escritor y por lo tanto artesano. Lo hace procediendo a una crí-

tica a la visión que Mario Vargas Llosa⁷ —en un libro que Gilly considera poco cuidado— construye de Arguedas y de su obra, calificándolos de indigenistas, arcaicos y utopistas, cosas todas que el propio Arguedas negaba ser. Gilly se pregunta: “¿cuál es la visión que tiene Vargas Llosa del papel de los escritores en general y de los escritores latinoamericanos en particular, si afirma que su obligación es enriquecer la lengua y la cultura del país donde cada cual ha nacido?” (p. 156).

Enriquecer la lengua sí, estoy de acuerdo, añade, porque finalmente, aunque un escritor adopte una lengua que no es la materna, “¿hasta qué punto podrá realmente fluir en ella, vivir en ella, cachondearla?” Y aquí Gilly, para apoyar su argumento, cita a Cioran, quien manifiesta cómo extraña el rumano al que por desgracia ya no puede volver, aunque, después de tratar por años ya de domar el francés, no deje de sentirlo como una estructura formal y rígida en la que no se acaba de hallar.

¿Pero enriquecer la cultura del país de origen? ¿Cuál es la visión de la historia, de la cultura y del presente que tiene Vargas Llosa si habla del Perú como de un país en el que —en palabras del autor de *La fiesta del chivo*— “la sociedad tradicional andina, comunitaria, mágico-religiosa, quechuahablante, conservadora de los valores colectivistas y las costumbres atávicas que alimentó la ficción ideológica y la literaria indigenista, ya no existe”? (pp. 156-157). Con esta visión, escribe el autor de *Historias clandestinas*, no es sólo que Vargas Llosa muestra no entender a Arguedas, sino que muestra no entender ni a Latinoamérica ni al propio híbrido Perú. Pero muestra también estar situado en una visión nacionalista bastante empobrecedora del papel de la literatura. Y es que las frases arriba citadas del creador de *Pantaleón y las visitadoras*, a pesar de la crítica violenta que él hace de su país como un país

⁷ MARIO VARGAS LLOSA, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

brutalmente urbanizado, cultivan ese orgullo que se ha alimentado en los siglos recientes por la nación propia: un orgullo que inevitablemente denota una convicción de superioridad y de separación frente a los extranjeros, o sea todos los demás. Pero además denotan —escribe Gilly—, al hablar del Perú y de Arguedas como lo hacen, que para quien las escribe esos quechuahablantes, amantes de lo mágico-religioso, son a tal punto no peruanos —es decir extranjeros— que él decreta que ya no existen.

Sin embargo, Arguedas, en sus textos, habla precisamente de eso: de las costumbres criollas y mestizas de humillar al indio, de las costumbres de odio por ese indio que no es sino extranjero dentro de la nación. Y Vargas Llosa en cambio —escribe Gilly— no entiende hasta qué punto el nacionalismo peruano “no constata en su registro esta fractura”. No puede entonces entender que “para este extranjero que era Arguedas en su Perú, el conflicto se volvió insufrible: la humillación, el odio y la ternura no tenían ya consuelo ni salida en su gran oficio de escritor”. ¿Entenderá entonces el gran escritor Vargas Llosa, se pregunta Gilly, de qué dimensiones múltiples está habitado el mundo latinoamericano? Una de estas dimensiones, engarzada con las otras de tal manera que no se sabe dónde empieza ella y dónde terminan las demás, es la dimensión mítica, estrechamente enlazada con rituales diversos.

Esto nos lleva inevitablemente a la pregunta siguiente: ¿cómo hacer, no sólo como escritor sino como historiador, para lograr engarzar en efecto el tiempo histórico real con el tiempo mítico?

Octavio Paz escribe,

[...] rito y mito son realidades inseparables. En todo cuento mítico se descubre la presencia del rito, porque el relato no es sino la traducción en palabras de la ceremonia ritual: el mito cuenta o describe el rito. Y el rito actualiza el relato; por medio de danzas y ceremonias el mito encarna y se repite: el héroe vuelve una vez más entre los

hombres y vence a los demonios [...], el tiempo que acaba renace e inicia un nuevo ciclo. [...] En todas las sociedades existen dos calendarios. Uno rige la vida diaria y las actividades profanas; otro, los periodos sagrados, los ritos y las fiestas. El primero consiste en una división del tiempo en porciones iguales: horas, días, meses, años. Cualquiera que sea el sistema adoptado para la medición del tiempo, éste es una sucesión cuantitativa de porciones homogéneas. En el calendario sagrado, por el contrario, se rompe la continuidad. La fecha mítica adviene si una serie de circunstancias se conjugan para reproducir el acontecimiento. A diferencia de la fecha profana, la sagrada no es una medida sino una realidad viviente, cargada de fuerzas sobrenaturales, que encarna en sitios determinados. En la representación profana del tiempo, el 1 de enero sucede necesariamente al 31 de diciembre. En la religiosa, puede muy bien ocurrir que el tiempo nuevo no suceda al viejo.⁸

¿Contrariamente a la poesía, me pregunto, la historia debe intentar desenredarse del indispensable ritual que construyó, que sigue construyendo y que alimenta el acto de investir al objeto de estudio de una cualidad mítica? ¿Debe tratar de desprenderse del calendario sagrado en el que su objeto también vive? Me parece que siendo ese ritual y ese calendario partes indispensables de la realidad histórica, la historia no puede ni debe ignorarlos, a riesgo de presentar imágenes históricas totalmente carentes de la multidimensionalidad que caracteriza la vida humana. Si lo hace, contribuye a hacer aquella historia fría y árida que no sabe hablar de la cultura, dimensión simbólica de todas las cosas y que, por lo mismo, está empalmada con todas las cosas.

⁸ Octavio PAZ, *El arco y la lira*, en *Obras Completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, vol. 1, pp. 73-88.

Escribe Gilly, en concordancia con lo que acabo de decir:

[...] cuando digo mito no digo mentira o falsedad. Se trata, creo, de un destilado que el tiempo hace de innumerables vidas, una condensación imaginaria y significativa de la presencia en nosotros de ese pasado, una huella cifrada de la historia no contada, tal vez ya indescifrable, pero sin duda real. Jorge Luis Borges, en su parábola de Cervantes y el Quijote, termina diciendo: “En el principio de la literatura está el mito y asimismo en el fin”. En el principio y en el fin de la historia, también [p. 11].

Arguedas, en cuya vida y obra se enlazaron estas dimensiones en forma compleja y psíquicamente conflictiva, se suicidó en 1969. Casi veinte años más tarde se suicidaría otro gran artesano, el escritor Primo Levi, italiano por nacionalidad, judío sefaradí por historia y, por cuna, hombre de convicciones ideológicas progresistas. Tras sobrevivir el Holocausto y escribir sobre él como quizás nadie lo hizo ni lo hará jamás, Levi se quitó la vida 40 años después del final de la segunda guerra mundial. Y es que el andar del mundo siguió, a pesar de la espeluznante pesadilla nazi, su curso nacionalista a ultranza. Al hacerlo así dejó sin constatar en su registro esa fractura entre el local y el otro, el otro de fuera y el otro de dentro; en este caso el judío, considerado como extranjero en muchos países. También en 1940, casi 30 años antes de la muerte de Arguedas, en pleno Holocausto, el brillante filósofo y crítico literario marxista judeo-alemán Walter Benjamin parece haber decidido terminar sus días por su propia mano. Él fue otra de esas lamentables fracturas que el orden nacionalista del mundo no registró.

Pero Benjamin y su libro *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (1986) habitan de manera importante la obra que hoy presentamos. Gilly lo tiene todo el tiempo por compañero en estas páginas. Sobre todo porque Benjamin, junto con algunos otros —Bloch, Braudel, Melville y E. P. Thompson—, insistió en que “la tarea de la historia consiste en apoderarse de la tradi-

ción de los oprimidos”, esos que pueblan *Historias clandestinas*. Y no porque sean los únicos actores importantes de la historia, sino porque su historia, a diferencia de la de las élites, es un *discontinuum* que es necesario abordar con seriedad para poder entender toda la trama o entender mejor los múltiples planos en los que ésta se desarrolla.

Importantes actores historiográficos de ese *discontinuum* histórico son Marc Bloch, y Fernand Braudel, muy presentes también en estas páginas. La forma y el fondo con los que está armado este libro hacen honor a ellos, porque en él, si bien los factores de cambio son significativos en el relato vivido y vívido de cada sociedad latinoamericana aquí trazada y de la interrelación entre ellas, su diálogo con la historia de dichas sociedades considera en forma prioritaria los factores que obstaculizan, detienen o frenan su transformación.

Y es que, en palabras de Braudel, el verdadero objeto de estudio del historiador no es sino el tiempo, la forma en la que el tiempo permea a las sociedades humanas. En este libro, el tiempo latinoamericano es visto extendiéndose a lo largo de las más largas entre sus largas historias, lo que apenas cambia cuando todo cambia. Largas historias, larga duración del tiempo, sin la que no tiene sustento, queda suspendido en el vacío, el diálogo con las coyunturas o con los acontecimientos. Quedan sin sustento histórico la construcción de utopías a partir de lo vivido, la construcción de sincretismos culturales y políticos, de rebeliones y de rebeldías y, finalmente, el entramado de dimensiones sociales y míticas diversas, intercaladas siempre en formas no sencillas ni lineales y con las que el historiador trata de dialogar.

Olivia Gall

Universidad Nacional Autónoma de México