Una nueva imagen del pasado colonial: Sarmiento y Alamán

TULIO HALPERIN DONGHI

A L MEDIAR EL SIGLO XIX comienzan a proponerse imágenes del pasado colonial que se apartan de la articulada para justificar la causa independentista. Ésta —tal como, por ejemplo, la formuló Bolívar en la *Carta de Jamaica*— organizaba un vasto material en parte histórico y en parte legendario, en el que se veían confirmadas tanto la inhumanidad de la conquista como la opresión ejercida sobre la Colonia. Se denunciaba a la monarquía española por haber violado sus sagrados compromisos con —por una parte— los nuevos súbditos aborígenes que la conquista le había deparado, y —por otra— con los conquistadores cuyas hazañas los habían hecho merecedores de un lugar de privilegio en el nuevo mundo, pero cuyos derechos, heredados por sus descendientes que formaban la elite criolla, habían sido sistemáticamente ignorados por la corona.

Dejada atrás la lucha de independencia, esa visión del pasado colonial, sin ser explícitamente recusada, debe convivir de manera cada vez más incómoda con la que la memoria directa todavía sigue proponiendo a las generaciones maduras y ancianas, entre quienes la nostalgia de un orden que fue capaz de sostenerse sin el auxilio de la fuerza armada es muy viva. En 1842 el argentino Domingo Sarmiento, entonces exilado político en Chile, sugería al chileno Lastarria (obstinado en presentar al pasado colonial como una cruel tiranía) preguntar, a quienes podían recordarlo, cómo habían sido realmente las cosas: descubriría que el pasado salía con ventaja comparado con un presente en que la politización postrevolucionaria abrió el camino a persecuciones facciosas que, entonces, no hubieran tenido razón de ser.[1]

Más pasajes del comentario de Sarmiento sugieren otra razón para la erosión creciente de la visión revolucionaria de la Colonia: la identidad de miras e intereses que esa visión había postulado entre los herederos de los vencedores y los vencidos de la conquista. Como ya había señalado Bolívar, esa identidad buscaba esconder lo que la posición de la elite criolla tenía entonces de paradójico, esto es, que justificaban su derecho a gobernar Hispanoamérica invocando ser herederos de los protagonistas de una empresa conquistadora que, por otra parte, repudiaban como criminal y radicalmente ilegítima.

Derrumbada la autoridad de la corona en países en los cuales —contra lo que había temido Bolívar— la posición eminente de la elite criolla resurge incólume (así sea bajo le égida de un señor de la guerra proveniente de las castas marginales), esa paradoja es superada gracias a una interpretación de la conquista que olvida su ataque injusto contra una humanidad inocente para celebrar, en cambio, la incorporación, a partir de dicha conquista, de Hispanoamérica al mundo civilizado. No obstante, se censura a la Colonia, época cuyos rasgos negativos permiten aquilatar las consecuencias que para el subcontinente tuvo haber accedido a la civilización europea a través de la degradada versión que de ella podía ofrecer la España decadente.

Hay razones de peso para que el juicio negativo sobre la Colonia siga siendo ineludible. Aun quienes recuerdan con alguna nostalgia a la Colonia aceptan que la transformación provocada por la independencia es ya irrevocable: todo esfuerzo de reconstrucción política debe edificar sobre lo construido y derruido por la revolución emancipadora. En la época de Sarmiento el juicio negativo sobre la Colonia es indispensable para justificar la legitimidad de cualquiera de los regímenes políticos surgidos en la Hispanoamérica postrevolucionaria, y la crisis de independencia está aún demasiado viva para que esa improvisada legitimidad no necesite ser reivindicada. Reveladoramente, mientras Sarmiento no se priva de evocar el escaso crédito que vastos sectores de opinión conceden a ese juicio, se guarda muy bien de hacer suyo el escepticismo colectivo.

Sin duda es muy temprano para ello. En el mismo 1842 el más moderado desafío al orden postrevolucionario, implícito en la idea de que —después de tantos intentos fracasados por consolidar un orden republicano en México— ya era hora de probar suerte con la monarquía, transformaría a Gutiérrez de Estrada —partidario de esa idea— en un paria político.

A fines de la misma década esa reivindicación parece menos temeraria. Entre 1849 y 1852 Lucas Alamán publica los cinco volúmenes de su *Historia de Méjico.* Obra en la cual la distinción positiva del orden colonial, a partir de los estudios eruditos de las *Disertaciones históricas* (que vieron la luz entre 1844 y 1849), se despliega como un cuadro vigoroso que estudia la conformación en México de un centro de alta civilización, legado permanente de la conquista y colonización española. Esa versión apologética no nos sorprende viniendo de la pluma de quien se transformó en el ideólogo de una facción conservadora dispuesta a condenar, si no la idea misma de la independencia, sí la mancha originaria que México debe a su nacimiento en una revolución. Más sorprendente es encontrar en *Recuerdos de Provincia* (extraña autobiografía publicada en 1851 por Domingo Sarmiento, autor también de *Civilización y barbarie* (1845), título que pronto fue reconocido

como el más eficaz de los manifiestos debidos a la nueva generación liberal hispanoamericana) un *excursus* introductorio, proporcionalmente más extenso que el de la obra de Alamán, en el cual evoca con afectuoso orgullo la herencia de un linaje guerrero y sacerdotal, encarnación de dos de las más altas realizaciones de la España colonizadora. En vísperas de un retorno que se promete triunfal a su patria nativa, Sarmiento define allí su tarea futura como la continuación en el nuevo marco republicano del esfuerzo que sus antepasados desplegaron.

Con más determinación que en Alamán, el brillo de la experiencia colonial —que en ese provinciano San Juan tiene por protagonistas a los antepasados de Sarmiento— gana realce adicional gracias a su contraste con la creciente penuria y la caída irrefrenable en una barbarie que, en su ciudad y provincia nativa, se presentan como secuelas de una revolución que ha perdido el rumbo. Y —en este caso, con menor evidencia que en Alamán— la posibilidad de un camino alternativo (preferible a la ruta revolucionaria y guerrera que desembocaría en la independencia) no deja de ser evocado. Dicho camino es el de la revolución en los espíritus, depuradora mas no destructora de la herencia colonial, que se propone injertar las novedades aportadas por la Ilustración en el tronco de la tradición católica y monárquica. Revolución de la que es paladín en San Juan el cura Castro, para quien el movimiento desencadenado en 1810 constituirá una catástrofe de la que no podrá consolarse.

Señalar las afinidades profundas entre el vocero de la reacción conservadora y el profeta del nuevo orden liberal es una operación que presenta sólo relativo interés; esas afinidades secretas entre dos corrientes en fiera guerra hace tiempo que han sido descubiertas y subrayadas como merecen. Más interesante es en cambio explorar lo que a pesar de todo los separa. Para anticipar brevemente el argumento que aquí ha de desarrollarse, lo que diferencia a Alamán de Sarmiento es que el primero no sólo osa pensar una alternativa diferente al camino revolucionario que llevó a la emancipación, sino que reconoce en esa alternativa una protesta todavía válida para el futuro: a su juicio no es demasiado tarde para borrar los estragos dejados por la tormenta revolucionaria y retomar, en el marco de la nación independiente, los rasgos esenciales de esa alta civilización cuyo máximo florecimiento fue alcanzado en el México borbónico. Para Sarmiento en cambio la revolución está ya irrevocablemente incorporada al legado histórico y, con ella, también la Colonia. Los diecinueve años que separan su nacimiento en 1811 (que le permitiría jactarse, como a otros compañeros de generación, de haber nacido junto con su patria) del de Alamán en 1792 (para quien la revolución de Hidalgo significó la brutal expulsión del lugar privilegiado en que había transcurrido su protegida adolescencia) son sin duda aún más decisivos para advertir la diferencia entre su visión del pasado colonial y aquella visión propuesta en la *Historia de Méjico* que las diferencias en el horizonte de ideas debidas a una simple distancia cronológica e, incluso, que las que corren entre el modo específico con que uno y otro arraigan en el orden social de la Colonia.

Contrario a Sarmiento, constantemente preocupado por mostrar hasta qué punto ha sabido mantenerse al corriente de los últimos desarrollos de esa revolución permanente en las ideas que desde su foco parisino reemplaza con ritmo febril las verdades establecidas en la víspera con otras no menos efímeras, Alamán reivindica para sus ideas una autoridad que no deriva de su novedad, pero tampoco de su prestigio tradicional: lo que las valida es su afincamiento en un intemporal sentido común. He aquí un modo de validación que aunque desdeñe la modernidad, refleja muy bien el temple del momento en que Alamán se asoma al mundo de las ideas: lo que hace atractiva a la filosofía escocesa del sentido común es la posibilidad de tomar distancia frente a los aspectos más radicales de la herencia ilustrada —a la que se achacaba el curso sangriento tomado por la revolución francesa—, sin renunciar por ello a algunos de sus elementos quizá más esenciales, que siguen orientando de manera decisiva al sistema de valores sociales y políticos implícitos en la imagen del México pre y postrevolucionario propuesta en la *Historia*.

Esa filosofía permite oponer —también en el campo de la ideología social y política— las verdades evidentes que el sentido común avala a las conclusiones tan irrefutables como absurdas alcanzadas por el razonamiento a partir de principios abstractos. Esas verdades de sentido común, a falta del respaldo de un razonamiento abstracto, son confirmadas por el tesoro de experiencias que ofrece la historia: ella nos revela, en efecto, los límites de lo posible (y deseable) en el campo de la innovación sociopolítica.

Pero, se sabe, una de las razones por las cuales tantos solicitan el veredicto de la historia es porque ella es capaz de ofrecer cualquier cosa: en sus vastos panoramas pueden confortarse tanto los nostálgicos de una estilizada Edad Media, en que Europa y la cristiandad habían sido la misma cosa, como quienes alimentan la nostalgia de un absolutismo, cuyo ejercicio racional y desapasionado del poder gustan de contrastar con el desenfreno pasional que habría marcado a la revolución, como cuantos descubren (o inventan) raíces medievales para un orden liberal que, a la vez que repudia cualquier filiación revolucionaria, asume las tareas en que la revolución fracasó.

Ahora bien, no hay duda de que es esta última alternativa la que Alamán ha hecho suya. México —nos asegura— ha tenido la fortuna de nacer liberal, porque ha sido plasmado a imagen de la España del siglo XVI. En las *Disertaciones* leemos:

> Las instituciones liberales de que España gozaba más que ninguna otra nación en aquel siglo, habían venido a ser un hábito para todos los españoles; ellas eran parte esencial de su vida política, y en todas las circunstancias de ésta, se presentaban aquellas como cosa ordinaria y de costumbre. Entonces y no antes es cuando puede decirse que una nación tiene una constitución, cuando ésta consiste no en estar escrita, sino en estar radicada en las costumbres y las opiniones de todos. Sólo cuatro poblaciones de españoles había en Nueva España [...] y ya los procuradores de estas poblaciones se sentaban [...] como hacían en España los procuradores a Cortés, y Méjico las tenía, aunque sin llevar ese nombre, por sólo la costumbre que los españoles tenían entonces de celebrarlas. Si las cosas hubieran seguido bajo este pie, la Nueva España hubiera tenido desde su principio una legislatura colonial, y acostumbrada a la nación a discutir libremente sus propios intereses, la independencia se habría hecho por sí misma, y no habría habido todas las dificultades que hemos tenido para la

> organización de un gobierno, pero en la misma España las instituciones liberales tocaban a su fin y en los campos de Villalar se había decidido por este mismo tiempo la cuestión entre el poder absoluto de Carlos V y la libertad de una manera desgraciada para ésta.[2]

Este texto ofrece eco ultramarino de la inflexión liberal–constitucional que el interés en su origen histórico–anticuario de la Ilustración española por el pasado de sus instituciones nacionales tomó en algunos de sus representantes —y muy señaladamente en Jovellanos— bajo el estímulo de la crisis del Antiguo Régimen, y que iba a desplegarse plenamente en los escritos de Martínez Marina. Pero, si el argumento aquí desarrollado tiene ese origen, en Alamán sobrevive muy poco de la exigencia liberal que ha inspirado esas tendenciosas reconstrucciones históricas. Si deplora que España (y en consecuencia México) no hayan perseverado en el cauce institucional, frustrado por la victoria del absolutismo, ello se debe menos a la nostalgia de la libertad perdida que a la convicción de que en ese abolido marco institucional la transición a la independencia hubiese esquivado "todas las dificultades" que, en efecto, la ensombrecieron.

Una actitud curiosamente análoga encontramos también en el ámbito religioso. La relación de Alamán con el catolicismo tenía una dimensión personal muy hondamente sentida, pero no parece que en cuanto a ella la orientación restauradora y misoneísta que define a su visión de la función política del catolicismo tuviese un papel central. Aun en su reaccionaria etapa final sigue proclamando un respeto rayano en la veneración por la figura rebelde de Fray Servando Teresa de Mier, cuyos lazos con figuras aun más decididamente marginadas por el catolicismo de la restauración tiene excelentes motivos para conocer bien: él ha sido el encargado de llevar los saludos del rebelde mexicano al abate Greégoire, ese ex–convencional revolucionario y ex–obispo constitucional que encarnaba mejor que nadie el atormentado y problemático catolicismo de quienes se resistían no sin amargura a la tentación de rebelarse contra un ultramontanismo cada vez más opresivo. Pero, si es verosímil que ese legado de experiencias —que Alamán nunca había de repudiar— subtendiese las convicciones religiosas que guiaban su conducta privada, sobre las cuales sabemos por otra parte muy poco, es inútil buscar su huella en esa reivindicación de un uso político para el catolicismo, que ocupa lugar tan central en su análisis del pasado y presente de México como en sus propuestas para el futuro.

En esta dimensión, como en la más estrictamente política, su apertura a corrientes ideológicas liberales, su disposición a hacer suyos los argumentos que éstas esgrimen cuando los halla útiles para fortificar su propia línea de razonamiento, no le impiden permanecer sordo a las exigencias espirituales que las subtienden.

Del mismo modo actúa cuando se trata de esas corrientes opuestas cuyo rechazo del legado revolucionario se funda en un cerrado tradicionalismo. De ellas Alamán toma, antes que ideas, el estímulo para extremar su condena contra "la filosofía irreligiosa y antisocial del siglo XVIII", que por otra parte no es, a esa altura del siglo, exclusiva de las tendencias más reaccionarias. La vemos aparecer con tono satírico también en Sarmiento y, de igual modo, en el *Avellaneda*, poema compuesto por el *maître á penser* de la generación romántica argentina, Esteban Echeverría, en donde dicha filosofía no es menos vehemente que en la *Historia de Méjico:*

> Allá en la capital de Buenos Aires
> a dudar me enseñaron los doctores
> de Dios, de la virtud, del heroísmo,
> del bien, de la justicia y de mí mismo.
> Me enseñaron, como hábiles conquistas
> del espíritu humano en las edades
> esos dogmas falaces y egoístas
> que como hedionda lepra se pegaron
> en el cuerpo social, y de la patria
> la servidumbre y muerte prepararon.[3]

Hay todavía otro elemento común entre la condena que formula Alamán y ésta de la que Sarmiento es tributario. Aunque ambas ponen en primer plano el espíritu irreligioso de la filosofía que repudian, la objeción para ambas decisiva tiene un blanco más circunscrito: el individualismo al que esa corriente ofrece fundamento filosófico, que incita a sus catecúmenos a sentirse eximidos de ponerse al servicio de objetivos sobreindividuales, así estén ellos definidos con criterios estrictamente utilitarios. Para decirlo con palabras de Alamán: "no se ha reflexionado que siendo el principio fundamental de la sociedad moderna el egoísmo, éste no puede ser base de ninguna institución política".[4]

Esa requisitoria contra la que es presentada, algo abusivamente, como *la* filosofía del siglo XVIII, en Alamán es más paradójica que en los románticos argentinos, cuya sistemática toma de distancia frente al legado de la Ilustración no se limita al terreno ideológico. Porque ocurre que ese pasado mejor al que Alamán vuelve una mirada cada vez más nostálgica en la etapa final de su carrera (a la que debemos la *Historia de Méjico*), no es otra que una versión estilizada de las realidades y los objetivos madurados en el México borbónico bajo la égida de la monarquía ilustrada, contemplados desde una perspectiva muy cercana a la de los más esclarecidos servidores de ésta.

A partir de las hazañas cortesianas, en las que Alamán fija desafiantemente el origen de "nuestra historia nacional", esa historia se le aparece ya marcada por los rasgos que tornan para él añorable a esa tardía Colonia que sobrevive en su memoria como un paraíso perdido. Para fundamentar un juicio positivo acerca de los efectos de la conquista, se ciñe a inventariar "las comodidades que a ella le debemos", gracias a la introducción de carneros, vacas, cabras, puercos, gallinas, huevos, aceite, leche, vino, azúcar, tejidos de lana, de lino y de seda, velas, hierro, acero. En su versión decididamente unilateral del *Columbian exchange* falta sugestivamente un elemento que sus contemporáneos hispanos colocaban en primer plano: la difusión de la fe verdadera, que al abrir a los habitantes de las tierras descubiertas el camino de la salvación eterna, compensa con creces los perjuicios que la conquista pueda haberles deparado en el plano mundano.

Por su parte y contrariamente, Alamán se atiene sólo a este último plano, aun cuando —en oposición puntual al juicio predominante entre los liberales— considera que, puesto que la conquista por una nación europea era a la larga inevitable, "fue una gran felicidad que ésta fuese la española [...] a

esto se debe —agrega— el grado de civilización en que estamos, la magnificencia de los templos y edificios que adornan nuestras ciudades, los establecimientos de toda especie que en ellas se ven, y los adelantos que las colonias hicieron, y que las pusieron en estado de ser un día naciones grandes y poderosas".

Si la difusión de la fe sólo es celebrada a través de una consecuencia que no podría ser más indirecta y limitada (su contribución positiva a la arquitectura urbana), aun si se la justipreciara de manera más directa la perspectiva sigue siendo decididamente profana. En efecto, Alamán ha comenzado por comparar con ventaja a la colonización española con la anglosajona del nuevo mundo, la que tuvo por objetivo exterminar a los indios, y la que "en estas regiones en que la población nativa era crecida y en cierto grado de civilización sólo [...] atiende a sacar de ella la mayor utilidad posible [...] después de doscientos años de dominación inglesa, las tinieblas de la idolatría cubren todavía los países del Indostán, y la viuda de Malabar, sube a quemarse en la hoguera con el cuerpo de su marido, como la víctima de Hutzilopotzli subía en el templo mayor de Méjico a ser inmolada en las aras de aquella sanguinaria divinidad".[5]

Aunque la vocación evangelizadora es registrada en favor de España, la perspectiva sigue siendo decididamente mundana. La idolatría es condenada no por falsa sino por bárbara, y la acusación contra Inglaterra tiene un fundamento más filantrópico que propiamente religioso (de hecho el ejemplo esgrimido por Alamán va pronto a perder validez, no porque Inglaterra se disponga por fin a salvar almas indostánicas, sino llanamente debido a la prohibición del *suttee*).

Quizá más que en cualquier otro rasgo, es en ese atenerse a una perspectiva estrictamente mundana donde Alamán se revela dominado por el espíritu de la Ilustración española. Uno de los aspectos más curiosos de ésta fue la perfecta coincidencia de objetivos entre hombres cuya actitud frente a la fe heredada iba del apego muy vivo y profundo de algunos de ellos a la impiedad apenas disimulada de otros, con una amplia franja intermedia en la que parecía predominar una adhesión distraída; aunque algunos de los ilustrados hubieran rechazado con horror esa conclusión, todos ellos procedían como si tuvieran por válido el relegamiento de la fe religiosa a la esfera más privada, que la hacía irrelevante a su acción pública.

En suma, en Alamán es una sensibilidad que sigue siendo la de la Ilustración la que busca expresarse a través de un acervo ideológico que refleja ya la transición al nuevo contexto creado por la derrota, luego de un ciclo de veinticinco años, de la Francia revolucionaria y su heredero imperial, pero también por el avance de la nueva civilización liberal y capitalista, enmascarado más que detenido —y ello sólo efímeramente— por la restauración.

Esa sensibilidad algo anacrónica no impide a Alamán entender mejor que los liberales–románticos argentinos la índole del proceso que vivía la Europa de su tiempo; entender entre otras cosas que era posible apostar a la vez a la carta del capitalismo en avance y a la de un conservadurismo político dispuesto a recubrirse con las vestiduras más tradicionales. Basta comparar los modestos recursos que Francia comprometió en su intervención en el Río de la Plata (ese proyecto promovido y aplaudido por los romántico–liberales —en cuyas filas militaba Sarmiento— como la contribución de la nación–guía a la causa de la libertad de los pueblos) con los ingentes que un cuarto de siglo después iba a volcar en la creación del Imperio mexicano, ese proyecto póstumo de Alamán, para concluir que ese veterano de la promoción de compañías inversoras en plazas europeas conocía mejor el terreno que quienes observaban a Europa a distancia, y con ojos velados por una excesiva admiración.

Ello no impide que la acción política de la generación romántica argentina haya sido premiada con uno de los pocos éxitos indiscutibles del siglo XIX hispanoamericano, y la de Alamán rematase en un fracaso catastrófico. La razón tiene muy poco de misterioso: si Alamán entendía bien a Europa, se resistía en cambio a entender al México independiente. Y se resistía sin duda porque sólo protegiendo esa zona ciega del escrutinio de su mirada, habitualmente tan aguda, podía retener su fe en el postulado que no sólo orientaba su acción política, sino daba sentido a su entera trayectoria vital: a saber, que era todavía posible volver a la perdida edad de oro del México borbónico.

Alamán lo sigue proclamando aunque advierte muy bien lo que se ha perdido en el camino, su deliberada ilusión no consiste en ignorar cambios cuyas consecuencias catastróficas no se fatiga de evocar, sino en tenerlos por reversibles. Entre las pérdidas infligidas por la revolución hay una que Alamán deplora en especial: no se consuela de que la tormenta desencadenada por Hidalgo haya comenzado —y la revolución ideológica promovida por el liberalismo consumado— la demolición de la que fue una *deferential society*. Cuando se lee con cuidado la requisitoria contra el egoísmo promovido por la nueva filosofía se advierte que la objeción de Alamán se dirige menos contra ese egoísmo que contra la reorientación de sus objetivos, que es consecuencia de la corrosiva crítica dirigida por la filosofía del setecientos contra las jerarquías tradicionales:

> El efecto de las ideas que han ido prevaleciendo desde el siglo pasado, ha sido destruir toda desigualdad heráldica o administrativa. Cuando las distinciones nobiliarias, o las que procedían de los empleos públicos eran tenidas en mucho, un nombre ilustre, una cruz al pecho, una toga, una canóniga, una divisa de coronel y aun de capitán, con una moderada fortuna, daba lugar a quienes las poseían entre las más distinguidas clases del estado. [Los más ricos] en una ocasión de honor servían al soberano teniéndoseles por mérito para obtener las condecoraciones que tanto apreciaban. [Ahora en cambio] no quedó ya otra distinción que el dinero; buscarlo es el único fin de los esfuerzos de todos [...] por eso no tienen estabilidad los gobiernos [...] la sociedad debe caer, y tanto más prontamente, cuanto que otros muchos que pretenden disfrutar los mismos goces, y no pueden o no quieren aspirar a obtenerlos por medio del trabajo honrado, los buscan por medio de las revoluciones [...] mientras que la clase acomodada, indiferente a todo lo que no llega a sus intereses personales, sólo despierta al estruendo de una revolución que la amenaza con una ruina inmediata, y entonces para salvarse del naufragio se echa como ha sucedido en Francia en brazos del primero que le dice: "Venid acá, que yo os protegeré".[6]

Pero Alamán está persuadido de que ese avance hacia la ruina puede aún desandarse:

> Afortunadamente no es éste [el mal] tan grande como debiera ser, según los medios que se han empleado para causarlo: la raza española empeñada en destruirse a sí misma, no ha conse- guido excitar contra sí a las que ha estado excitando con declamaciones injustas e imprudentes: la depravación en materia religiosa todavía no ha pasado de algunos individuos de la clase artesana de la capital y algunas otras ciudades grandes: el pueblo, tranquilo y moderado, nada pide, y contento con que se le dejen sus fiestas y regocijos no tiene las pretensiones que algunos escritos seductores han inspirado a algunos pueblos de Europa [...] los malos periódicos son detestados y no son otra cosa que motivo de escándalo y horror para la población en general.

Y el gran instrumento de salvación está todavía al alcance de la mano: se trata desde luego de las doctrinas religiosas que el pueblo mexicano recibió de sus antepasados:

> este profundo sentimiento religioso [...] es el lazo de unión que queda a los mejicanos cuando todos los demás han sido rotos, y es el único preservativo que los ha librado de todas las calamidades a que han querido precipitarlo los que han intentado quebrantarlo.[7]

Esa invocación de la fe tradicional no aparta a Alamán de una perspectiva que sigue siendo resueltamente mundana: esa fe es valorada como el instrumento capaz de hacer finalmente de México "una nación feliz" gracias a su "riqueza agrícola, minera y fabril", para lo cual es preciso que la sociedad mexicana vuelva a encolumnarse tras de sus elites naturales.

Es sabido que sólo la muerte ahorró a Alamán el peor de los desengaños; en el siguiente cuarto de siglo, ese pueblo al que celebraba como "dócil y bien inclinado [que] produce excelentes soldados", y cuya fe religiosa alcanzaba una solidez e intensidad que Alamán no exageraba, destruiría dos veces las esperanzas del bando al que éste había encomendado la tarea de una restauración imposible.

Esa ceguera que se diría deliberada frente al México contemporáneo no se extiende por cierto a aquél cuya muerte Alamán no puede aceptar como definitiva. Pero es precisamente la justeza del retrato del México borbónico la que confirma que esa fe en su capacidad de resurgir en el marco del país independiente es, antes que el fruto de una convicción razonada, el de una desesperada voluntad de creer que esa resurrección es posible.

Porque lo que Alamán postula como alternativa a la revolución es un tránsito a la independencia que deje incólume la compleja estructura jerárquica que en la Nueva España se había organizado en torno al lazo colonial, y no se ve cómo podría sobrevivir a la quiebra de éste. En el cuadro admirablemente preciso y matizado que Alamán traza de la sociedad del Antiguo Régimen se percibe a cada paso la huella de ese dato básico que es el doble vínculo con la corona de España y con la metrópoli ultramarina. Hay en particular un rasgo cuya centralidad el propio Alamán se encarga de subrayar —puesto que a él debe la elite novohispana su capacidad de retener una posición dominante en la economía y la sociedad, y que no se ve cómo podría resurgir en el México independiente: los linajes que integraban esa elite —asegura Alamán— aunque, tentados por los muelles encantos de la vida criolla, se deslizaban inexorablemente a constituir una clase ociosa, esquivaban las consecuencias catastróficas de ese deslizamiento gracias al injerto en cada renuevo generacional de inmigrantes metropolitanos, que volvían a desplegar en la lucha por el éxito económico ese ascetismo dirigido hacia blancos mundanos en el que medio siglo más tarde Max Weber iba a reconocer el aporte calvinista a la ética capitalista, y que había animado ya al fundador igualmente ultramarino de cada uno de esos linajes.

Más bien que discutir aquí la validez de ese retrato colectivo que, como sugiere David Brading,[8] atribuye a todos los de la elite rasgos que se presentan con particular relieve en el del propio Alamán, interesa constatar de nuevo hasta qué punto esa reiterada regeneración— que unos linajes enervados por la demasiado larga prosperidad deben a la inyección de sangre nueva del Viejo Mundo— ofrece un reflejo del vínculo colonial, y que difícilmente podría resurgir en su ausencia.

Es precisamente su negativa a aceptar que el pasado es, efectivamente, pasado, la que hace de Alamán (cuya comprensión y aceptación de los datos básicos del nuevo orden capitalista superan a los de muchos liberales) a pesar de todo un reaccionario. A esa conclusión perogrullesca es preciso agregar otra que no lo es menos: por la misma razón que no acepta que el pasado es pasado, Alamán no alcanza una visión propiamente histórica de la Colonia. La imagen que traza es la de una realidad que, aunque para desgracia de México no es la presente, merece serlo, y —Alamán quiere apasionadamente creerlo— volverá a serlo.

Para Sarmiento —se ha sugerido más arriba— tanto la Colonia como la revolución son parte del pasado, y su resurrección es desde luego imposible. Mientras Alamán ve aunar en el proceso histórico más catastrófico un ensayo cuyo fracaso ofrece enseñanzas preciosas para quienes, alertados por ellas, estarán mejor preparados para alcanzar los objetivos que entonces se buscaron en vano por un camino errado (así, si México jamás hubiera podido completar un feliz tránsito a la independencia por el camino que abrió Hidalgo, es todavía posible corregir retrospectivamente las consecuencias de ese error para construir ese otro México mejor al que hubiera ya conducido la transición a la independencia, si hubiese seguido la ruta que Alamán prefiere), la conciencia de lo que la historia tiene de irreversible adquiere en Sarmiento una desolada intensidad. *Recuerdos de Provincia* se abre con la evocación de un rincón ruinoso de su nativa San Juan; esas mansiones semiderruidas son presentadas como el correlato físico de un pasado irrevocablemente muerto. Sarmiento ve a la historia como una sucesión ininterrumpida de desafíos que es preciso afrontar victoriosamente: el castigo de cualquier desfallecimiento es la muerte de una sociedad y de una civilización. Antes de ser un rincón colonial, San Juan había sido la sede de un poderoso reino indígena; de los huarpes, señores de la comarca, no queda más recuerdo que unos pocos nombres de lugares; ese silencioso naufragio de todo un pueblo contiene una enseñanza que sus destructores y herederos deben atesorar: es siempre preciso avanzar con el ritmo de la historia, puesto que la alternativa es retroceder hacia la nada.[9]

He aquí para Sarmiento la justificación última no sólo de la independencia, sino aun del camino violento que condujo a ella: aun admitiendo que —como quería una memoria nostálgica— el orden colonial había asegurado la felicidad

individual, sólo lo lograba al precio de mantener a Hispanoamérica en una quietud que conducía inexorablemente a la ruina colectiva. Para juzgar un proceso cuentan menos los sufrimientos que él inflige a quienes lo viven que su capacidad de asegurarles la victoria en esa lucha despiadada en que constantemente "los fuertes exterminan a los débiles": la revolución, al arrojar brutalmente a quienes habían vivido hasta entonces bajo "la blanda tutela del Rey" a la dura intemperie de la historia, les abrió la posibilidad de salvarse de una extinción de otro modo inevitable.[10]

Para Sarmiento la tentación de volver al pasado representa una trampa mortal (de la que ofrece ejemplo la opción política de esa facción nostálgica a la que él mismo se sintió primero atraído, y que —creyendo promover la restauración de una civilización colonial ya irreversiblemente muerta— sólo logró asegurar el triunfo de las fuerzas bárbaras que están a punto de borrar las huellas de toda civilización en las provincias argentinas); la apreciación simpática de lo que esa civilización colonial tuvo de peculiar y valioso no lo compromete a mantener solidaridad alguna con quienes acarician el sueño imposible de devolverla a la vida. Esa diferenciación nítida entre comprensión simpática y adhesión práctica no sólo se dirige hacia el pasado: ella permite a Sarmiento entregarse también con abandono a la evocación a la vez lúcida y afectuosa de realidades histórico-sociales contemporáneas, a la que debemos algunas de sus páginas más memorables, para concluir ofreciendo su vehemente adhesión a la marcha inexorable de la historia que las condena a desaparecer sin rastros. Así lo veremos en su viaje a Argelia evocando con calor el estilo vital y cultural de la población árabe, con la que se descubre de inmediato un vínculo de origen (según asegura, su apellido materno, Albarracin, lo revela descendiente de un jeque Al-ben-Razin), para concluir de inmediato que esa obstinada lealtad a un estilo arcaico justifica la conquista francesa, que —Sarmiento está seguro— pronto reemplazará a ese encantador anacronismo que es la Argelia musulmana con una réplica nordafricana de Europa.

Como lo muestra este ejemplo particularmente revelador, esa capacidad simpática está vinculada con la conciencia que Sarmiento tiene de que su lugar originario está entre los que corren riesgo de ser vencidos y obliterados por el avance de la historia, mientras su negativa a sacar ninguna consecuencia práctica de esa simpatía refleja su convicción de haber encontrado el camino para eludir esa derrota.

Pero, si para Sarmiento es claro que la tentativa de volver al pasado sólo conduce a la catástrofe, el pasado puede —y debe— sobrevivir de otra manera: aunque es peligroso pedirle enseñanzas destinadas a ser literalmente aplicadas al futuro, puede todavía ofrecer estímulos preciosos. Del recuerdo de sus antepasados ilustres recibe el aliento que necesita para perseverar en medio de las peores adversidades en una lucha por metas muy distintas de aquellas a cuyo servicio se habían puesto esos leales y eficaces servidores de la monarquía católica.

Porque en el afectuoso cuadro que Sarmiento traza del pasado colonial los rasgos que la Ilustración había condenado, y que Alamán prefiere dejar en la penumbra, pasan en cambio a un orgulloso primer plano. La riqueza —disipada hace ya generaciones— de los linajes de los que desciende no es el fruto de la tenacidad empresarial y el ascetismo mundano, esos rasgos modernos que Alamán celebra: esa riqueza, que se computa en indios encomendados y leguas recibidas por merced regia, es en cambio el premio a las hazañas conquistadoras de quienes los fundaron en los albores mismos de la instalación de la civilización española al pie de los Andes. Y si ella resistió mal a la moderdura del tiempo es porque quienes agregaron a la gloria de los fundadores la que supieron ganar al servicio del rey y de Dios desdeñaron —como iba a desdeñarlo el descendiente que los evoca— "el camino que sólo conduce a la riqueza". Del mismo modo, mientras el piadoso Alamán ofrece sólo una justificación fríamente utilitaria y desprovista de todo eco sentimental para su alegato en favor del uso político de la fe católica de los mexicanos, el incrédulo Sarmiento evoca con emoción simpática la vinculación que sus antepasados mantuvieron a través de generaciones con la orden dominicana, que hizo de tantos de estos dignatarios conventuales, y se enorgullece de que pese a la ruina reciente de su familia ese rasgo arcaizante sobreviva aun en el lugar privilegiado que Santo Domingo de Guzmán ocupa en la humilde vida devota de su madre Paula Albarracin.[11]

La misma simpatía efusiva, la misma ausencia de una identificación sin fisuras en cuanto a ese otro pasado más reciente que también sobrevive en Sarmiento: es desde luego el revolucionario. En *Recuerdos de Provincia* se confiesa dividido entre las vocaciones del Antiguo Régimen que su madre busca despertar en él y las militares que le llegan de su padre, fervoroso catecúmeno de la nueva fe revolucionaria. Pero no deja duda de que ve en las de escritor y pedagogo renovador, que ha terminado por descubrir como suyas, la continuación —en un contexto radicalmente trasformado— de las carreras públicas que tantos de sus antepasados supieron desplegar triunfalmente en el marco del antiguo régimen.

Si en Alamán la negativa a aceptar que el pasado es pasado se continúa en la imposibilidad de madurar una imagen histórica de ese pasado (que es en cambio estilizado sobre las líneas del futuro que Alamán considera deseable), en Sarmiento la aceptación de la irrevocabilidad del cambio histórico permite alcanzar una imagen más rica, compleja y matizada —en suma una imagen histórica— de ese pasado. Pero convendría no engañarse: ese logro no es el fruto de ninguna vocación propiamente histórica; es —si así puede decirse— el subproducto de la exploración del vínculo que Sarmiento establece entre la toma de conciencia de sus raíces en el pasado colonial y la redefinición del papel político que se propone representar en su país.

Porque *Recuerdos de Provincia*, esa prematura autobiografía publicada —se ha indicado ya— en el umbral de la que será su carrera política, quiere ser sobre todo el autorretrato que Sarmiento ofrece para fundar su ambición de guiar el destino de la patria que está a punto de recuperar gracias al derrumbe que adivina inminente de la dictadura rosista que lo ha empujado al destierro. Ese autorretrato es trazado a partir de una redefinición del papel del innovador político, impuesta por la eclosión de las revoluciones de 1848, que obliga a Sarmiento, si no a trazar una frontera infranqueable entre esa su ambición innovadora y cualquier vocación propiamente revolucionaria, sí en cambio a presentar tranquilizadoramente a esta última como la heredera y continuadora de la vocación de servicio público de sus antepasados coloniales.

Como suele, al definir su nuevo papel, Sarmiento tiene presente un modelo, un dechado al que ha decidido emular. De muchacho, y angustiado porque la mala fortuna (o quizá, aunque no se atreva a declararlo, un breve momento de desidia) le ha cerrado el acceso a las carreras letradas que podrían sacarlo de la oscuridad, descubre en la autobiografía de Franklin que es posible inventar un camino alternativo a los que la república heredó de la Colonia; al abordar la composición de *Facundo* su inicial confesión de que él no es el Tocqueville que la América del Sur necesita, seguida de un plan de la obra con que ese Tocqueville hubiera esclarecido el enigma de la esfinge indiana, que es exactamente el de la que Sarmiento presenta, sugiere de nuevo muy bien quién es su modelo. En *Recuerdos de Provincia* el paralelo entre el papel que su madre tuvo en su formación y el que la de Lamartine tuvo en engendrar "el alma de [...] aquel último vástago de la sociedad aristocrática que se trasforma bajo el ala materna para ser bien luego el ángel de paz que debía anunciar a la Europa inquieta el advenimiento de la república" sugiere una vez más quién ofrece en esta ocasión el modelo.[12]

La visión que Sarmiento propone del pasado, que reúne a la evocación simpática capaz de resucitar todo un mundo de valores ya irremediablemente muertos la conciencia de que esos valores sólo pueden recuperar vigencia actual mediante una acción mediadora que destile lo que de ellos se conserva válido en el nuevo contexto, ofrece entonces el fundamento para una definición de su propia misión que le asigna precisamente el de destilar de esos dos legados incompatibles y en todo caso insuficientes que son los del Antiguo Régimen y la revolución el programa de la revolución pacífica pero no por eso menos profunda que —Sarmiento está convencido de ello— él mismo está destinado a encabezar en su Argentina. Si los logros del legado colonial con el que Sarmiento se identifica orgullosamente son los que le dan derecho a pretender un lugar en la vida pública de su país, son las insuficiencias de ese legado, que lo tornan irremediablemente inactual, las que le dejan abierto el papel de fundador de un orden a la vez radicalmente nuevo y arraigado en el fondo de la historia que reivindica para sí en *Recuerdos de Provincia*.

NOTAS

[1] Domingo F. Sarmiento, *Obras Completas*, segunda edición, II, Buenos Aires, 1948, p. 220.
[2] Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la historia de la república mexicana*, segunda edición, México, 1969, I, 125.
[3] Esteban Echeverría, *Obras completas*, Buenos Aires, 1875, I, 340–41.
[4] Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente*, segunda edición, México, 1969, V, 575.
[5] Lucas Alamán, *Disertaciones*, I, 107–8.
[6] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, V, 576.
[7] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, V, 580–1.
[8] David Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763–1810*, Cambridge, 1971, p. 305.
[9] Domingo F. Sarmiento, *Recuerdos de Provincia*, Buenos Aires, 1979, p. 18.
[10] D.F. Sarmiento, *loc. cit.* nota 1.
[11] D.F. Sarmiento, *Recuerdos*, p. 168.
[12] Sobre este punto me permito remitir a Tulio Halperín Donghi: "Lamartine en Sarmiento: *Les Confidences* la inspiración de *Recuerdos de Provincia*", en *Filología*, Buenos Aires, XX, 2, 1985.