



Lo fugitivo permanece y dura

*Los materiales de trabajo
de la revista Mito (1955-1962)*

Jaime Alberto Palacios Mahecha

Lo fugitivo
permanece y dura

Lo fugitivo y

permanece dura

**Los *materiales de trabajo*
de la revista *Mito* (1955-1962)**

Jaime Alberto Palacios Mahecha

Palacios Mahecha, Jaime Alberto.

Lo fugitivo permanece y dura. *Los materiales de trabajo* de la revista *Mito* (1955 – 1962) / Jaime Alberto Palacios Mahecha. Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024.

214 páginas.

Incluye: Referencias bibliográficas.

ISBN: 978-628-7760-62-2 impreso.

ISBN: 978-628-7760-64-6 digital.

ISBN: 978-628-7760-63-9 ePub.

1. Crítica Literaria. 2. Revista Mito – Historia – Colombia. 3. Revistas Colombianas. 4. Gaitán Durán, Jorge, 1924 – 1962 – Crítica e Interpretación. 5. Revista Mito – Temas y Motivos. 6. Intelectuales Colombianos. 7. Intelectualidad Colombiana. 8. Libertad de Expresión. I. Tít.

809 21.ed.

Lo fugitivo permanece y dura.
Los materiales de trabajo de la revista *Mito*
(1955-1962)

Autor: Jaime Alberto Palacios Mahecha

☺ Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7760-62-2

ISBN digital: 978-628-7760-64-6

ePub: 978-628-7760-63-9

Primera edición, 2024

Helberth Augusto Choachí González
RECTOR

Paola Acosta Sierra
VICERRECTORA DE GESTIÓN UNIVERSITARIA

Víctor Espinosa Galán
VICERRECTOR ACADÉMICO

Yaneth Romero Coca
VICERRECTORA ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA

Gina Paola Zambrano Ramírez
SECRETARIA GENERAL

PREPARACIÓN EDITORIAL

Grupo Interno de Trabajo Editorial
Universidad Pedagógica Nacional

Alba Lucía Bernal Cerquera
COORDINACIÓN

María Alejandra Uribe C.
EDICIÓN

Tomás Collazos Garay
ASISTENCIA EDITORIAL

Guillermo Casanova
CORRECCIÓN DE ESTILO

Fredy Johan Espitia B.
DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO DE CUBIERTA

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. / Kimpres
Impreso y hecho en
Bogotá, Colombia

Fecha de evaluación: 15-11-2023/27-11-2023

Fecha de aprobación: 20-12-2023

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993
y el decreto reglamentario 460 de 1995.



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL
Educadora de educadores



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.



Paul Klee, *Angelus Novus* (1920).

Mi ala está pronta al vuelo.
Retornar, lo haría con gusto,
pues, aun fuera yo tiempo vivo,
mi suerte sería escasa.

Gerhard Scholem. *Saludo del ángelus*

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*.
Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de
alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los
ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El
Ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su rostro
está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros
aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve
una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre
ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera
detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo
destruido. Pero un huracán sopla desde el Paraíso
y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el
ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra
irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las
espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante
él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros
llamamos progreso.

Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia" (ix)

Tabla de c

Tabla de contenido

11	Prólogo
15	Introducción
	Huésped de otra generación
27	Viejos problemas, nuevas orientaciones
29	Más allá de la tipografía: <i>Mito y Les Temps Modernes</i>
43	El compromiso de Jorge Gaitán Durán: una pasión colombiana
48	<i>Enivrez-Vous</i>
57	El MRL: sobriedad y política
61	El hombre colombiano
67	<i>Mito</i> : una revista para la desmistificación
73	En desacuerdo con el sectarismo: el campo de la religión
74	¿En qué tiempo viven ellos?
98	Ideas locas

contenido

105	En desacuerdo con el dogmatismo: el campo de la política
106	“[...] pero que no pueden separarla de cierto humanismo”
116	Dramas y comedias
140	Podrir las dictaduras
153	En desacuerdo con el sistema de prejuicios: el campo de la sociedad
154	Crimen y castigo
163	Conocer es destruir
172	Eros y civilización
191	Conclusiones
201	Referencias
211	Sobre el autor

Prólogo

Relectura de la revista *Mito* (Bogotá, 1955-1962)

[...] vio en un rincón del largo salón, entre la luz y las sombras,
a una jovencita inclinada atándose sus zapatillas de *ballet*,
y en su espalda desnuda los omoplatos sobresaliendo
como “muñones de alas”.

ZOE DURÁN, “Edgar Degas”

Debe uno de tirar a toda fuerza de las raíces.

ROSAMEL DEL VALLE, “Los encandilamientos”

Hemos puesto toda nuestra actividad vital —repetía Estanislao Zuleta hace cincuenta años— al servicio solo del dinero, en vez de poner el dinero al servicio de nuestra actividad vital. Ante tal elección, la censura económica es el más eficaz e implacable *regulador* de la cultura, si es que al espectáculo que resulta de este peligroso extravío podemos darle semejante nombre. En esta fosa común han ocultado al hombre, desde adentro, cuando empezaron por ablandarle su sentido ético y hacer un estorbo de su moral... que nos mantenía en equilibrio.

El quincenario *Crítica* (1948-1951) de Jorge Zalamea, la revista *Mito* (1955-1962) de Jorge Gaitán Durán, *Eco* (1960-1984), no participaron de semejante estampida ni aprovecharon las *oportunidades*, que tan buenos réditos dan a sus seguidores. Pero *Mito* cayó en la trampa. El enriquecimiento se disfrazó de *modernidad* y *progreso*,

destruyendo todo lo que no se lo permitía, todo lo que estorbaba su camino. De manera que el *gran negocio* se expandió y a todo le puso precio, empezando por la ética. Nicolás Gómez Dávila (1986) así lo vio: “En tiempos aristocráticos lo que tiene valor no tiene precio; en tiempos democráticos lo que no tiene precio no tiene valor” (p. 25).

Volvieron mercancía la naturaleza, la ciudad, la ciencia, los territorios indígenas, el futuro, lo público, el tiempo, la inteligencia, la dignidad humana, el arte, el sentido de justicia, y el propio envilecimiento se cotizó muy alto. En esta trampa, la *revista* cayó entusiasta: desdeñó la provincia y el campo, la naturaleza, el mundo indígena, lo sagrado, el universo afectivo y los sentimientos, la cultura popular... Llamó *atraso* a la provincia, sin voltear a mirar su rica cultura y formas de vivir, que don Guillermo Abadía comenzaba a estudiar en esos años, encontrando en sus mundos, en su música y en su mismo analfabetismo, acciones cultas y más humanas, que no debimos haber perdido y mucho menos haber aprendido a desdeñar.

Tampoco vio que la *ciudad* comenzaba a desbordarse a sí misma, entregando el *futuro* y la *civilización* —el muy viejo saber del urbanismo— a la *máquina*, a su *majestad*, el *automóvil*, y ni siquiera se dio cuenta cuando frente a ellos sucedía el *gran cambio*: una enorme avenida de cemento rompía la ciudad en dos para siempre y pasaba real y *simbólicamente* por encima del santuario de Santa Inés, la niña —el templo más antiguo de la ciudad—, con todo y la memoria que custodiaba el ícono de nuestra cultura: la expedición botánica.

No se dio cuenta, además, de que Enrique Pérez Arbeláez estaba fundando entre nosotros la *ecología*, sin la cual nos iba a ser muy difícil sobrevivir —le dio la espalda a las revelaciones que nos estaba haciendo Gerardo Reichel-Dolmatoff con las cosmogonías indígenas, que cambiaban nuestra acomodaticia noción de cultura y convivencia, mediante su *acuerdo* con la naturaleza (y consigo mismos)—. No puso en tela de juicio o en una balanza justa lo que ganábamos enfrentándolo a lo que perdíamos. Desafió el mundo afectivo sobreponiéndole las groseras preferencias del marqués... Su intelectualismo nos hizo desconfiar de lo sagrado y del pasado, participando en su destrucción.

Nada de esto tendrían por qué haberlo hecho, pero tampoco nosotros tendríamos que haberlo celebrado, durante medio siglo, arrojándonos a este desfiladero en el que hoy caemos.

Ernesto Guhl, y el nacimiento de las aguas de los páramos, de inaudita belleza; Reichel-Dolmatoff, y su consagración a un profundo sentido de la vida; Pérez Arbeláez, y su inteligentísima lucha contra la pérdida de bosques y ríos y la inatajable erosión del territorio colombiano... Era absurdo desdeñar problemas y soluciones en los que nos jugábamos la vida, dejándonos a cambio una sofisticada altivez.

Temblamos ante el pavor de quedar a solas con nosotros mismos, frente a un destino dictado solo por la vocación, lejos de la búsqueda de beneficios innumbrables, engañando nuestra libertad, nuestros saberes, nuestra conciencia y hasta nuestra responsabilidad ante la propia e intransferible muerte.

El *problema* de la revista *Mito* es su *actualidad*, mientras *Eco*, por ejemplo, midió el abismo que nos separa de lo que hemos perdido: *humanidad*. *Mito* quiso hacer las cosas bien, con un *proyecto* cultural, fundando una editorial, una revista, un diálogo que incluía el populoso medio de la radio, una librería... Y todo esto sin pedirle permiso a nadie, salvo a su propia capacidad e inteligencia, y libre albedrío, dignificando el oficio de escritor, en un mundo para él menos que imposible: “Navegando por el río Congo, dejé de ser un animal para convertirme en un escritor” (Joseph Conrad).

Si hemos de encontrar provecho al proponernos releer *Mito*, debemos esta vez comenzar dividiéndola en partes, en capítulos temáticos... renunciando a la apología de la modernidad, a cuyos opositores *Mito* arrojó por la borda: Ernesto Volkening, Reichel-Dolmatoff, Pérez Arbeláez... solos contra la astuta y desbocada búsqueda de megaganancias, en cuya estampida dejamos la cordura, la vida y el alma misma. Muy rápido, los comerciantes se dieron cuenta de que la ética, la moral, la dignidad, el sosiego, la autocontención... y hasta el mismísimo Abel, limitaban la ambición: la cultura inhibía el mercado verdadero, la violencia, la perversión, el sexo, el miedo, la diversión degradada y embrutecida, el paraíso de la droga, la avaricia, el lujo... Entonces, Dany-Robert Dufour dijo: “Se liberó la pulsión de muerte”, y convirtió

en negocio hasta nuestro propio sacrificio, con lo arduo que había sido levantar el hocico de la sangre fresca. El mito, que se había ocupado de señalarnos el camino durante siglos, ahora era tratado como mentira por la revista que llevaba su nombre.

Debemos liberar del lastre académico su relectura y abrir sus páginas a nuevos sentidos de vida, con preguntas y propósitos distintos a los que nos han traído a rastras a este fracaso de aislamiento, desamparo y desperdicios, con el pomposo nombre de *modernidad*.

Santiago Mutis Durán

Bogotá, junio del 2024

Introducción

Huésped de otra generación

Me parece, como es obvio, muy importante la lección de los próceres. Y ahora más que nunca. Fueron, en última instancia, hombres que pusieron el interés nacional por encima de los intereses particulares, que superaron con una obra profundamente patriótica sus contradicciones, sus ambigüedades. Su destino se confundió con la independencia política. El nuestro debería confundirse con el desarrollo del país y con la independencia económica.

JORGE GAITÁN DURÁN, “La lección de los próceres”
(*El Espectador*, 19 de julio de 1960)

I *Más de lo mismo!*, son las palabras que nos decimos los desesperanzados lectores de la revista *Mito* (1955-1962), cada vez que tenemos la oportunidad de leer algún texto sobre el tema. Es como si la reflexión y la escritura sobre *Mito* hubieran encallado en un banco de arena de lugares comunes: *lucidez*, *modernidad*, *irreverencia* (Jurado Valencia, 2005), “salto en la historia cultural de Colombia” (Gutiérrez Girardot, 1980, p. 535), y cosas por el estilo, colonizaron el pensamiento crítico sobre la revista e impidieron que se aportaran elementos nuevos de reflexión, cuando transcurre ya la tercera década del siglo XXI.¹

[1] Aunque el presente libro es una obra independiente, también puede ser leído como la segunda parte de una trilogía dedicada a cultura colombiana del siglo XX (en el marco de la relación literatura-sociedad), cuya tercera parte es el texto titulado *Tradición, mito y naturaleza en la poesía de Raúl Gómez Jattin* (Palacios, 2022), y cuya primera parte es un manuscrito inédito, que se enfoca en el final del siglo XIX y el comienzo del XX.

Aún no existe un solo texto que estudie de manera sistemática los *materiales de trabajo* de la revista *Mito*.² La omisión no sorprende, pues parte de la crítica ha asumido que sobre *Mito* ya se ha escrito todo, o casi todo. A pesar del cúmulo de textos al respecto —tal las ruinas que contempla el ángel de la historia—, sus lectores padecemos la dificultad de que *Mito* aún se lee e interpreta de una manera fragmentaria, insular, como si constituyera un *unicum* en la historia de la cultura en Colombia. Incluso las lecturas que parecen más sistemáticas (Sarmiento Sandoval, 2002; Rivas Polo, 2010) se empeñan en limitar el sentido de esta publicación dentro del marco restringido que privilegia la relación entablada por *Mito* con el campo literario.

Lo anterior verifica otro hecho: la propia investigación sobre la revista fundada por Jorge Gaitán Durán (1924-1962) nos sigue subyugando con su *aura*, por obra del “poder que tiene sobre nosotros” (Valéry, en Benjamin, 1980, p. 162). Tal parece que esa aura —aquello que en términos de Benjamin (1980) se define con la idea de que “experimentar el aura de un fenómeno significa dotarle de la capacidad de alzar la vista” (p. 163)— nos hubiera impuesto las lecturas estéticas en perjuicio de las *éticas* y hubiéramos quedado sometidos por el influjo de la obra de arte que, sería necio negarlo, también es *Mito*. Una obra de arte, no solo por su constante vigencia (Rivas Polo, 2010), como era de suponerse, ni por la materialidad misma del objeto (de la revista en físico como tal), sino, sobre todo, por la serie de textos que se articulan en el conjunto menor de cada número individual y que, a su vez, dialogan con el conjunto mayor de los 42 números publicados.

La pregunta ética acerca de *Mito* exige del lector que se apropie de un nuevo conocimiento histórico (más allá de la simple cronología) y que se distancie de esencialismos que entienden lo ético como la simple adecuación a códigos externos de conducta, en lugar de entenderlo como el incesante ejercicio de la libertad humana en un tiempo y lugar específicos: esa cuestión ética fue la que me llevó a

[2] Por *materiales de trabajo* entiendo el variado conjunto de textos publicados por *Mito* en secciones de la revista que no atendían directamente a problemas literarios, estéticos o filosóficos.

la lectura específica del conjunto de textos bautizado por la propia revista como *materiales de trabajo*. Dicho conjunto mayor de materiales, con el ánimo de hallar nuevas perspectivas sobre *Mito*, fue dispuesto en tres subconjuntos, según el tipo de *mito* que se deseaba criticar, destruir, *desmistificar*, para expresarlo con el vocablo —extraño ya para nuestro tiempo— que se usó en aquellos años. Tal forma de lectura de los *materiales* responde a formulaciones implícitas que se encuentran en *Mito* y atiende a la manera en la que se *colombianizó* el proyecto editorial de *Les Temps Modernes*, sin que ello obligara a que la revista europea hubiera tenido que responder, a su modo, a nuestras críticas realidades nacionales.

En el primer grupo de *mitos*, se estudian los textos que tocan problemas en los que se aprecia la interferencia entre el ámbito religioso y el civil, así como los conflictos, tensiones o injusticias que se derivan de ese mismo hecho. En el segundo grupo, se analizan las variadas formas en que los *materiales* son una lectura de la política y de la historia contemporáneas, cuyo sentido no se agota en la simple denuncia, sino que se despliega como una posibilidad. En el tercer, y último grupo, se analizan textos que ponen en entredicho las formas en que un complejo sistema de prejuicios (clasistas, racistas, sexistas, etc.) llegan a colonizar, incluso, hasta la más íntima experiencia erótica de los sujetos en el marco de una sociedad *perversa*.

Jorge Luis Borges (1899-1986), uno de los autores que fue guía estético-ética de *Mito* y a quien se rindió homenaje en los números 39 y 40, hace que su personaje Carlos Argentino Daneri tenga la oportunidad de contemplar un *Aleph*, esto es, “[...] el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos” (Borges, 1974, p. 623). La imaginación de Borges permite suponer que la palabra *ángulo* no ha de entenderse tan solo en un sentido euclidiano, sino que puede ser leída en un sentido temporal, con lo cual ese ángulo contiene también todos los *tiempos*. De manera simbólica, *Mito* ofrece un ángulo privilegiado para observar la complejidad no solo del acontecer histórico del periodo comprendido entre los años 1955 y 1962, sino también de una buena parte de los antecedentes que en parte lo explican, tanto en lo que se refiere al ámbito nacional, internacional y transnacional. Conviene recordar:

No podemos decir que conocemos una forma o un periodo determinados de la sociedad y que veremos cómo su arte y su teoría se relacionan con ella, porque mientras no conozcamos éstos, no podremos afirmar realmente que conocemos la sociedad. (Williams, 2003, p. 55)

Los siete años en los que se publicó *Mito*, así como el tiempo que antecede a ese periodo, presentan tal densidad histórica que su reconstrucción narrativa resulta muy compleja y, necesariamente, parcial. Lo anterior no resta interés al ejercicio de su reconstrucción narrativa puesto que, al verlo con detalle, una parte considerable de los conflictos sociales que atañen a la Colombia del siglo *xxi* ya se habían delineado de forma clara en el transcurso de las décadas del cincuenta y sesenta del siglo *xx*: releer el pasado es una forma privilegiada de comprender el presente. Al respecto, vale la pena citar un pasaje de Raymond Henry Williams (1921-1988) para atender a algunos elementos conceptuales de gran utilidad a lo largo del presente libro:

Solo en nuestro propio tiempo y lugar cabe abrigar la esperanza de conocer, de una manera sustancial, la organización general. Podemos aprender mucho de la vida de otros lugares y tiempos, pero ciertos elementos, me parece, siempre serán irrecuperables. Aun los que son recuperables se rescatan como abstracciones, y esto es de crucial importancia. Conocemos cada uno de ellos como un precipitado, pero en la experiencia vital del tiempo todos los elementos estaban en solución, como partes inseparables de una totalidad compleja. Al estudiar cualquier periodo pasado, lo más difícil de aprehender es esa sensación vívida de la calidad de la vida en un lugar y en un momento determinados: percibir cómo se combinaban las actividades específicas en un modo de pensar y vivir. [...] El 'patrón de la cultura' es una selección y configuración de intereses y actividades y una evaluación particular de éstos, generador de una organización distintiva, un 'modo de vida'. No obstante, aun ellos, cuando los recuperamos, suelen ser abstractos. Es posible, sin embargo, hacerse la idea de otro elemento común, que no es el carácter ni el patrón sino, por así decirlo, la experiencia concreta a través de la cual éstos se viven. En potencia, esto tiene gran importancia y creo que lo cierto es que somos muy conscientes de ese contacto en las artes de un periodo. [...] Me parece que la mejor forma de entenderlo es pensar en cualquier análisis similar de un modo de vida que compartamos. [...] Por lo común somos muy conscientes de ello cuando advertimos los contrastes entre las generaciones, que nunca hablan del todo 'el mismo idioma', o leemos una relación de nuestra vida hecha por una persona ajena a la comunidad u observamos las pequeñas diferencias de estilo, en el lenguaje o el comportamiento, de alguien que ha aprendido nuestras maneras pero no se educó en medio de

ellas. [...] Y si esto es así de un modo de vida que conocemos íntimamente, lo será con seguridad, cuando nosotros mismos estemos en la situación del *visitante, el aprendiz, el huésped de otra generación* [énfasis mío]: la situación, en realidad, en la que todos nos encontramos cuando estudiamos cualquier periodo del pasado. Aunque pueda desembocar en una explicación trivial, la existencia de esa característica no es trivial ni marginal, parece muy central. La expresión que escogería para describirla es *estructura de sentimiento*: es tan sólida y definida como lo sugiere el término ‘estructura’, pero actúa en las partes más delicadas y menos tangibles de nuestra actividad. En cierto sentido, *esa estructura de sentimiento es la cultura de un periodo* [énfasis del autor]: el resultado vital específico de todos los elementos de la organización general. (Williams, 2003, pp. 56-57)

Williams asocia la estructura con elementos emocionales (o incluso físicos), que superan el campo de significación con el que se asocia en el idioma español la cuestión del sentimiento, ya que el verbo *feel* en inglés recoge, a nivel semántico, una amplia gama de la experiencia humana que va mucho más allá de la simple emocionalidad o de los sentidos.³ En el sentido del concepto, *structure of feeling* se traduce mejor como “estructura de la experiencia”. Sin embargo, así nos quedamos con una definición que deja de lado la percepción material (sensorial) del mundo y que nos arroja a un peligroso idealismo que está aún más lejos de la intención explicativa del concepto acuñado por Williams. En vista de los determinantes de nuestra lengua, es mejor tratar de referirnos al concepto primero en lengua inglesa, sobre todo cuando el propio Williams (1975), en *El teatro de Ibsen a Brecht*, señala de forma sintética aquello a lo que se refiere:

Lo que intento describir es la continuidad de la experiencia desde una obra particular, y a través de su forma particular, hasta su reconocimiento como forma general; y después *la relación entre esta forma general y una época*

[3] Desde una perspectiva filológica, conviene subrayar la ampliación semántica que aquí experimenta el concepto *structure of feeling* —traducido habitualmente como “estructura de sentimiento” y que otros traducen como “estructura del sentir” (Sarlo, 2001)—, cuando se entiende dentro del amplísimo campo de significación de la lengua inglesa que recoge desde los elementos más sensoriales del verbo *feel* hasta los más *mentales*, por decirlo de algún modo, pero que le otorgan matices más cercanos a verbos de la lengua española como *experimentar, percibir, considerar* o, incluso, *pensar*.

[énfasis mío]. [...] Se trata de algo tan firme y definido como el término ‘estructura’ sugiere, y se basa, sin embargo, en los elementos más profundos y a veces menos tangibles de nuestra experiencia. Es un modo de responder a un mundo particular que no se siente en la práctica como uno entre varios —un ‘modo’ consciente—, sino que es, de hecho, el único modo posible. Sus significados, sus elementos, no son proposiciones o técnicas; son percepciones incorporadas y relacionadas. Del mismo modo, en la obra de arte como un todo, es accesible a otros bajo una forma y un significado, una percepción y un ritmo, no a través de argumentos formales o de habilidades profesionales, en sí mismas, sino como experiencia directa. (pp. 18-19)

Lo anterior no implica una visión uniforme de un periodo histórico, puesto que:

La dificultad más persistente, en el análisis de las estructuras del sentimiento, es la complejidad del cambio histórico y en particular, como es patente en el teatro moderno, la *coexistencia de estructuras alternativas* [énfasis mío], aun dentro de un periodo y una sociedad. (Williams, 1975, p. 22)

En términos dialógicos, y junto con la reflexión teórica de Williams, conviene considerar otra perspectiva que, en cuanto al caso colombiano, aporta nuevos elementos de comprensión respecto a la cuestión de los *materiales de trabajo*. Hay que subrayar que el breve periodo correspondiente a la publicación de *Mito*, situado entre los años 1955 y 1962, puede definirse con razón como *decisivo*, sobre todo desde una perspectiva histórica que comprenda los tiempos históricos diferenciados dentro del marco conceptual de *las duraciones históricas*. Fernand Braudel (1902-1985) nos legó una buena síntesis metodológica de su pensamiento al respecto en el texto titulado “La larga duración” (en *La historia y las ciencias sociales*, 1970). De ese ensayo conviene destacar la distancia que toma Braudel de la concepción newtoniana del tiempo (divisible en partes iguales, unidireccional, etc.) y la forma en que sitúa los procesos del acontecer histórico en el marco de temporalidades múltiples de densidad variable. A partir de ello, da cuenta de tres tipos predominantes de duración, relacionadas entre sí de manera dialéctica y que se ajustan mejor a la naturaleza de los procesos histórico-sociales:

- 1) Una *larga duración*, que, por lo general, comprende siglos o incluso milenios y se describe en términos de *estructura*.

- 2) Una *duración media*, que corresponde a un lapso de décadas o de generaciones humanas y que se relaciona con fenómenos coyunturales.
- 3) Y, por último, una *corta duración*, que se percibe con fuerza en acontecimientos muy puntuales y atañe a fenómenos que se desarrollan en el curso de semanas, días u horas.

A pesar de las críticas que ha recibido tal propuesta teórico-metodológica para la lectura del pasado —como el posible exceso de mecanicismo que en verdad puede corresponder más a los discípulos de Braudel—, aún demuestra un importante poder de explicación, gracias a su carácter de teoría de *rango medio*. Dicha teoría ha dado resultados muy útiles en el pensamiento historiográfico, sobre todo porque permite comprender la relación que existe entre los procesos estructurales, las coyunturas y los acontecimientos, sin desatender el marco de los tiempos y ritmos propios de los procesos históricos.

Desde las perspectivas de Williams y Braudel, la comprensión de determinados hechos históricos (en este caso los *materiales* de Mito) se enriquece gracias a una mirada que considera eventos y procesos que, aunque estén en apariencia relativamente lejanos en el tiempo (newtoniano) del hecho en cuestión, no son menos relevantes para explicar determinado proceso. A pesar de su capacidad para explicar ciertos hechos, también es posible leer tales marcos de referencia con cierta reserva, en parte, debido a que es posible comprender la corta duración en relación con el debate entre acción social y estructura; además, porque el caso colombiano revela los límites de la reflexión teórica (más aún en el caso de Braudel que en el de Williams): acontecimientos como el *Bogotazo* ratifican que una decisión específica de un ser humano, o un hecho traumático, a nivel social o individual, también da lugar a procesos específicos (la publicación de una revista, por ejemplo), que a su vez se encadenan con otros de naturaleza similar: una toma de conciencia o un cambio cultural de gran magnitud, por ejemplo.⁴

[4] En las antípodas de la concepción de Braudel, también se ha llegado al *caso límite*, que consiste en negar el debate, como cuando se afirma que “las sociedades no son unitarias. No son sistemas sociales (cerrados ni abiertos), no son totalidades. [...] Como no existe una totalidad, los

Los marcos de referencia anotados señalan el objetivo del presente libro. Formulado de otra manera, quise reflexionar acerca de las condiciones subjetivas y objetivas que enmarcan la revista *Mito* como un *proyecto*. Tales condicionantes constituyen un marco de referencia válido para comprender los textos que hemos seleccionado como el centro de nuestra lectura: los *materiales de trabajo* y la denominación de *Mito*, que también suscribo. En ese corpus, lo más inquietante es que no corresponden estrictamente al campo de la literatura, en tanto arte como tal; razón por la cual la revista los clasifica en varios subtipos, tales como *documentos*, *cartas*, *testimonios*, *estudios*, etc.

En el primer capítulo, he privilegiado la búsqueda y reconstrucción narrativa de lo que pudo haber sido la *estructura de la experiencia* en Colombia, a mediados del siglo xx, a partir del caso privilegiado —sesgado, dicen otros— de Jorge Gaitán Durán. A pesar de que no hay duda acerca de la *irrecuperabilidad* de muchos elementos del pasado, la posición particular de Gaitán Durán (en especial sus lecturas, sus viajes, sus textos, la pasión que tenía por las artes de su tiempo y su innegable preocupación por el destino del país) otorgan a esa experiencia una nitidez y profundidad de observación notables del acontecer histórico y cultural. Su caso particular nos restituye mucho de esa “sensación vívida de la calidad de la vida en un lugar y en un momento determinados” (Williams, 2003, p. 56). No en vano, *Mito* se entendía a sí misma como una *revista bimestral de cultura*, lo que equivale, en términos de Williams, a una *revista bimestral de la experiencia*, para formularlo en los términos que he delineado aquí. A su modo, la riqueza de los *materiales de trabajo* se concentra en que no solo dan cuenta de una posible estructura de la experiencia de Gaitán Durán, sino que dejan al descubierto tensiones, contradicciones y perspectivas encontradas que, efectivamente, confirman que la sensación de la *calidad de la vida* en Colombia, a mediados del siglo xx, está compuesta por una muy interesante “coexistencia de estructuras alternativas” (Williams, 1975, p. 22).

individuos no se ven constreñidos en su conducta por la ‘estructura social como un todo’, así que no sirve de nada distinguir entre ‘acción social’ y ‘estructura social’” (Mann, 1991, p. 14).

En los capítulos restantes, he intentado balancear la perspectiva de Williams, referida a la *estructura de la experiencia*, junto con la concepción braudeliana acerca de las *temporalidades múltiples* de densidad variable. Cuando pensamos en *estructura*, por lo general, nos imaginamos un modelo estático de referencia, lo que dista mucho del dinamismo de lo que es la *experiencia* como tal. No obstante, la parte más o menos durable y estática del modelo estructural de la experiencia se debe, en mucho, al acumulado de esa misma experiencia en el marco de la duración, en especial la larga y la media. Como una continua referencia a las perspectivas teóricas pondría en jaque el asunto de mi interés, he entretejido los *materiales de trabajo* con la reflexión conceptual. He leído los *materiales* a la luz de un marco de *estructura de la experiencia*, que también comprende la densidad variable de las temporalidades múltiples, cuando se la examina a la luz de procesos centenarios, coyunturas o acontecimientos. Y como en la captura del escurridizo acontecer humano del pasado, casi siempre se está condenado de antemano a la parcialidad, a lo incompleto, al casi error, en las páginas que siguen nunca pretendí agotar la materia del pasado; en lugar de ello, quise proponer un diálogo que tuviera la marca de la triple duración temporal, con la intención de reconstruir una posible *structure of feeling* —equivalente al concepto *cultura*, en la definición del propio Williams (1980)— y que a su vez nos permitiera ver el lado *Aleph* de la revista *Mito*: entre líneas, el presente libro es una historia *conjetural* del encuentro entre el profesor Williams, el Braudel prisionero de guerra y aquello que le ocurrió al personaje Carlos Argentino Dan(teAlighi)eri de Borges.

Sería necio negar que las conclusiones del xx congreso del PCUS [Partido Comunista de la Unión Soviética] marcan un avance importante, al reconocer la pluralidad de vías hacia el socialismo (triunfo de la dialéctica sobre el fetichismo histórico) y al afirmar, teóricamente al menos, *la humilde eficacia del conocimiento* [énfasis mío] ante el mesianismo y el providencialismo. [...] Sin embargo, falta trecho por recorrer. Sería necesario que la crítica, en cuanto oportunidad de conocimiento, entrara a formar parte *realmente de la vida diaria de los soviéticos y que la nueva política no fuera otra imposición de carácter religioso* [énfasis mío], impuesta a las masas desde el exterior, sino entrañamiento de la conciencia en la cotidianidad, lucha tenaz contra la creencia.

JORGE GAITÁN DURÁN, “Diario de viaje”
(*Mito*, 1956, n.º 7, p. 8).

Seis años

Con la presente entrega, finalizan seis años de labores de *Mito*. El aniversario no es particularmente significativo, pero nos va a servir de pretexto para tratar de hacer un nuevo examen en torno al sentido de la revista y de las finalidades que persigue.

Creemos que *Mito* ha representado un papel no desdeñable en la cultura del país. En primer término, contribuyó de manera efectiva a suscitar entre minorías denominadas intelectuales —escritores, investigadores, estudiantes, profesionales— un real interés por ciertas manifestaciones de la cultura contemporánea. Muchos de nuestros primeros lectores se encontraron con un repertorio de ideas, con una serie de nombres que les eran más o menos desconocidos. *Mito* representó *una invitación para que accedieran directamente a la lectura, a la reflexión sobre estas ideas y estos escritores* [énfasis mío]. Para aquellos, para los que en 1955 tenían veinte años, *Mito* ha perdido interés como órgano de *divulgación*: su propio trabajo y su propio criterio les permiten prescindir de la mediación que en un momento dado representó nuestra revista. Sobra decir que dicha trayectoria, incluso la de quienes se han vuelto censores nuestros, representa para nosotros un inmenso halago; jamás hemos querido realizar una labor de adoctrinamiento, jamás hemos pretendido ser dispensadores de ninguna ideología, jamás hemos tenido la tentación del proselitismo, y si una adhesión inicial se torna en distanciamiento o en oposición, tal cosa quiere decir, justamente, que hemos tenido algún éxito en la realización de las intenciones proclamadas en nuestro primer número (marzo-abril de 1955): socavar el conformismo nacional, contribuir con la mayor lucidez posible a un proceso de *desmistificación* [énfasis de *Mito*], *suministrarles a los colombianos los materiales necesarios para que piensen por cuenta propia* [énfasis mío].

No dudamos de que *Mito* deba ser una revista más viva, más acorde con la ingente problemática de este decenio decisivo en la historia humana. *Nos preocuparemos con mayor intensidad por las complejas relaciones entre economía, política, vida social y cultura; y ciertamente por los tristes datos de la realidad colombiana* [énfasis mío]. Pero seguiremos prestándoles apasionada atención a la filosofía, la literatura y el arte de nuestros días, y a sus fascinantes luchas con la tradición. Continuaremos rechazando el dilema bizantino: *estética o política*, pretexto para innumerables imposturas. Consideramos que debemos ocuparnos, por ejemplo, de las más evidentes tragedias colectivas (como la amenaza de guerra nuclear o la violencia política en nuestra patria) y, a la vez, de las maldiciones y transgresiones que configuran lo que solemos llamar *intimidad del hombre*. De ahí que nuestra aproximación a diversas fases del erotismo no proceda de un ánimo exhibicionista o escandaloso, sino de nuestro convencimiento de que no podrá edificarse una ética verdadera con base en la ignorancia o la deformación de sus problemas.

Queremos ser fieles al amargo privilegio de haber nacido y vivido en este siglo, pero no nos dejaremos fragmentar por las constelaciones enemigas que lo caracterizan. Habrá que buscar nuestra ambición en el enfoque totalitario y constructivo de las alienaciones que padece el hombre contemporáneo.

JORGE GAITÁN DURÁN, «Hernando Valencia Goelkel»

(Mito, 1961, n.º 36, p. 404).

**Viejos problemas,
nuevas orientaciones**

Nuestro humanismo es quizás una paradoja: sentimos en carne viva la fascinación del pensamiento y el arte de este tiempo que gritan con desesperanza la indigencia del hombre frente a una Historia implacable y a la vez creemos firmemente que podemos reformar el mundo.

JORGE GAITÁN DURÁN, *La revolución invisible*
("Notas preliminares")

Un elemento sobresaliente en *Mito*, en torno al sentido histórico de los *materiales de trabajo* cuando se los lee a la luz de los problemas de *su* tiempo, es la necesidad imperiosa de superar las ya obsoletas explicaciones acerca de la *crisis nacional*. En la prensa de la época, el *dogma* vigente era que miembros del Partido Conservador culparan a sus detractores del Partido Liberal (o Partido Comunista), y viceversa, de nuestra gran Crisis Nacional —la de nosotros, los colombianos, y con mayúsculas, en función de la magnitud de matanzas y atrocidades—, aun a despecho de que ya muchos sectores de avanzada intelectual reconocían que los problemas reales del país estaban mucho más allá de la habitual trama del bipartidismo político. Incluso cuando las trilladas explicaciones tampoco parecían satisfacer a quienes se inculpaban mutuamente, lo cierto fue que estas no desaparecieron, sino que se transmutaron —al menos durante los comienzos del Frente Nacional— en reproches del tipo *izquierda* versus *derecha*.

En lugar de profundizar la línea de los reproches mutuos, *Mito* ofreció, por medio de los *materiales de trabajo*, posibilidades reales de conformación de un universo inédito de discusión, cuyo sentido dio a luz un corpus temático que denominé *nuevas orientaciones*. En el contexto de la cultura nacional, dicho intento constituyó una manera novedosa y, por ello, escandalosa, para dar el debate, puesto que sus elementos jamás se habían empleado en el marco de las líneas de interpretación tradicional de la Crisis Nacional. Por ejemplo, uno de los aspectos más interesantes es que, en lugar de afirmar que se posee *la verdad* acerca de *las violencias*¹ —postura que implica la

[1] Por *violencias* entiendo el conjunto de hechos de sangre que ya se presentaban en el país tiempo antes del magnicidio de Jorge Eliécer Gaitán, y que este mismo denunciaba en la plaza pública. Este crimen particular fue la chispa que encendió el fuego de lo que la historiografía

nítida demarcación entre héroes y villanos—, emerge del conjunto de los *materiales de trabajo* un amplio y heterogéneo catálogo de herramientas de juicio que ofrecen al lector una comprensión de la condición humana, la cual no se ajusta a ninguna esencia *eterna e inmutable*. Por el contrario, en gran parte de los textos publicados en *Mito*, en particular en los *materiales de trabajo*, se ofrece al lector una *estructura de oportunidad* para que comprenda la propia y la ajena condición humana, como un estado complejo de interacción y de contradicción permanente, en medio de una libertad irrenunciable, y no solo como el resultado falsamente científico de determinantes materiales o ideológicos.

Estos factores de análisis fueron novedosos dentro del marco de interpretación colombiano, por cuanto su sentido apunta mucho más allá de la simplista reelaboración de la dominante idea religiosa del libre albedrío. No hay duda de que esta novedad remite a la influencia del existencialismo en general y, sobre todo, en el caso de *Mito*, a la incidencia específica de vidas y obras tan llenas de matices y contradicciones, como las de Jean Paul Sartre (1905-1980) o Albert Camus (1913-1960). Por lo anterior, sin comprender algunos elementos clave de estas fuentes de pensamiento, el lector de *Mito* corre el riesgo de tergiversar un elemento fundamental de interpretación de unos *materiales de trabajo* que discutieron a fondo los problemas nacionales.

Más allá de la tipografía: *Mito y Les Temps Modernes*

Aunque la literatura es fundamentalmente un asunto del lenguaje, conviene no descartar sus aspectos ideológicos, pues esta *práctica* también se autorreconoce como un *locus* compuesto por las disputas de las acepciones diferentes —sobre todo por las que se oponen entre

colombiana entiende como la *Violencia*: tal forma de entender la historia colombiana aporta elementos interesantes de análisis, cuando, en la historia literaria, se identifica una tipología denominada *novela de la Violencia*, por ejemplo.

sí— de las palabras que forman una lengua, así como del conjunto de signos de un lenguaje.

El pasaje referenciado en el comienzo de esta primera parte, que lleva por título “Seis años”, nos permite comprender mejor el porqué del énfasis presente en esa pieza editorial por dilucidar el *en-torno* de cada *palabra-concepto*, es decir, su propio *mito*. Para cumplir tal objetivo, *Mito* acudió a una cierta metodología, que ha recibido nombres tan diversos como *desmistificación*, *distanciamiento*, *extrañamiento*, *desnaturalización*, *deconstrucción*, etc. En lugar de discutir el nombre que quiera dársele, interesa más señalar el objetivo de fondo: la necesidad de una comprensión integradora —total, no aislada, es decir *alienada*— de la existencia humana.

Mito encontró su forma de nombrar el método y, quizá ante la imposibilidad histórico-lingüística de hallar una mejor manera, en ocasiones lo llamó por medio de una locución española —de origen francés, un origen burgués que le acarreó los respectivos ajustes de cuentas a Gaitán Durán— y que no perduró en nuestra lengua: *en situación*. Lo cierto fue que tal manera de nombrar el método empezó y terminó con *Mito*, aun cuando la locución ya era muy familiar para el lector de la época que *Mito* deseaba influenciar. Para la revista, tal complemento circunstancial recogía la riqueza de matices presentes en la palabra-concepto de origen francés *situation* —difícilmente traducible sin menoscabar la riqueza de sus matices— y con cuyo plural, *situations*, Jean Paul Sartre reunió muchos textos claves de su pensamiento, que fueron publicados en *Les Temps Modernes*, todos ellos elementos muy familiares para el *lector implícito* (Jauss, 1987) de *Mito*.

La referencia cruzada entre la revista colombiana y la francesa no es menor, si recordamos, como lo apunta la Redacción de *Mito* (1955a), que la disolución de “el triunvirato [Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty] que animaba *Le Temps Modernes*” (p. 124) no solo fue una polémica encendida para la Dirección de la revista colombiana, sino porque, en el origen de tal disputa, se evidencian las serias diferencias entre Sartre y una parte de su equipo de trabajo en la revista (Merleau-Ponty, en este caso específico). Una polémica

encendida con relación a la ética y la política en general —como se aprecia en *Los mandarines* de Beauvoir (1986)— a propósito de las posibilidades reales del comunismo como sistema económico, político, social, cultural, etc., y en vista de que durante los años cincuenta y sesenta del siglo xx los compromisos políticos se habían vuelto inexorables. Tal *situación* incidió de forma clara en la revista colombiana en cuanto que, a su manera, *Mito* respondió por medio del sentido de sus *materiales de trabajo* a la problemática política en general, pero, sobre todo, fue clave en todo lo que se refería a la refutación de la falsa tesis sobre la responsabilidad del *complot comunista internacional* en los hechos del Bogotazo y en nuestra agudísima Crisis Nacional.

Desde dicha perspectiva, queda en claro el prejuicio que se esconde tras la afirmación de Darío Mesa Chica (1921-2016), quien sostiene que *Mito* “no sigue el ejemplo de la gran revista francesa sino en materias puramente tipográficas” (n.º 4, 1955, p. 282). Como paso a considerar, las confluencias de orientación político-editorial entre la revista colombiana y la francesa son múltiples, variadas, importantes y dignas de reflexión.

La primera confluencia tiene como base un aspecto central del pensamiento de Jean Paul Sartre: el debate en torno a la cuestión del *compromiso* del escritor, el célebre *engagement*, una palabra francesa que, tal y como acontece con *situation*, durante largo tiempo se citó en francés con el deseo de conservar la riqueza de sus matices. Según el pensamiento de Sartre, en la existencia del ser humano, no se pueden entender el pensamiento y la acción de maneras aisladas, porque la forma privilegiada por medio de la cual se manifiesta el pensamiento es la acción, la *praxis*, para decirlo con la palabra que impuso el lenguaje de la época. En el caso específico de Jean Paul Sartre, dicha convicción se hizo explícita por medio de decisiones concretas: su participación voluntaria en las filas del ejército francés contra la Alemania fascista (ya que no haber sido un recluta más, fue mérito para que se otorgara la distinción *Legión de Honor*, a la que Sartre renunció); su trabajo periodístico-político, tanto en su labor editorial al frente de la revista *Les Temps Modernes*, así como las razones que adujo para no aceptar el Nobel de Literatura en 1964.

Aunque todos los datos anteriores sean muy significativos, en relación con la cuestión particular que me interesa, es necesario ampliar un poco la reflexión sobre el último de los hechos mencionados. No aceptar el Nobel fue una *acción* consecuente con una convicción sincera —aunque muchos creyeron que esta decisión fue en realidad una expresión de arrogancia— de que el escritor que toma partido social y políticamente está en la obligación de intervenir en la sociedad solo con medios propios, esto es, *su* escritura; razón por la cual debe evitar el peligro, siempre latente, de que se le convierta en una *institución*, un hecho que dificulta el encuentro entre la obra y su lector. Esta convicción de Sartre esclarece algunas especulaciones en torno a las supuestas razones que tuvo Gaitán Durán para abandonar la Dirección de *Mito*: en el ultrapolitizado contexto colombiano, para él, la Dirección de la revista no solo enrarecía la posibilidad del encuentro texto-lector, sino que —mucho más en un momento en el que Gaitán Durán había continuado en la toma de una posición política abierta a favor de un *socialismo democrático*, que se cristalizaba en la ideología del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), liderado por Alfonso López Michelsen (1913-2007)— permanecer de una forma tan notoria en la revista hubiera tenido como consecuencia inevitable que *Mito* se hubiera *alineado* —otra de las palabras clave en el contexto de la Guerra Fría— con convicciones políticas específicas, una consecuencia poco admisible de una publicación que se enorgullecía de haber encontrado *su libertad*: “hablar y discutir con gentes de todas las opiniones y de todas las creencias” (Redacción de *Mito*, 1955b, p. 1).

En la época de *Mito*, cuando se pensaba en el binomio sociedad-literatura, el tema ineludible era en realidad el contenido y límites del *engagement* (que en este campo específico de significado denomino “compromiso”, de ahora en adelante). En cuanto al caso específico de Sartre, el texto con el cual presenta la revista *Les Temps Modernes* sigue siendo la fuente clave para comprender el problema del compromiso del escritor. Conviene señalar —sin que ello implique marginar del grupo inicial de Dirección de la revista francesa a Simone de Beauvoir (1908-1986) o a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)— que el texto en cuestión se puede adjudicar a Sartre, tanto por el contenido

ideológico y el estilo, como por sus ulteriores reimpresiones dentro del conjunto específico de su obra ensayística recogida en diez volúmenes. Tal adjudicación no es menor, pues es posible que, con la idea de aclimatar en la lengua española la riqueza de matices de una palabra francesa que parece engañosamente simple y clara, *situation*, los volúmenes mencionados (Sartre, 1947-1976) —que se publicaron con el título *Situations* por Éditions Gallimard— tuvieran que ser traducidos al español con títulos muy polémicos (y significativos): una particularidad que merece un comentario específico.

El texto “Presentación de *Los tiempos modernos*” (Sartre, 1950) hace parte de *Situations II*, libro que se conoció en español con el título *¿Qué es la literatura?*, según la traducción de Aurora Bernárdez (1920-2014). Más allá de que el título en español es mucho menos aséptico que el francés, porque la pregunta por sí misma constituye un compromiso, lo cierto fue que dio lugar a las inevitables polémicas de una traductora que no evitó el compromiso en tanto trabaja con la lengua y el lenguaje. La traducción del título francés da a entender una de las cuestiones básicas que Sartre desarrolla en los ensayos que componen ese volumen: la definición (correcta) del escritor y de sus prácticas (necesarias). Así pues, y si uno no deja nunca de comprometerse, incluso cuando se trata de una traducción a la lengua española, cuando Sartre escribe su presentación de *Les Temps Modernes* es consciente del carácter intrínsecamente polémico de sus afirmaciones —es decir, de su compromiso—, pues enciende la polémica cuando afirma, sobre dos figuras cenitales del campo literario francés, lo siguiente:

Suele lamentarse la indiferencia de Balzac ante las jornadas del 48 y la temerosa incompreensión de Flaubert ante la [*Commune*]; la lamentación es *por ellos*; hay ahí algo que perdieron para siempre. Nosotros no queremos perder nada de nuestro tiempo; tal vez los hubo mejores, pero éste es el nuestro. No tenemos más que *esta* vida para vivir, en medio de *esta* guerra, tal vez de *esta* revolución. Que nadie deduzca de esto que predicamos una especie de populismo; es todo lo contrario. El populismo es un hijo de viejos, el lamentable vástago de los últimos realistas; es otro modo más de lavarse las manos. Aunque nos mantuviéramos mudos y quietos como una piedra, nuestra misma pasividad sería una acción. Quien consagrara su vida a hacer novelas sobre los hititas tomaría posición por esta abstención misma. El escritor tiene *una situación* en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también. (Sartre, 1950, p. 10)

En una prosa perfectamente clara y que no da a lugar a ambigüedades —razón por la cual Sartre siempre se rehusó a escribir poesía, dada la *opacidad* que identificó en ese género literario— queda en firme que los ejemplos de Honoré de Balzac (1799-1850) y Gustave Flaubert (1821-1880) se convierten en una lección perenne acerca de que el escritor es el único que pierde cuando no se involucra de forma abierta en las luchas de *su* tiempo, de *su* situación. De acuerdo con Sartre, la lección de dos clásicos de su lengua no se quedó en el plano teórico: de ahí derivó decisiones concretas, como se colige sobre el sentido de sus acciones posteriores en los acontecimientos de París en 1968, según se desprende de la caracterización hecha de su momento histórico —*esta revolución*—, en el marco de una presentación de la época de posguerra. Así pues, el compromiso sartreano se sintetiza en que el escritor nunca trabaja para *la posteridad* —lugar común, engaño y mito, al fin y al cabo—, sino que su destino está indisolublemente ligado a su tiempo.

Eliminada la coartada de la vida póstuma (a través del arte o la religión), resta al ser humano que reconozca su condición como una elección permanente. Ello equivale a decir que existir (y tener conciencia de ello) es, en su fondo, reconocer que la libertad es ineludible: “No tenemos más que *esta vida* para vivir” (Sartre, 1950, p. 10). Una libertad que, según Sartre, no es una propiedad exterior del ser humano, sino que es aquello que lo constituye como tal: el *ser* del ser humano es *su* libertad. Lo anterior es de capital importancia, pues da lugar a una consecuencia clave sobre la cuestión que interesa aquí: así como la esencia del ser humano es su libertad, lo es también su indeterminación. Ello significa que cualquier esencia predeterminada que se le adjudique a la existencia humana debe ser tratada como mito, es decir, como una nueva mistificación, un nuevo engaño.

Sartre reconoce como un peligro que tales engaños se conviertan en pretextos de activismos frenéticos y vacíos (aquello que llama *populismo*) y que una concepción demasiado plana y simple de la realidad —en el sentido del realismo literario—, en última instancia, conduzca a evadir el compromiso. Enterrados los populismos por el paso de la historia, queda la escritura que, por su *locus* y sus prácticas, siempre se encuentra comprometida, incluso cuando aparentemente

niegue la sociedad en la que se difunde, si uno decide escribir *novelas sobre los hititas*, que neutralizan en apariencia el compromiso del tiempo presente que nos toque en suerte. Desde este punto de vista, la escritura es una práctica de carácter histórico, porque nunca deja de señalar cómo ella misma está situada dentro de una determinada sociedad: tal es la *situation* del escritor, la conciencia clara (o incluso la negación de que algo tal exista), del lugar que *su escritura* (o *su silencio*) tiene en un tiempo y una sociedad específicos.

Gaitán Durán reconoció la pertinencia de estos postulados, apremiantes en una sociedad como la colombiana, y los asumió a un punto tal que —si es cierto que hasta en el silencio no puede uno más que seguir comprometiéndose— llegó a la conclusión de que era mejor hacerlo por la vía de la expresión que por la del mutismo o la indiferencia. Desde este punto de vista, el intelectual está *obligado* a actuar y a pronunciarse; pronunciarse es *su* modo de existencia: “Jamás el intelectual es víctima de cierto estado de cosas. El intelectual es siempre cómplice. No puede excusarse con la fe. Tiene la culpabilidad original de la conciencia” (Gaitán Durán, 1975a, p. 244).

La obsesión del fundador de *Mito* por la compleja trama de lo que significaría un presunto intelectual *cómplice*, lo llevó a (presuntamente) escribir un ensayo titulado “De la complicidad” (1975a, p. 248) —apenas referenciado en una nota de su obra publicada— y lo obligó a privilegiar la libertad como el centro mismo de la condición humana. Para Gaitán Durán, la elección, como factor ineludible, implica que no deba llamarse menos que cómplice a quien posee la lucidez de una conciencia, pero *elige* silenciarse ante las injusticias. Desde esta perspectiva, nadie es indiferente ante la suerte de nadie, porque todos hacemos parte de la especie humana —nuestra solidaridad primera que hace imposible no recordar aquí que *patria es humanidad*—, *incluso el enemigo*, algo en verdad muy difícil de comprender en tiempos de la aguda polarización política que postró a Colombia a mediados del siglo xx. Se trató de tiempos en los cuales la *delación* —como se aprecia en su libreto de ópera que lleva por título *Los hampones*— se convirtió en una forma aberrante y malsana de lo que debería haber sido *solidaridad*.

Las afinidades entre Gaitán Durán y Sartre se extienden hasta el punto de que un importante número de afirmaciones —como cualquiera de las que siguen, así como muchas de las que anteceden— podrían haber sido firmadas por uno o por otro de manera indistinta. Se hace difícil distinguir cuál de las siguientes citas proviene de *Mito* o de *Les Temps Modernes*:

En resumen, nuestra intención es contribuir a que se produzcan ciertos cambios en la sociedad que nos rodea. [...] Nos colocamos al lado de quienes quieren cambiar a la vez la condición social del hombre y la concepción que el hombre tiene de sí mismo. Así, en relación con los acontecimientos políticos y sociales venideros, nuestra revista tomará posición en cada caso. No lo hará *políticamente* [énfasis de Sartre], es decir, *no servirá a ningún partido* [énfasis mío], pero se esforzará en extraer la concepción del hombre en la que se inspirarán las tesis en pugna y dará su opinión de acuerdo con la concepción que ella tiene formada. (Sartre, 1950, pp. 12-13)

El problema del compromiso del escritor se enriquece cuando se explicita que aquel no ha de ser de tipo bélico. En paralelo, materializaciones concretas de ello son tanto los continuos esfuerzos llevados a cabo por Sartre, para alcanzar y mantener la paz entre las dos superpotencias nucleares durante la Guerra Fría, así como (en nuestro marco de *no alineados*) los infructuosos llamados a la acción política organizada, al rechazar el vandalismo y la barbarie, que hizo Gaitán Durán a través de las ondas en la toma de la Radio Nacional en la que participó el 9 de abril de 1948.

El compromiso del escritor no significa la adhesión irrestricta a un *partido*, en tanto la sencilla y honesta permanencia del lado del *humanismo* es suficiente. Por un lado, se trata del mejoramiento de las condiciones tangibles e intangibles de seres humanos específicos con quienes se está en la capacidad de incidir y, por otro, de la solidaridad con quienes padezcan cualquier tipo de injusticia, incluso cuando sufran en países muy lejanos del nuestro. Se comprende mejor por qué, y no solo para el *escritor*, sino para cualquier conciencia humana, el compromiso parece ineludible:

Escriba o reme en una galera, elija una mujer o una corbata, el hombre se manifiesta siempre; manifiesta su medio profesional, su familia, su clase y, finalmente, cómo está situado en relación con el mundo entero. Manifiesta el mundo. Un hombre es toda la tierra. (Sartre, 1950, p. 17)

Un ser humano *es toda la tierra* porque se derrotó el espíritu alienante que concibe la *experiencia* humana como la expresión de compartimientos estancos, y no como un conjunto de vasos comunicantes orgánicamente integrados e interdependientes. De esta manera, un proyecto que se orienta a mejorar las condiciones materiales del ser humano y que, por ello, se vea en la obligación de dejar de lado los aspectos mentales —que alguno podría estar tentado en llamar *culturales*, al soslayar los interesantes aportes de Fernand Braudel (1970) en torno al *materialismo cultural*— siempre quedará a medio camino en el marco de un proyecto humanista, o de *antropología sintética*, para expresarlo en los términos del propio Sartre (1950):

Nuestra revista desearía contribuir [...] a la constitución de una antropología sintética. Pero no se trata solamente, repitámoslo, de preparar un progreso en el terreno del conocimiento puro: la meta distante que nos fijamos es una *liberación*. Puesto que el hombre es una totalidad, no basta, en efecto, concederle el derecho de voto sin tocar los demás factores constituyentes; hace falta que el hombre se libere totalmente, actuando lo mismo sobre su constitución biológica que sobre su condicionamiento económico, lo mismo *sobre sus complejos sexuales* [énfasis mío] que sobre los datos políticos de su situación. (p. 18)

Les Temps Modernes busca un objetivo claro: recuperar un significado nuevo para una palabra de la lengua francesa ya desgastada por la guerra: *libération*. Ya no es solo una cuestión, como se exigió durante la Segunda Guerra Mundial, de liberarse del fascismo nazi, ahora se trata de hacerlo de todos los fascismos, y de las condiciones de su retorno, es decir aquellas del *miedo a la libertad*, para expresarlo en los términos de Erich Fromm (1900-1980), autor que Gaitán Durán seguía muy de cerca, como se desprende de varios pasajes de su obra.

De acuerdo con Sartre, los *factores constituyentes* de la situación humana se han de buscar en disciplinas tan diversas como la biología, la economía, la sexualidad, la política, etc. Ello implica el (casi) inevitable carácter ecléctico de la propuesta de Sartre y, de manera consecuente, la presencia de un acento similar en la revista *Mito*. Apostar por lo ecléctico, tomando la libertad humana como el mayor factor constituyente, también exige un lector que desborde su campo individual y que se obligue a considerar la sociedad como conjunto,

como *su cultura*, como *su situación*, como *su estructura de la experiencia*. Al respecto, Sartre (1950) anota:

Nosotros nos limitaremos a observar que, si la sociedad hace a la persona, la persona, por una vuelta parecida a la que Augusto Comte denominaba paso a la subjetividad, hace la sociedad. [...] El hombre no es más que una situación: un obrero no tiene *libertad* para pensar o sentir como un burgués, pero, para que esta situación *sea un hombre*, todo un hombre, hace falta que es [*sic*] vivida y dejada atrás en marcha hacia un fin determinado. En sí misma, es indiferente mientras la libertad humana no le procure algún sentido; no es tolerable ni intolerable mientras una libertad no se resigne a ella o se rebelde contra ella, es decir, mientras un hombre no se elija en ella, eligiendo el significado que ella pueda tener. Solo entonces, en el interior de esta elección libre, la situación, como sobredeterminada, se hace determinante. No, un obrero no puede vivir a lo burgués; en la organización social de hoy, es necesario que sufra hasta el final su condición de asalariado; no hay escape posible ni recurso contra esto. Pero un hombre no existe como un árbol o una piedra; es necesario que se *haga* obrero. Totalmente condicionado por su clase, su salario y la naturaleza de su trabajo, *condicionado hasta en sus sentimientos, hasta en sus pensamientos* [énfasis mío], a él le toca decidir el sentido de su condición y de la de sus camaradas y es él quien, libremente, da al proletariado un porvenir de humillación sin tregua o de conquista y de victoria, según se elija resignado o revolucionario. Y es de esta elección de lo que es responsable. No es que tenga libertad de no elegir: está comprometido, es preciso apostar y la abstención es una elección. (pp. 21-22)

En democracias que padecen de un elevado nivel de abstencionismo es muy difícil asumir que la abstención sea una elección. Desde la cuna se nos enseña que cuando nos abstenemos de la elección democrática es porque la rechazamos, pero pocos nos enseñan que realmente estamos eligiendo. Somos educados como individuos aislados incapaces de tomar conciencia de nuestra *sobredeterminación* y ello aniquila nuestra capacidad de maniobra, es decir, nos aliena de forma absoluta y nos convierte en otra “víctima de cierto estado de cosas”, como lo dice Gaitán Durán (1975a, p. 244). Tal *estar en el mundo* recuerda que no basta con el simple nacimiento para considerarnos seres humanos, sino que nos *hacemos* tales por obra del alcance de la libertad, por medio del sentido que esta imprime a nuestras decisiones, del punto de fuga de nuestras elecciones, porque la situación por sí misma no es nada si no es “vivida y dejada atrás en marcha hacia un fin determinado” (Sartre, 1950, p. 21).

A la luz de las consideraciones precedentes, no hay razones para que parezca anómala la caracterización que hace Sartre (1950) sobre *Les Temps Modernes*:

Consideramos ante todo a nuestra revista un *órgano de investigaciones* [énfasis mío] [...] no tenemos ningún programa político o social; cada artículo solo comprometerá a su autor [...] *recurrimos a todos los géneros literarios* [énfasis mío] para familiarizar al lector con nuestras concepciones: un poema o una novela de imaginación, si se inspiran en ellas, podrán crear un clima favorable al desarrollo de las mismas [*sic*] con más eficacia que un escrito teórico. [...] *Procuraremos ayudar al examen de los asuntos actuales* [énfasis mío] publicando siempre que podamos estudios históricos, cuando, como los trabajos de Marc Bloch y Pirenne sobre la Edad Media, [...] [reconstruyan] una época desaparecida como una totalidad y consideren a la vez que *la época se expresa en y por las personas y que las personas se eligen en y por su época* [énfasis mío]. Nuestras crónicas se esforzarán en considerar nuestro propio tiempo como una síntesis significativa y, para ello, encararán con un espíritu sintético las diversas manifestaciones de la actualidad, *las modas y los procesos criminales* [énfasis mío] del mismo modo que los hechos políticos y las obras del espíritu, tratando mucho más de *descubrir en todas estas cosas un sentido común* [énfasis mío] que de apreciarlas individualmente. [...] Uniremos cada mes a estos estudios *documentos en bruto tan variados como nos sea posible* [énfasis mío] y a los que solo pediremos que muestren con claridad la implicación de lo colectivo y de la persona [...] dedicaremos en nuestras crónicas espacio muy considerable a los *estudios psiquiátricos* [énfasis mío], cuando sean escritos con las perspectivas que nos interesan. (pp. 22-23)

La perspectiva del *documento en bruto* es clave porque el lector no recibe un análisis para *su consumo*, sino que tiene que prepararse su propio alimento: el lector recibe un *insumo* con el que debe, a partir del sentido de su libertad, encontrar sentido, dirección. De manera similar ocurre con el objetivo de que una publicación sea un *órgano de investigaciones*, porque implica que la revista tiene que ir más allá de sí misma, es decir, posee un valor en tanto su objetivo está siempre *más allá*. No es de extrañar que el primer asunto que publicaciones de este talante deban evitar sea su propia mistificación: impedir que las revistas se conviertan en objetos de culto y nos sometan bajo su aura, como se comentó en el comienzo del presente libro. *Mito* y *Les Temps Modernes* comparten ese carácter, tienen una razón de existir en cuanto su valor está en la capacidad

de incidir en la sociedad que les corresponde, más que como piezas de arte en su materialidad misma: su razón de ser se basa en que nunca se olvide que su existencia se debe a la de ser *un medio para alcanzar determinado fin*, es decir, siempre ir más allá del propio *fetichismo de la publicación*.

La búsqueda de una antropología sintética, que supere la alienación humana, implica también ir más allá del *culto de los géneros literarios*, entendidos como formas absolutas, finales, incontestables, terminadas y acabadas. Poesía, novela, ensayo histórico, crónica de actualidad, moda, acontecer político, estudio psiquiátrico, etc., se encuentran en pie de igualdad, pues se pretende alcanzar un fin superior que el de quien se dedica a las novelas de tema hitita, es decir, un *fin más allá de la literatura*. Quizá como ninguna otra, esta vocación estuvo entre las más difíciles de comprender por los grupos lectores que se acercaron por primera vez a las páginas de *Mito* o de *Les Temps Modernes*. Aún se esperaba de ciertas publicaciones, sobre todo de aquellas que eran animadas por intelectuales, que sus intervenciones abarcaran problemas estéticos con exclusividad: cualquier intervención de tipo social sería castigada como una intromisión inaceptable en un campo sobre el que no se tiene *jurisdicción*, para decirlo con los términos de la Redacción de *Mito* (Molina, 1956, p. 268, nota). Al contrario, la mirada sintética exige abarcar el mayor espectro posible de intereses, porque se espera de la reflexión intelectual una mirada de conjunto que supere las limitaciones derivadas de la excesiva especialización de los saberes humanos: los marcos restringidos de una especialización analítica, alienante. En sus propios tiempos y lugares, *Mito* y *Les Temps Modernes* anunciaron el *renacimiento* (y el Renacimiento) de una forma de concebir el saber humano —aquella que propende por descubrir un *sentido común* en medio de la pluralidad—, una metodología que, en tiempos de posmodernidad, acude a lo multidisciplinar, lo interdisciplinar y lo transdisciplinar.

Como cabía esperar, dichos objetivos político-intelectuales fueron recibidos con un alto grado de resistencia. Basta recordar a Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), que en su novela *De un castillo al otro* (1972), y desde las antípodas políticas y con amarga ironía, a Sartre lo rebautizó *Tartre* ('sarro'). No obstante, para mi exégesis

de *Mito*, es positivo el hecho de que la época haya delineado con tal nitidez los campos políticos, pues ello explica los silencios que se extienden en torno a las corrientes beligerantes contra el compromiso sartreano: se comprende por qué en *Mito* se encuentra *ignorada de forma absoluta* la obra de algunos escritores, insoslayables no solo dentro del panorama intelectual francés, a mediados del siglo xx, como acontece con el *Viaje al fin de la noche* (*Voyage au bout de la nuit*, Céline, 1984), novela publicada en 1932, sino de otros representantes de la cultura europea en general, tal y como ocurre con la obra en lengua francesa de Émile Marcel Cioran (1911-1995), quien pasó de ser rumano por nacimiento y luego fue apátrida por elección, por ejemplo.

Si extendemos la metáfora al campo de una publicación, la censura intelectual —como el propio Sartre afirma en torno al escritor, a la luz del caso de *Mito*— y como acontece con el escritor “[...] tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también” (Sartre, 1950, p. 10). Desde este punto de vista, nada más revelador (como lo afirma la Redacción de *Mito*) que la “*censura del silencio* [énfasis de *Mito*]” (Child Vélez, 1956, p. 195, nota) que hay en *Mito* para el colaboracionista francés, o para aquel que no tenga una patria claramente definida por la cual se vea en la necesidad de matar o morir.

Estas batallas no acaecieron solo contra los enemigos declarados. Dentro de su círculo, Sartre también tuvo que involucrarse en amargas disputas político-literarias, entre las cuales quizá la más significativa de ellas fue la que ocasionó su ruptura con Albert Camus. La polémica se encendió en París durante el verano del año 1952 y se difundió a través de las páginas de *Les Temps Modernes*, como era de esperarse. Es conocido que el combate empezó por la muy crítica reseña de Francis Jeanson (1922-2009) acerca de *El hombre rebelde* de Camus (1953), porque subrayó una aberración histórica, que puso de manifiesto una diferencia ideológica fundamental, insostenible ya, cuando se conoció el funcionamiento *esclavista* de los campos de trabajo forzado en la Unión Soviética. A pesar de que tanto Sartre como Camus comparten una postura abiertamente atea —así como una actitud inconformista en tanto se reconocían como *socialistas*, aunque no miembros oficiales de *El Partido*—, tales atropellos contra

el ser humano terminaron por profundizar las divisiones entre uno y otro: no solo el aspecto filosófico de la obra de Sartre y el carácter decididamente artístico de la obra de Camus se definieron a través del desarrollo de sus obras, sino que salieron a flote los matices personales con los que cada uno veía la relación indivisible entre la ética y la historia. Para Sartre, no se podía escapar del acontecer histórico, porque el antagonismo entre explotados y explotadores es irrefutable. En el pensamiento sartreano se exige (a favor de la causa de los explotados), una solidaridad previa y absoluta, aunque tal reconocimiento no implique ir hasta el extremo de ignorar los crímenes perpetrados en nombre de la *revolución*, como lo hicieron quienes se autodenominaban comunistas ortodoxos. Para Camus, la lucha contra la injusticia tiene un insoslayable carácter ético previo (y superior) al carácter político, razón por la cual no siempre hay que escoger entre esclavitud política o explotación económica. Las diferencias de fondo, como se presentaron en el acontecer histórico a mediados del siglo xx, precipitaron una ruptura inevitable.

Sin embargo, para Sartre no todo fueron disputas. También hubo signos de *Asombro* —para decirlo con el título de uno de los libros de poesía de Gaitán Durán—, como aquellos que lo llevarían a lo que se conoció como el *primer territorio libre de América*, la mayor de las Antillas, en donde una *revolución socialista* adelantaba políticas muy interesantes de orientación humanista, en el sentido señalado. La Revolución cubana pareció dar una posibilidad de superación, sobre todo en la práctica, de la disyuntiva Sartre-Camus.

Como acontece con todo lo humano, el problema nunca presenta una solución fácil y, con el tiempo, esa misma revolución tuvo que limitar la libertad humana y, para algunos, se vio en la necesidad de una represión comparable a la soviética. El tristemente célebre *Caso Padilla* (Arenas, 1992) o los confinamientos de jóvenes díscolos en la recién creada Unidad Militar de Apoyo a la Producción (UMAP), una suerte de versiones tropicales de los campos de trabajo esclavo de Siberia, fueron (por vía negativa) en el pensamiento latinoamericano *nuestra Primavera de Praga*.

Dichos atropellos dividieron el pensamiento latinoamericano entre partidarios y detractores del socialismo criollo, mientras agudizaron la polarización del ambiente político. Solo a algunas pocas *conciencias no alineadas* esas medidas repugnaron por igual, pues se ajustaban mejor a las metodologías clásicas de un Joseph Stalin (1878-1953) o de un Joseph Raymond McCarthy (1908-1957). Para el sector minoritario, que no estaba con dios ni con el diablo, en lugar de intentar justificar los atropellos en función de la orientación política de quien los cometiera, lo más importante seguía siendo la defensa de la condición humana: la más damnificada cuando se hacen purgas en *partidos y sistemas*.

El compromiso de Jorge Gaitán Durán: una pasión colombiana

Creo firmemente que la suerte de nuestro pueblo no se juega en Moscú
o Washington, el Vaticano o Madrid, sino en Bogotá, en nuestras
ciudades y nuestros campos.

JORGE GAITÁN DURÁN, *La revolución invisible* ("La alianza de las conciencias")

El oficio de la traducción, en *Mito*, fue mucho más allá de la literatura, pues la revista se esforzó, fundamentalmente, por traducir los más apremiantes debates y problemas globales dentro del marco de la reflexión nacional. Otro tanto igual puede decirse en relación con un número importante de corrientes filosóficas, en especial con aquellas que se vinculan de alguna manera con el existencialismo, sobre todo en sus aspectos *políticos*.

El *autor intelectual* de esas dos apuestas editoriales de *Mito* fue Jorge Gaitán Durán. Como se desprende de muchos pasajes de su obra, y del sentido que interpreto en su vida, el fundador de *Mito* no solo hizo de tales perspectivas (y de sus implicaciones) *su* elección particular, sino que fue consciente de que la naturaleza de aquellas exigía —con la libertad como fundamento y límite— que fueran puestas en consideración (o en conocimiento, al menos) de “el hombre colombiano” (Gaitán Durán, 1975b, p. 356).

Para Gaitán Durán, aunque dicho hombre colombiano pudiera ser, en parte, explicado por sus condiciones de vida, lo cierto fue que reducir la Crisis Nacional a la consecuencia de los condicionantes económicos que actuaban sobre aquel —como el de la distribución de la tierra, por ejemplo— equivalía a una mirada esquemática y, por tanto, incorrecta, pues el problema de fondo es la calidad del ser humano con el que se cuenta. Lo anterior reafirma el humanismo insoslayable de la propuesta de *Mito*, porque, más allá de una simple actualización de la cultura en Colombia (Cobo Borda, 1988), de lo que en realidad se trata (a través de cientos de páginas de la revista) es de discutir *la condición humana* (Palacios Mahecha, 2022).

Es posible definir la *pasión colombiana* de Gaitán Durán como la obligación moral que él se impuso de no permanecer indiferente ante viejas (y nuevas) amenazas que, latentes o explícitas, amenazaban la condición humana en general, así como su forma particular de expresión en el caso colombiano. En el catálogo extenso de nuevas amenazas, destaca la implantación irreflexiva del sistema político del Frente Nacional, un hecho que, por definición, anulaba el debate y la crítica (razones de la vida política) en favor de una *calma chicha*, que permitía repartir sin sobresaltos el botín de la burocracia del Estado en Colombia.

Para identificar y criticar añejas amenazas —aquellas que Gaitán Durán reencontrara cuando regresó al país para fundar la empresa *Mito* (revista y editorial)—, aún continuaban muy activos el magisterio intelectual de Jean Paul Sartre y el ejemplo libertario de Albert Camus. El itinerario vital e intelectual del joven Gaitán Durán, que empezó con el influjo poderoso del primero —como lo demostró su participación en los hechos de la toma *revolucionaria* de la Radio Nacional, que le acarreó intentonas de asesinato y su consecuente exilio del país—, se fue desplazando hacia el ejemplo vital del segundo.

Es probable que una de las causas principales de este fenómeno de *desplazamiento* fue el hecho de que salieron a la luz las aberraciones históricas del *socialismo realmente existente*, como se lee en apartados del “Diario de viaje”, publicado en *Mito* (Gaitán Durán, 1956). Las atrocidades del régimen soviético, en lugar del general escepticismo

o desaliento que produjo en muchas conciencias, obligó a Gaitán Durán a alcanzar un punto más alto en su reflexión acerca de la necesidad de una postura intelectual revolucionaria que no destruyera la frágil libertad humana. La mejor muestra del proceso se aprecia en el conjunto de artículos publicados en el semanario *La Calle* —la publicación clave del MRL— entre mayo y diciembre de 1958, y que luego se llevaron en formato de libro en *La revolución invisible* (en 1959). Tal conjunto de textos y la revista *Mito* son ciertamente las expresiones mejor logradas de “el nacimiento de una pasión colombiana” (Gaitán Durán, 1975b, p. 380).

En *Mito* y en *La revolución invisible*, Gaitán Durán reinterpreta (dentro del marco colombiano) las consecuencias intelectuales y vitales del existencialismo, en especial, aquella concepción general que Sartre (1966) señaló en la *sentencia* final que precede a la “Conclusión” de *El ser y la nada*: “el hombre es una *pasión* [énfasis mío] inútil” (p. 747). Dicha sentencia final apunta a que no existe una forma predeterminada, irremediable, trágica (en el sentido del drama antiguo griego), que sobredetermine el punto de fuga de la libertad humana. El *estar de más* de la existencia humana, que obliga a que cada cual deba elegir de forma permanente el *sentido* de su existencia, mostró a Gaitán Durán —en contra de sus detractores que le reprocharon que únicamente estaba proponiendo otra repetición simplista del pensamiento foráneo— un punto de apoyo del pensamiento existencialista, el cual le brindó un nítido contraste con su *situación* personal: su *colombianidad*, su *norsantanderidad*, su *pamplonidad*, su individualidad. Neologismos que hoy nos parecen más abstractos que nunca.

No fue fácil reconocer ni aceptar el *carácter criollo* de un intelectual como Gaitán Durán. Sus detractores políticos (también sus copartidarios) fustigaban su vida y obra según el cargo de ser una adaptación de métodos y temas europeizantes que se hacían encajar de manera forzada en el marco del contexto colombiano. Pocos de sus contemporáneos se dieron a la tarea de comprender mejor el problema:

Su caso [el de Gaitán Durán] es semejante al del entomólogo que importa un microscopio de Europa para examinar los insectos nativos. Venía con un criterio, con una aproximación, con un modo de ver a los seres humanos que le servía para hacer diagnósticos lo mismo entre los europeos

que entre sus paisanos colombianos. Es un error confundir los elementos del análisis con sus resultados. (López Michelsen, citado en Cote Baraibar, 1990, p. 106)

Al desarrollar el mismo campo de la metáfora del microscopio y las ciencias, Gaitán Durán comprendió que la toma de posición acerca de *La condición humana* (Malraux, 1936) no podría llevarse a cabo de una manera aséptica, es decir, de una forma teórica que pacta de antemano con las ideologías por una simple afinidad política. Tal lección fue tomada del análisis sobre el comunismo colombiano que, en su criterio, “nunca ha planteado seriamente el problema de una vía colombiana hacia el socialismo [...] como sí lo ha hecho el partido chileno en un país tan subdesarrollado y dependiente como el nuestro” (Gaitán Durán, 1975a, p. 366).

De acuerdo con Gaitán Durán, los pactos previos implican el desprecio de las realizaciones concretas de tiempo y lugar, otra forma de señalar la condición humana y su situación, es decir el dónde y el cuándo. A medida que se complejizó el pensamiento del fundador de *Mito*, la necesidad de encontrar *alternativas colombianas* a los problemas colombianos fue imperiosa. Su condición de hombre acaudalado le permitió una larga serie de viajes de formación, mientras le otorgó el ocio necesario para hacer de las lides políticas, de la lectura, de la reflexión y la escritura un modo de existencia. Su propia situación le mostró que las condiciones humanas específicas de cada lugar del planeta son en realidad más fuertes que cualquier teoría social o política, como lo reveló el contacto con la *situación china*, una de las más influyentes de cuantas haya podido estar en contacto, como se desprende de su propio “Diario de viaje” (Gaitán Durán, 1975a).

El caso de China mostró a Gaitán Durán la necesidad de que cada *revolución* fuera consciente de sus particularidades. Un factor que, en este caso, corresponde a la construcción y desarrollo de un *modo chino* (Gaitán Durán, 1975a). En relación con una reforma agraria china, supo leer con claridad la necesidad de que fueran consideradas en primer lugar ciertas cuestiones (que a muchos parecían marginales), como las relaciones entre el campesino y el revolucionario, las particularidades del modelo educativo chino o, incluso, su ética particular, elementos todos en contravía de una solución ortodoxa que siempre

había privilegiado la movilización proletaria desde los centros urbanos, por ejemplo.

La lección que Gaitán Durán derivó de todo ello fue clara: en Colombia, no podrían aplicarse de manera directa las soluciones importadas de otros países para abordar situaciones exclusivamente colombianas. Tal convicción —que hoy parece una obviedad— le acarreó la recia antipatía del sector intelectual (mayoritariamente marxista), como lo evidencia el caso paradigmático de Darío Mesa Chica (1955), quien arremetió contra Gaitán Durán en el material titulado “*Mito*, revista de las clases moribundas”.

Gracias a que de antemano no tomó partido por las soluciones prefabricadas para nuestra Crisis Nacional, y debido a la independencia (económica, social, política, ética, etc.), pero en especial a la búsqueda inquebrantable de la libertad de conciencia y de expresión, Gaitán Durán (1975c) vio con claridad los altísimos niveles de oposición y tensión de un país como el nuestro, cuando avizoró aquello que llamó

nuestra paradoja: vivimos aún en el siglo xx, entre fósiles que apenas en los últimos veinte o treinta años hemos comenzado a criticar y destruir, y simultáneamente recibimos del exterior, en el instante en que se inicia la *edad planetaria*, marcada por tiempo y espacio unitarios, la relampagueante influencia del más avanzado capitalismo. (p. 365)

Tal nivel de complejidad y especificidad paradójica del caso colombiano exigía el nacimiento y desarrollo de un pensamiento colombiano, diseñado para nuestros *problemas endémicos*, por decirlo así. Lo cierto es que la tarea no era fácil y, en última instancia, solo se llevaría a cabo si

los hombres de mi generación pueden erigir una *alianza de conciencias*, que obre desde la esfera de cada cual: la cátedra y el parlamento, el periódico y el sindicato, el libro y la agitación popular, y en cuyo ámbito puedan contribuir al *proyecto nacional* personalidades venidas de tan diversos horizontes ideológicos como Belisario Betancur, Alfonso López Michelsen y Darío Mesa. (Gaitán Durán, 1975b, p. 379)

Un pensamiento colombiano —“desde la esfera de cada cual” (Gaitán Durán, 1975b, p. 379)— solo podría surgir como resultado del debate, la contradicción, la refutación y el diálogo con argumentos; más allá de las diferencias partidistas, se trataba de proponer y ejecutar

un *proyecto nacional*. Desde esa convicción, adquiere sentido el hecho de que en *Mito* se presente y admita un tan amplio espectro de ideas y contradictores, no solo a través de las páginas de cultura, sino a través de las páginas de investigación de los *materiales de trabajo*. Esta manera de enfocar el problema, y la necesidad de construir colectivamente y promover un *proyecto nacional*, fue lo que orientó el quehacer de *Mito* desde su primer número hasta el último. A esa labor Gaitán Durán dedicó sus esfuerzos antes de que un accidente aeronáutico lo llevara a la muerte. Esa fue su *pasión*.

Enivrez-Vous

¿Cómo no imaginar a Li Tai Po en islas embalsamadas por esta
fragancia de acacias que impregna las cosas, los vestidos, el cuerpo,
y facilita algo así como una embriaguez lúcida?

JORGE GAITÁN DURÁN, “Diario de viaje” (“Hangchow”)

A lo largo de la obra escrita de Jorge Gaitán Durán se encuentran indicios de la admiración que el fundador de *Mito* tenía por la obra de Charles Baudelaire (1821-1867) y, sobre todo, de la forma en la que incorporó a su *situación* un poema en prosa titulado “Enivrez-Vous” (‘Embriagaos’):

Hay que estar siempre embriagado. Ese es el secreto; ésa es la única cuestión.
Para no sentir la horrible carga del Tiempo, que rompe vuestros hombros
y os inclina hacia la tierra, tenéis que embriagaros sin tregua. ¿Pero de qué?
De vino, de poesía o de virtud, a vuestro gusto. Pero embriagaos. (Baudelaire,
1998, p. 118)

El poema invita al lector a que, si en algún momento experimenta que su embriaguez disminuye, pida la hora —“al viento, a la ola, a la estrella, al pájaro, al reloj, a todo lo que huye, a todo lo que gime, a todo lo que rueda, a todo lo que canta, a todo lo que habla” (Baudelaire, 1998, p. 118)— y los expertos de la fugacidad le responderán que —“Para no ser los martirizados esclavos del Tiempo” (Baudelaire, 1998, p. 118), como ya se había dicho en el comienzo del poema— ha llegado nuevamente la hora de embriagarse de virtud, de poesía, o de vino (invirtiendo el orden elegido por Baudelaire, aunque con la poesía siempre en el centro), pues cada quien escoja lo que quiera, ya que los tres producen un mismo y poderoso efecto narcótico.

En el poema “Embriagaos” de Baudelaire, la fuerza del *Tiempo* (con mayúscula) se sustenta en que, de forma implacable, mengua las fuerzas de elevación de la condición humana; razón por la cual su acción se experimenta como la de un peso inaguantable sobre los hombros, cual patrón codicioso. Preguntar la hora, interrogar por el momento exacto del día en el que cada ser humano existe, es dejar de experimentar el presente como una fugacidad, aquello que mejor se adapta a los asuntos humanos y volver a subordinar la existencia según la fuerza implacable del *reloj* (otra de las imágenes obsesivas de Baudelaire): el mejor siervo del horario laboral, del trabajo y, por lo tanto, de la culpa por el tiempo pasado (dilapidado) y por la angustia del tiempo del futuro. La experiencia de estar ebrio equivale a concebir la existencia humana sin los pesos del pasado y del futuro, lejos del mundo del trabajo regulado por el *Tiempo*. La embriaguez corresponde a la experiencia existencial de permanecer en un presente que se quiere eterno: estado alcanzable por medio de la alteración cerebral (el vino), la exaltación artística (la poesía) o el éxtasis místico (la virtud), todos de trágica y fugaz duración.

En Colombia reinaba la embriaguez de las violencias en campos y ciudades. El país se había vuelto irrespirable para muchos intelectuales de pensamiento moderno, en especial después de que la Crisis Nacional alcanzara cotas muy altas, incluso algunos años antes de los hechos relativos al 9 de abril de 1948. El desarrollo de tales circunstancias condujo a que el núcleo de lo que luego sería el proyecto editorial de *Mito* se encontrara fuera de Colombia a comienzos de la década de los cincuenta. Cuando amainó la tormenta, la situación empezó a dar algunas señales de leve mejoría: por ejemplo, a comienzos del año 1955, regresó al país Hernando Valencia Goelkel (1928-2004), una persona en quien Gaitán Durán encontró un buen compañero para echar a andar el proyecto de *Mito*. El mismo Gaitán Durán (1975b) nos dejó, en una nota al pie en *La revolución invisible*, una síntesis de su *experiencia* cuando regresó al país:

Regresé a Colombia en los primeros días de junio de 1954. El 7 el detectivismo [*sic*] tuvo a bien hacerme una visita, en Cúcuta. Me dije, sin embargo: —algo ha cambiado con el general Rojas Pinilla; ahora se me interroga, en abril de 1950 se me despidió del país con una tentativa de asesinato. El 8 y 9

de junio, la policía abaleaba a los estudiantes inermes en Bogotá. En 1955 se iniciaba la atroz represión contra los habitantes de una aldea tolimese, Villarrica, que causó cerca de cuatro mil muertos, mientras en la población vecina, Cunday, el gobierno de las Fuerzas Armadas establecía un *campo de concentración* [énfasis mío], donde se torturó y vejó sin tregua. En el circo de toros, el 4 de febrero de 1956, en el centro de Bogotá, policías y militares vestidos de civiles, que estaban bajo las órdenes directas de los generales Luis E. Ordóñez y Navas Pardo, atropellaron y asesinaron a espectadores que no querían echarle vivas al dictador. (p. 335)

Las condiciones básicas para preservar la vida humana en el país habían mejorado algo con la llegada al poder del general Gustavo Rojas Pinilla (1900-1975). Aunque con muchas dudas, los procesos de paz, llevados a cabo en amplias amnistías para los más beligerantes actores de *las violencias* en el país, dieron como resultado un clima más propicio para que las tensiones políticas no derivaran en las ya habituales matanzas. Sin embargo, y a medida que Rojas iba sintiéndose más a gusto en el ejercicio del poder, y con ganas de perpetuarse en él, los sectores tradicionales de la política empezaron a retirarle su apoyo. Por razones como estas, el dictador tuvo que endurecerse más —como se apunta con claridad en los hechos que señala Gaitán Durán acerca de Cunday, Villarrica, y de la plaza de toros en Bogotá— lo cual constituyó luego el factor que debilitó la fuerza popular del dictador (su último bastión) y condujo a su derrocamiento tiempo después.

En el derrocamiento de la dictadura fue importante el papel de la sociedad civil y los intelectuales. A este respecto, conviene recordar aquí que, para Gaitán Durán (1975a), el intelectual no ha de perder “la esplendorosa posibilidad de influir en la historia” (p. 245), pues el fundador de *Mito* concebía que “nada más criminal que plegarse a los conformismos [...] con el pretexto vil de la fatalidad de las transformaciones sociales” (p. 248). De ello se desprende el esfuerzo de *Mito* por evidenciar su papel en los acontecimientos, como se aprecia a través de la publicación del facsímil de la *Declaración de los intelectuales colombianos durante el paro general* (1957), una huelga que fue el golpe final contra la dictadura.²

[2] Esta publicación se encuentra en el n.º 13 de la revista *Mito* (1957).

A pesar de sus males, la dictadura había traído cierta paz al país y, cuando Gaitán Durán regresó de París —donde además pudo seguir muy de cerca, y sin necesidad de traductores, la polémica Sartre-Camus del año 1952—, la capacidad de reflexión sobre el futuro de Colombia le había otorgado ya una conciencia nueva: para conseguir algún cambio de fondo en el país tenía que publicar una revista que pusiera en el centro de la reflexión los males mayores de nuestra sociedad y tenía que reconectarse con el campo político y el empresarial (Valencia Goelkel, 1990a y 1990b). Para conseguir ese doble objetivo, no solo fue militante activo en el MRL, sino que encontró necesario convertirse en socio de la empresa editorial *Antares* desde el año 1955 —“Yo soy actualmente gerente de una imprenta, con un capital más o menos elevado” (Gaitán Durán, 1975c, p. 374)— e incluso “se vincula a varias universidades, como profesor de humanidades” (Cobo Borda, 1987, p. 118).

En un contexto tan enrarecido como el de la Colombia de entonces —no solo de agitación política constante, sino además de riesgo por la integridad personal y de zozobra económica—, ciertamente era muy raro que un porcentaje significativo de la ciudadanía superara el umbral mínimo de *miseria e ignorancia* para pensar en torno a los atavismos provenientes del pasado o a las posibilidades del futuro, un grado mínimo de la sobriedad. Por el contrario, lo más común y habitual para las mayorías desposeídas de la población colombiana de ese entonces (prácticamente en una magnitud similar como acontece para las de hoy) era que apenas se pudiera solucionar de manera precaria —presentista, por decirlo así, y a través de las más variadas formas del rebusque— el cotidiano problema del sustento material: sin duda una de las más nocivas formas de la embriaguez, aquella que no invita al ensueño de Baudelaire y que mucho menos permite la reflexión. Tal modalidad de embriaguez incita mucho más a la evasión cierta del alcohol, a la de la violencia y el saqueo, circunstancia que se constató con claridad, en su punto más alto, en los hechos acaecidos el 9 de abril del año 1948, y como se evidencia en las acciones referidas a personajes inolvidables de *El día del odio* (Osorio Lizarazo, 1952) como la Cachetada, el Alacrán, o incluso Tránsito, la protagonista de la novela. Por el contrario, la *situación* de Gaitán Durán en verdad

ofrecía oportunidades para la reflexión, para la sobriedad. Quizá se deba a esta condición que la imagen que Gaitán Durán tiene de sí mismo no difiera en mucho de la que alguien diferente hubiera podido elaborar de él. La sobriedad fue así la mejor oportunidad para el revelador autorretrato que nos dejó, en el mes de marzo de 1959, a través de las páginas del semanario *La Calle*, en unas líneas que serían recogidas poco tiempo después en *La revolución invisible*:

Mi caso no tiene en el fondo nada de asombroso: no le debo favores a nadie; *no dependo de ningún partido, de ninguna secta* [énfasis mío]; no acepto jefes, ni Índice de ninguna clase; no pueden asediarme económicamente, no pueden aniquilarme éticamente, no pueden impedirme que escriba, ni mucho menos que piense; leo lo que quiero, estudio, observo e intento con obstinación comprender ciertos temas culturales, ciertos panoramas político y sociales, *ciertas pasiones humanas* [énfasis mío]. No soy un inconforme profesional: creo apenas que la fuerza de una posición no proviene del desprecio, ni siquiera del talento o de una adhesión ideológica, sino de la independencia y de la conciencia. (Gaitán Durán, 1975b, p. 319)

Más allá del truco retórico que afirma lo común de tan escasa condición —pues tal situación de independencia económica era escasa en el campo intelectual—, la realidad era que apenas una parte pequeña de la ciudadanía estaba en condiciones de reflexionar sobre su cuota de responsabilidad en la Crisis Nacional, y era aún menor la proporción que estaba en disposición de emprender alguna acción al respecto. Para la *inmensa minoría* —cual el lema de la emisora *НЗСК*, El Mundo en Bogotá, fundada en 1950, y a través de cuyas ondas también se oyó la *Radio Revista Mito*— que se encontraba en condiciones de reflexionar, lo mejor fue el refugio del cinismo ante la crítica situación: la crisis del país es soportable, siempre que los negocios vayan bien, como lo expresaron de forma tranquila muchos de los personajes de *Los elegidos* —novela escrita por López Michelsen (1976)— o, incluso décadas después, como se aprecia en aquellas reencarnaciones de arquetipos sociales que desfilan a través de las páginas de una novela como *Sin remedio*, de Antonio Caballero (2004).

Para Gaitán Durán —parte de la inmensa minoría de la independencia dentro de la aún más restringida minoría de la conciencia— constituía un deber manifestarse en contra de la injusticia (la de Colombia, o incluso la de lugares tan lejanos como la de Hungría), pues lo

contrario equivale a caer en la complicidad, es decir, en “la aceptación del mal en el mundo” (Gaitán Durán, 1975a, p. 231). No hay que olvidar que, dentro de la mejor estirpe sartreana, el silencio también compromete. Al respecto, resuena aquí de nuevo aquel principio innegociable de Sartre (1950), expresado por medio de una frase breve y concisa, característica de su estilo: “Un hombre es toda la tierra” (p. 17). Según Gaitán Durán (1975c), la complicidad significa que en cada acto humano se implica la humanidad entera, razón por la cual se nos presenta aquí la convicción de que aún mayor es la inmensa responsabilidad que recae en quienes oyen su conciencia, aquella “lucidez que solo la cultura otorga” (p. 375): cuanto más profunda es la conciencia de aquellos que Gaitán Durán llamaba la *gente bien*, tanta mayor es su responsabilidad.

Extrapoladas al terreno de lo político, tales convicciones sentaron, entre otras cosas, las bases éticas de la oposición que promovió el fundador de *Mito* contra el acuerdo político del Frente Nacional. Así, mientras el país disfrutaba la *embriaguez* del resultado abrumador del plebiscito del año 1957, que sancionaba un *acuerdo de los partidos* que (al menos en la teoría) debía poner punto final a *las violencias*, desde la otra vereda, la de la conciencia y la sobriedad, se veía con claridad que no oponerse a ese pacto era convertirse en su *cómplice*. Esta manera de asumir la sobriedad —aquella lucidez sobre la que ya tanto se ha escrito en el caso de Gaitán Durán— es vista como otra de las formas del *compromiso* y explica que no haya de qué extrañarse cuando aparezca en *Mito*, es decir en su *jurisdicción* —para decirlo con la palabra que la propia revista empleó (Molina, 1956, p. 268, nota) —, el panorama amplio de la vida social, política, económica y cultural del país a través de los *materiales de trabajo*. La sobriedad también implica la preocupación por la durabilidad de los proyectos que se acometen, por lo cual es importante reconocer que *Mito* no se conformó con ser una tribuna política o literaria, sino también fue una actividad empresarial —dentro del marco de la *Editorial Antares* y de *Ediciones Mito*— como se evidencia en las notas autógrafas de la libreta de Gaitán Durán en que se explicitan los porcentajes de participación de los socios fundadores junto a sus poemas.³

[3] El autógrafo se puede ver en *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (1990).

Sin embargo, y más que una prueba del carácter empresarial de *Mito*, importa señalar el carácter múltiple de la actividad de Gaitán Durán: justo después del poema, fruto de la reflexión, de la corrección, de la enmendadura, y no de un arrobamiento pítico —y apenas separado por una línea— está el cálculo frío de la participación porcentual de cada socio. Si se enfoca este asunto según la óptica hegemónica del mito del poeta romántico —línea muy fuerte de interpretación en los estudios sobre literatura colombiana—, es inevitable recaer en el lugar común que condena la supuesta contradicción entre actividades poéticas y pragmáticas; un prejuicio que, en última instancia, imposibilita la consecución de aquella antropología sintética, exigida por Sartre. Por el contrario, la sobriedad del caso Gaitán Durán, *poeta doctus* —y aun cuando constituya un caso muy poco frecuente en el marco de la literatura colombiana— es lo que permite neutralizar dicha vertiente romántica de interpretación, sin duda uno de los factores que hace muy interesante el análisis y la reflexión acerca del sentido de sus actuaciones en el marco de la cultura en nuestro país.

Así pues, no hay mucha sorpresa en que, ya en su madurez, Gaitán Durán haya preferido reconocerse mejor como un intelectual (más del lado de la sobriedad) que como un poeta, lo cual no evitó que esta última faceta hubiera terminado imponiéndose, no solo dentro del campo amplio de la vida cultural colombiana, sino en los estudios sobre su obra, salvo muy contadas excepciones. Tal perspectiva —aquella que privilegia el aspecto poético y lo opone a la actividad intelectual— explica por qué se ha pasado por alto que el objetivo de *Mito* fuese mucho más ambicioso que el de la simple actualización del medio cultural colombiano, como se ha escrito muchas veces. No hay duda de que tal actualización, que efectivamente sucedió, se lee mejor como un beneficio adicional y no como un objetivo mayor.

En medio de tal estado de embriaguez política y social, críticos y enemigos de su proyecto denunciaban la falta de compromiso que suponía (bien entrado el siglo xx) que Gaitán Durán considerara la ciudad de París como la *capital del siglo*, con características similares a las que identificó Walter Benjamin (1980) cuando reflexionó sobre el siglo xix. Esta convicción fue una de sus apuestas más arriesgadas,

si se ha de tener en cuenta que el planeta ya había tomado algunas características de *aldea global*, una característica que Gaitán Durán no ignoraba, como se aprecia en la caracterización que él mismo señala del tiempo en el que vivió como el de una “edad planetaria” (Gaitán, 1975b, p. 365). En síntesis, y aun a pesar de ciertos problemas de perspectiva inherentes al carácter histórico del pensamiento, lo cierto es que Gaitán Durán (1975b) encontró una definición adecuada y justa de *su situación* en Colombia:

Yo soy uno de esos intelectuales, burgueses hasta la médula, desgarrados entre su modo de vida y su lucidez, que comprenden la revolución proletaria, *pero que no pueden separarla de cierto humanismo* [énfasis mío], de cierta ética y no admiten por lo tanto que al amparo del ideal de la sociedad sin clases nuevos dioses —la clase, el partido, el padre de los pueblos, etc.— se instalen furtivamente en la mente humana, que ha sido asediada desde los orígenes por todas las fuerzas de lo inhumano. Se asiste hoy a un proceso en el cual los partidos comunistas que en la lucha revolucionaria eran la encarnación misma del movimiento histórico se transforman *luego de tomar el poder en paquidermos sanguinarios y míticos* [énfasis mío] que aplastan a poetas como Pasternak y Maïacovski [sic], a directores cinematográficos como Eisenstein, a filósofos como Lukacs [sic], a pueblos en fin que han cambiado el cielo por un nuevo paraíso terrestre y que solo han hallado el Terror. (p. 379)

Condiciones de vida privilegiadas —en una conciencia sobria que comprende las condiciones nacionales y planetarias del convulsionado siglo xx— ocasionan una rotura, una desgarradura, en función de las mismas fuerzas antagónicas que despliegan. Para Gaitán Durán, el *modo de vida burgués* —libre de las necesidades diarias del proletariado, por ejemplo— implica cierta embriaguez, adormecimiento intelectual, entrega absoluta al momento presente. Por el contrario, conciencia y cultura (acicates de la inteligencia) dan cabida a una sobriedad que, en el lenguaje de la época, también seguramente el propio Gaitán Durán, hubiera denominado *conciencia de su posición de clase*:

Un pobre me diría, después de haberme mandado a hacer dos vestidos en Londres, ¿con qué derecho hablo de defender al pobre? Y él tendría razón; pero ¿qué peor penitencia que tener conciencia de esta contradicción? *Lo que para nosotros es un drama, muchas veces les resulta a los demás ridículo e insignificante. En esta paradoja se anuda el destino de lo dramático* [énfasis

mío], qué digo, su existencia. Si no, *todo sería el reino del esquema* [énfasis mío]. Lo bueno y lo malo. Lo serio y lo ridículo. Lo alegre y lo triste. *¿No será mejor ‘embriagarse’ de lo humano, de esta masa informe y compleja, marcada por todas las complicidades?* [énfasis mío] ¿Y este estado qué otra cosa puede engendrar distinta de la literatura? Sigamos, pues, con ella. (en Cote Baraibar, 1990, pp. 175-176)

Gaitán Durán reconoce que los reproches del eventual *pobre* contra el *burgués* no iban muy desencaminados. La conciencia no permite que en la mente del intelectual se eliminen los fantasmas que acarrean las innegables ventajas socioeconómicas que le correspondieron por nacimiento y herencia: jamás podría negarse a sí mismo la posición de su padre, Emilio Gaitán Martín —ingeniero jefe del Ferrocarril de Cúcuta—, y mucho menos aún la de su madre, Delina Durán Durán, heredera de importantes extensiones de tierras de su respectivo padre —el general de la Guerra de los Mil Días, Justo Leónidas Durán—, asesinado (impunemente) por cuestiones políticas en una finca de su propiedad, *El Recreo*, pocos días antes del nacimiento de su nieto Jorge, en Pamplona.

La sobriedad, aun cuando implique el autorreconocimiento como burgués y la necesidad de la revolución proletaria —o de la *pacificación*, como la llamaron los militares en el caso de Villarrica—, obliga a que la búsqueda de la justicia social o la paz no se realice a cualquier costo, sobre todo, el que incluye todo tipo de vejaciones contra la vida y la libertad humanas. De ahí que Gaitán Durán (1975a) se pregunte “si estamos en capacidad de darle hoy a la revolución un contenido *humano* [énfasis mío]” (p. 248), es decir, aquello que llamamos *humanismo*.

Desde tal óptica, Gaitán Durán pudo avizorar con claridad los múltiples peligros que (en un país como Colombia) entrañaría el *reemplazo de una servidumbre religiosa por otra de carácter político*: la sobriedad y la honradez intelectual permitieron que ello se dijera en voz alta. Por razones como estas, no hay que menospreciar el hecho de que la sobriedad del pensamiento de Gaitán Durán se sitúa mucho más allá del contenido exclusivo de su pensamiento; su sobriedad fue en definitiva el *locus* de su elocución, un lugar y un tiempo específicos: Colombia a mediados del siglo xx.

El MRL: sobriedad y política

Se habla insistentemente del proceso contra los alemanes que arrasaron a Oradour. Este crimen se repite en Colombia *desde hace siete años* [énfasis mío]. La diferencia reside en que nuestros innumerables campesinos asesinados no han inquietado a la *atareada conciencia occidental* [énfasis mío].

JORGE GAITÁN DURÁN, “Diario de viaje” (“Enero. 1953. París”)

Partidarios y detractores de Gaitán Durán reconocían, aún a su pesar, una cualidad que (por ausencia de otra palabra mejor) llamaban su *lucidez* (Carranza, 1990). Como he señalado, y no mucho tiempo después de la muerte del fundador de *Mito*, dicho reconocimiento no tardó en situarse como una característica ampliamente aceptada, lo cual hizo que los pocos intentos de definición que se podrían haber profundizado —o al menos las implicaciones de tal caracterización— no se hubieran discutido más y *la lucidez* de Gaitán Durán se impusiera con la fuerza de un lugar común. Ahora bien, una posible alternativa ante tal situación —imprescindible para mi lectura de *Mito*— es apelar a un apunte del “Diario de viaje”, nunca señalado cuando se habla de Gaitán Durán (1975a) según esta perspectiva:

Al llegar a París, había aclarado insólitamente y ese sol último y sorprendente, más intenso que al mediodía, se precipitaba a raudales sobre las cosas. Comencé entonces a correr sin saber por qué y atravesé la calle en el preciso instante en que las señales verdes reiniciaban la circulación. Alcancé a percibir que si no frenaba una motocicleta lanzada a toda velocidad podía atropellarme; pero algo me impelió a continuar, a aceptar el riesgo, y la máquina me rozó la ropa al pasar —sentí su viento—. ‘Borracho’, me gritó el motociclista. Y era cierto. Estaba borracho como un bruto. Borracho del esplendor espeso y maravilloso que me envolvía... Cuando encontré a Hannah, me dijo que estaba encinta. No me emocioné. Nada resultaba extraordinario en la exaltada primavera que vibraba a mi alrededor. (p. 239)

En la anécdota parisina que nos relata Gaitán Durán se aprecia que la luz de ese *sol último y sorprendente* fue lo que causó un peligroso estado de embriaguez. La interpretación del motorista fue que aquel hombre iba embriagado y, por eso, atravesó la calle de esa manera. Sin embargo, lo deficiente en la interpretación de aquel anónimo

conductor es que el supuesto borracho no caminaba por París embriagado de alcohol, sino de un *esplendor espeso y maravilloso*. La otra anécdota que nos cuenta después sigue en la misma línea; como era de esperarse, el anuncio de la futura paternidad, bajo los efectos de tal embriaguez del presente y del esplendor de la poesía de la luz, no causaría mucha emoción.

En negativo fotográfico, y con relación a este asunto de la sobriedad —por su vía negativa que es la embriaguez—, leemos en otro apartado del “Diario de viaje” lo siguiente:

Nunca he vivido —ni trabajado— tan intensamente como en Ibiza. [...] Iba al mar con Betina y pasábamos siestas incomparables, tendidos en la arena. ¿Qué más podía desear después del instante pleno, irrepetible? Vivía simplemente, ebrio y feliz, sin pasado ni futuro. *Soy* —me repetía— *mientras sienta contra mí este caliente cuerpo dorado*. (p. 307)

En el pasaje anterior, se aprecia otra de las formas de la embriaguez, característica de Gaitán Durán: el placer erótico. No hay duda de que es tal la fuerza del erotismo que aniquila la presencia del pasado y del futuro, con lo cual también elimina a la sobriedad, mientras el *ser* es arrojado en medio de la intensidad del presente, por obra del arrobamiento de la caricia de un *caliente cuerpo dorado*. Por vía de oposición, vale la pena ponderar la embriaguez, que la vida holgada o la literatura le ofrecían a Gaitán Durán, contra uno de sus mayores actos de sobriedad, su implicación política en el MRL, con el fin de proyectar estos elementos hacia la comprensión de los *materiales de trabajo* de Mito.

El primer encuentro entre Gaitán Durán y Alfonso López Michelsen se efectuó cuando, luego de cinco años, este último regresó a Colombia proveniente de México, país en donde se había refugiado, con parte de su familia, *para preservar su vida*. Ya en la patria, López se reencontró con Álvaro Uribe Rueda (1923-2007), quien, en compañía de amigos cercanos entre los que se contaba Gaitán Durán, fundó el semanario político *La Calle*, un acto que les valió ser reconocidos como el grupo del mismo nombre.

Cuando se evocan esos tiempos, sin dudarlos, Alfonso López Michelsen, expresidente de Colombia, afirma que “el MRL nació de

La Calle [mientras que Gaitán Durán, quien] encauzaba su genio literario por los canales de *Mito*, optó por darle evasión a su vena política a través de *La Calle* y en las reuniones del MRL” (en Cote Baraibar, 1990, p. 103). Como se desprende de esta afirmación, para López el proyecto de *Mito* tenía un objetivo puramente artístico, al tiempo que la empresa del semanario y del partido tenían objetivos puramente políticos, una postura discutible.

Sea como fuere, Gaitán Durán se unió a la campaña presidencial de López Michelsen para las elecciones del año 1962, cuando viajó junto a él, desde el año anterior, por muchas regiones del país. De esta experiencia se deriva un testimonio interesante, debido a la cercanía que López Michelsen tuvo con facetas pocas veces tenidas en cuenta del carácter y objetivos de Gaitán Durán: de su *experiencia*, de la sensación vívida de la calidad de su vida. Por ejemplo, al respecto de su acción política concreta, López Michelsen señala que el fundador de *Mito*:

Odiaba la política electoral, las prestaciones y contraprestaciones del clientelismo, la confección de listas cuando los aspirantes trataban de imponerse a codazos. En cambio, le fascinaba el *contacto con la muchedumbre en la plaza pública como una expresión que prolonga la tarea del escritor* [énfasis mío]. Mucho de lo que él escribió en *La revolución invisible* se lo oí desarrollar en términos al alcance del más lego en la plaza de Popayán y frente al Convento de San Francisco en Ocaña. (citado en Cote Baraibar, 1990, p. 107)

Aun a pesar de las diferencias de superficie, se reconoce aquí la conexión interna que hay entre el texto escrito —ampliamente elaborado en su argumentación— y el discurso político —directo, didáctico, si se quiere—. Ello se debe a que, tanto en los textos publicados por Gaitán Durán en *Mito*, como en textos publicados en *La Calle* y en sus intervenciones políticas, el supuesto aislamiento entre el campo artístico y el político quizá nunca haya sido tan absoluto. López Michelsen reconoce que “Jorge Gaitán Durán fue quizá el último de los tribunos con espíritu de docencia. No hablaba para ganarse votos sino para educar a sus conciudadanos y para hacerles compartir su filosofía” (citado en Cote Baraibar, 1990, p. 108).

Lo anterior, sin embargo, extrapolado a la aportación de *Mito*, parece pasar por alto la realidad de que esta revista fue mucho más que

una simple *actualización* de la cultura colombiana, una lectura ya habitual en los estudios sobre la revista a la que se suma López Michelsen:

La circunstancia de haber vivido fuera del país por tanto tiempo no me permitió familiarizarme con la trayectoria de *Mito* desde sus inicios. La leí con avidez mientras viví en Colombia porque me dejaba la impresión de que por su aspecto crítico y sus audacias con respecto al sexo rompía prejuicios y ejercía una función crítica tan intensa que auguraba una nueva etapa en las letras colombianas. Si algún proyecto ideológico tuvo *Mito* fue reevaluar la cultura colombiana actualizándola. (citado en Cote Baraibar, 1990, p. 104)

Reducir el proyecto ideológico de *Mito* a su carácter de actualización es una mirada un tanto simplista del problema, porque soslaya el hecho de que la revista rebasó el campo de lo literario. Las críticas de *Mito*, dentro del campo social y político, fueron decididas, quizá tanto como las que Gaitán Durán no se guardaba en cuanto a los estragos políticos del Frente Nacional, un pacto que definió (con buenos argumentos) como carente contenido económico o social y reducido a lo “electoral y burocrático” (Gaitán Durán, 1975b, p. 358).

Cabe dentro de lo posible que, de no haber muerto en el año 1962 y de haber llegado a una acción política directa por medio del Senado (aun cuando hubiese dejado de forma definitiva la revista con el deseo de preservar la independencia editorial de la publicación), *Mito* hubiera continuado su labor crítica en contra de los nuevos mitos de la sociedad colombiana, así como ya lo hizo desde el comienzo, con uno de los más dañinos: el mito de la concordia partidista. Es probable que *Mito* nos hubiera ahorrado años de mistificación, porque el mito del Frente Nacional tardó casi dos décadas en corroerse. Cuando por fin se develó el engaño, amplios sectores de la sociedad se despolitizaron, al tiempo que otros se automarginaron del debate político y optaron por la acción violenta.

Como es bien conocido, luego de que el MRL fuera reabsorbido por el Partido Liberal (pues nació como una disidencia), una parte importante de su línea más dura se incorporó a otra guerrilla de reciente formación: el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En el fondo, *el mito del Frente Nacional* fue una coartada para encubrir que las causas estructurales de *las violencias* no fueron tocadas en lo más mínimo y, en lugar de ello, casi todo el país había decidido ignorarlas.

Desde el punto de vista histórico, y para decirlo por medio de uno de los conceptos centrales del pensamiento de Gaitán Durán, esa fue nuestra mayor *complicidad*.

El hombre colombiano

La multitud contempla en silencio la demolición de un edificio. Se trata de una multitud de viejos, de aspecto honorable, vestidos de modo parecido, sin quehacer. Retirados del trabajo o de la acción *matan el tiempo* melancólicamente. Me recuerdan ciertas imprecisas o inútiles aglomeraciones, en Bogotá, acaso entre mediodía y el crepúsculo.

JORGE GAITÁN DURÁN, “Diario de viaje” (“Noviembre 18. 1959. Amberes”)

La perspectiva planteada en el anterior subcapítulo nos permite comprender mejor el sentido de muchas de las propuestas y análisis presentes en *La revolución invisible*, un texto cuyas problemáticas se encuentran relacionadas con el enfoque de *Mito*, en particular con los *materiales de trabajo*. Conviene recordar aquí, como se ha señalado, que *La revolución invisible* fue, en su origen, un corpus de textos publicados en *La Calle*; dato no menor, por cuanto a este hecho se debe que la reflexión se dirija a tal diversidad de procesos, los mismos que, al fin y al cabo, tenían que ver con las preocupaciones cotidianas del lector habitual del semanario.

En *La revolución invisible*, se caracterizan ciertos procesos (algunos de ellos simultáneos) de carácter histórico y social. Con el objetivo de comprender mejor los *materiales de trabajo* de una revista como *Mito*, conviene destacar los siguientes: el fracaso de los partidos (determinante en la Violencia), la llegada de la dictadura y, sobre todo, el surgimiento y consolidación en Colombia de una nueva clase, la empresarial, la de los gerentes, a través del Frente Nacional. Para Gaitán Durán, el *pacto de los partidos* fue el acceso al último resquicio de poder que aún le estaba vedado a la alta burguesía, el poder político —cambio inadvertido en quienes hasta ahora habían sido los verdaderos detentadores del poder—, lo que le dio suficientes elementos de juicio para señalar que en Colombia se llevó a cabo una verdadera *revolución invisible*.

En *La revolución invisible*, Gaitán Durán señaló que —como acontece en cualquier revolución, incluso en las invisibles— la relativa calma social y política de la que había gozado el país hasta el año 1946, se volvió insostenible, sobre todo por el desarrollo de las contradicciones internas dentro de los procesos históricos de tipo revolucionario que acaecieron. Estas circunstancias, que Gaitán Durán leyó a la luz de las revoluciones francesa y soviética, tienen ciertas implicaciones en relación no solo con una ética de la libertad, sino con una *ética de la revolución*, es decir, con el humanismo inseparable de una revolución socialista.

Desde tal perspectiva, el retorno del Gobierno conservador —fruto de la división del Partido Liberal— se efectuó en contravía de tendencias históricas incontenibles —como se aprecia a través del sentido de las metáforas del agua que aparecen de manera frecuente en *La revolución invisible*— de tipo burgués-revolucionario. Para continuar con las metáforas, y ante la contradicción que evidenció el fracaso de los partidos, para recoger *los ríos profundos* del acontecer del país, Gaitán Durán señala (quizá de una manera demasiado esquemática para su propia forma de comprender la historia) que la clase política tradicional (en retirada) vio que la única salida a la crisis de la Violencia era el apoyo irrestricto al general Rojas Pinilla.

Posterior a ello, con la caída del dictador y la imposición del Frente Nacional, se dio el advenimiento, incontenible, de un nuevo tipo de líder político que no respondía a los intereses de ninguno de los partidos tradicionales: el gerente, el empresario. De tal forma que el nombramiento presidencial de Alberto Lleras Camargo (1906-1990) —por medio de una victoria holgada del Frente Nacional con 2 482 948 votos, sobre el conservador Jorge Leyva que obtuvo apenas 614 861 votos (Gaitán Durán, 1975b)— fue la realización de una *revolución invisible*, que controló el poder cuando acaeció:

el traslado del *poder real* de los partidos políticos, sin ideas originales o proyectos específicos de gobierno y en desacuerdo con la evolución de las estructuras del país, a fuerzas económicas en ascenso, es decir, a nuestra burguesía industrial y bancaria. [...] La presidencia de Alberto Lleras no ha sido impuesta por los liberales y los desconcertados partidarios de Laureano Gómez, sino por élites industriales y bancarias, cuyos intereses coinciden hoy

con los de las clases trabajadoras. [...] Los gerentes no votaron por Alberto Lleras porque eran liberales o conservadores, sino porque eran gerentes. Por Lleras votaron los conservadores y liberales que tienen en sus manos el poder real. (Gaitán Durán, 1975b, pp. 322-323)

La elección de Alberto Lleras Camargo también puso en evidencia que, en la vida nacional, se enquistó un obstáculo mayor, que hizo todavía más difícil encontrar aquello que Gaitán Durán imagina como *dos llaves* para salir de la Crisis Nacional: la industrialización y la Reforma Agraria. Acceder a estas llaves se hizo más difícil, pues el país paralizó su vida política, como consecuencia de que los dos partidos mayoritarios no ejercían oposición real ni control recíproco. En lugar de ello, los partidos se conformaron con el montaje de milimétricas maquinarias políticas para repartir el botín burocrático del Estado, en la coartada plebiscitaria (cómplice) de la concordia nacional. Ante tal complicidad, Gaitán Durán se vio en la necesidad de realizar oposición política a través de todos los medios a su alcance, pero, en especial, a través de las vías de una militancia activa en el MRL, porque entendió que el intelectual no se mantendría al margen de la muy cuestionable solución política, que significó la facilista aceptación del *pacto de los partidos*, una “torpe complicidad electoral y burocrática” (Gaitán Durán, 1975b, p. 379).

El sistema de alternancia en el poder —adoptado de forma abrupta por medio del plebiscito de 1957— tuvo el efecto negativo de situar a los dos partidos tradicionales de espaldas a las verdaderas necesidades del país. De igual manera, tal decisión política *paquidermizó* nuestra vida política —para extender la imagen que ya acuñara Gaitán Durán (1975c), a propósito de los partidos comunistas en el poder— y, además, en la corta y media duración, también neutralizó dentro del espectro político colombiano a una amplia variedad de movimientos y partidos —no solo al comunista—, que pudieron enriquecer los debates en torno a la seria problemática nacional: un elemento insoslayable para explorar salidas de un país en profunda crisis.

De esta forma, la tan anhelada concordia nacional no solo había exigido el alto precio de la paralización política de Colombia, a través del Frente Nacional, sino que implicó un subrepticio cambio de régimen —algo de lo que pocos se percataron— y, de paso, redujo las

posibilidades de que el país saliera de su larga, mas no irremediable, crisis por medio de las dos llaves mencionadas: la industrialización y la Reforma Agraria. Como era de esperarse, Gaitán Durán comprendió bien que la realización de estas dos políticas, estructurales y de fondo, no se encomendarían solo a la buena voluntad de quienes hicieron triunfar su revolución invisible —la burguesía industrial y bancaria—, sino que, para encontrar aquellas dos llaves que abrieran las puertas de un *proyecto nacional*, se necesitaba del concurso de tres presiones: la primera sería la del proletariado, basada en la necesidad; la segunda provendría del Estado y se apoyaría en la planeación; la tercera procedería de los intelectuales y estaría basada en “la lucidez que solo la cultura otorga” (Gaitán Durán, 1975b, p. 375).

Con relación a la presión del proletariado, esta no dejó de ejercerse desde que el nivel de vida de la clase asalariada cayera de forma drástica, por causa de *espirales inflacionarias que aniquilaron el poder adquisitivo del salario nominal*, al tiempo que se disparaba el trabajo informal de subsistencia, hechos denunciados en el semanario *La Calle*. Respecto a la presión del Estado, al parecer había ido ganando en fuerza, como lo muestra la expedición de la Ley 19 de 1958, por medio de la cual se crean, entre otras, nuevas entidades estratégicas como el Departamento Administrativo de Planeación y Servicios Técnicos (conocido hoy como Departamento Nacional de Planeación) y el Consejo Nacional de Política Económica y Planeación (actual Consejo Nacional de Política Económica y Social, CONPES). Por último, y con relación a la presión de los intelectuales, en una magnitud difícil de medir, no hay duda quizá que esta fue una de las tareas a las que se consagró el esfuerzo de una revista como *Mito*.

Planeación, industrialización y Reforma Agraria parecían necesitarse de manera recíproca, como se colige del pensamiento de Gaitán Durán, quien, al parecer, recogió una fuerte corriente de opinión pública que consideraba impostergable la *planeación centralizada, de carácter técnico y no político*, como una condición necesaria para que el país alcanzara el desarrollo, al menos el industrial. Muchos supusieron, tal vez de forma apresurada, que el país elevaría sus niveles de ingreso y equidad, de forma casi natural, gracias a la implementación del modelo conocido como *sustitución de importaciones*.

No hay que olvidar que los éxitos relativos de tales políticas no obligan a menospreciar el hecho de que una gran parte, en verdad, del notable desarrollo industrial de Colombia, a mediados del siglo xx —que hizo pensar a muchos que había quedado para siempre atrás el modelo de desarrollo basado en la extracción de materias primas—, se debió en gran medida a que la última gran guerra arrasó el mercado europeo —el mismo del que se importaban cuantiosos bienes de consumo— lo que, a la postre, hizo que la producción nacional se convirtiera en una necesidad.

Sobre la Reforma Agraria, la prematura muerte del fundador de *Mito* no le consintió apreciar de primera mano lo que serían los dudosos logros del recién creado (por medio de la Ley 135 de 1961) Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). Sin embargo, e incluso al reconocer la necesidad de llevar a cabo importantes reformas estructurales, Gaitán Durán (1975b) no desconoció que estas tendrían que ser mucho menos simples que una redistribución de tierras, la creación indiscriminada de industrias o la expansión de los mercados, sobre todo en un país como Colombia, de tan fuertes diferencias regionales:

El hombre colombiano

En el marco de este antagonismo *principal* entre la ciudad industrializada y el campo medioeval, hay que estudiar el antagonismo *secundario*, de carácter regional, entre el Occidente desarrollado y el Oriente atrasado. Y también fenómenos opuestos *estructuralmente* en ciertas regiones como el de la incipiente concentración capitalista de la tierra y el de la sostenida concentración latifundista de la propiedad. O fenómenos paralelos y hasta cierto punto complementarios, como el de esta concentración latifundista y el de la extrema fragmentación y dispersión de la pequeña propiedad, que conducen ambos a una muy baja producción.

Tan radical antagonismo explica asimismo y contiene los problemas del hombre colombiano, de los cuales se habla hoy con tanto énfasis y torpeza. Sea el de la vertiginosa disparidad entre las suntuosas condiciones de vida de una élite minúscula y el miserable estado de la totalidad de las masas campesinas y de gran parte de las urbanas. (p. 356)

No es descabellado suponer que Colombia habría entrado hace tiempo en una etapa diferente de su historia (radicalmente distinta de la que se nos revela en los *materiales* de *Mito*) si, al tiempo que hubiera

alcanzado las dos llaves, el sistema político no cerrase las vías legales y políticas hacia una alternativa diferente a la del pacto bipartidista. El Frente Nacional clausuró la posibilidad del normal desarrollo de la democracia colombiana porque cercenó el dinamismo del modelo gobierno-oposición —como lo apuntaba, desde ese entonces, Mario Laserna (1924-2013) en *Estado fuerte o caudillo: el dilema colombiano* (1961)— y eliminó la posibilidad de un espectro político más amplio que habría impuesto la necesidad de un debate nacional. Una discusión abierta habría favorecido, a su vez, las condiciones necesarias para que amplios sectores —aquellos que terminaron quedando al margen de cualquier forma de participación política y de la casi total exclusión económica— encontraran alternativas ante el abstencionismo electoral, así como posibilidades distintas a las de una peligrosa mezcla de política y violencia que, en el término de poco tiempo, terminaría por materializarse en la proliferación de numerosas organizaciones subversivas de tipo guerrillero.

Más allá del lugar que *La revolución invisible* ocupa en la serie de textos básicos del pensamiento colombiano del siglo xx, el énfasis que interesa aquí —desde la óptica de los asuntos de este libro— es el inconformismo *fértil* —en el sentido con el cual Guillermo Sucre (2001) caracteriza la poesía de Álvaro Mutis (1923-2013)—, que Gaitán Durán experimentó con la situación de la Colombia de entonces, en particular, con el poder de la inadvertida revolución de los gerentes. El fundador de *Mito*, aun cuando reconoce la fuerza de los condicionantes históricos que llevaron el país hasta tal punto, asume que en ningún sentido el curso de la historia ha sido sellado, razón por la cual dicha revolución invisible, como todas las revoluciones, exigía ser *desmistificada*. Para llevar a cabo la tarea de la *desmistificación*, dicha revolución tendría que ser comprendida desde una perspectiva mayor que la de los simples hechos aislados y, a la par, su carácter aparentemente *irremediable* debía ser puesto en tela de juicio. Para Gaitán Durán, el futuro del país estaba en la toma de ciertas decisiones y en la ejecución de ciertas políticas, una posición que, como un intelectual comprometido, le obligaba a emprender, además de proponer salidas a la crisis, la desmitificación de las *perversiones* que minaban la sociedad colombiana.

***Mito*: una revista para la desmistificación**

No es falta de convicción lo que hiela al intelectual en la batalla; es su desdoblamiento: reflexiona sobre el acto en el mismo instante en que actúa.

JORGE GAITÁN DURÁN, “Diario de viaje” (“Marzo. Bagneux”)

Como lo puso de manifiesto el aplastante resultado del plebiscito del año 1957, a favor del Frente Nacional —el *pacto de los partidos*—, decididamente apoyado por la Iglesia católica, Colombia seguía siendo un país electoralmente disciplinado por la jerarquía eclesiástica. Gaitán Durán comprendía bien que lo más probable era que una sociedad como la colombiana caería en la *mitología* de intercambiar una esclavitud por otra, es decir, el reemplazo de un amo por otro, como en realidad sucedió; lo cual, en ese momento, clausuró la más mínima posibilidad de un socialismo democrático en Colombia, la bandera clave del MRL, a fin de cuentas. En un marco más amplio, y debido al conocimiento de primera mano de la situación concreta de países como la Unión Soviética o China, por ejemplo, la honradez intelectual de Gaitán Durán tampoco le hizo dudar en su denuncia de los excesos de lo que se conoció como el socialismo existente y lo comprometió con la necesidad de un socialismo *con rostro humano*.⁴

Gaitán Durán (1975c) entendía los partidos comunistas en el poder con los términos de una imagen muy clara (proveniente de la mente poética del intelectual) y los llamó “paquidermos sanguinarios y míticos” (p. 379). La imagen es otro ejemplo más de conciencia e independencia política que fue mucho más allá de la autocensura que muchos se impusieron (a lo largo de décadas), para no otorgarle argumentos a la reacción, al *enemigo*, como lo dice Darío Mesa (Molina *et al.*, 1958, p. 79), en los términos que impuso el lenguaje de la época. En este caso concreto, sí conviene hablar de *lucidez* —vocablo al que también recurre su hermano Eduardo Gaitán Durán (1990), que hizo carrera política—, pues Jorge Gaitán Durán tuvo la capacidad

[4] Véase el texto “Mito y la tragedia húngara”, que aparece en el n.º 10 de la revista *Mito* (1956).

de considerar un amplio espectro de matices, en tiempos en los que predominaba una engañosa bicromía nacional y global:

Pero lo inteligente de Jorge Gaitán fue pensar en ellas [las etapas de crecimiento, desarrollo y bienestar que Eduardo Gaitán identifica en su lectura de *La revolución invisible*] precisamente cuando se presentaban ante el país, en negro y blanco, las luchas trascendentales entre el comunismo y el capitalismo, en pleno auge de la guerra fría. Decir, por ejemplo, que el Estado debía asociarse con la burguesía para emprender los grandes proyectos industriales que necesitaba el país era cometer sacrilegio frente a la extrema izquierda, así como era totalmente irreverente exponer ante la Cámara de Comercio Colombo Americana las ventajas y los adelantos sociales de la Revolución Cubana. (p. 134)

Gaitán Durán conocía perfectamente los peligros a los que se exponen las conciencias de quienes, aun siendo intelectuales comprometidos, no están dispuestos a aceptar el precio de cualquier vejación contra la condición humana, en especial, cuando corren tiempos de revoluciones. Esto implicaba reconocer que el desarrollo real del gobierno de los partidos comunistas condujo sin dudas a un nuevo *Terror*, con mayúscula: los tiempos sangrientos de la guillotina habían regresado. No es de extrañar, por lo tanto —como lo señala en su “Diario de viaje”— la confluencia de ciertos personajes, en principio tan diferentes desde el punto de vista histórico:

Como Robespierre, Stalin era un puritano y ponía los intereses abstractos de la Revolución por encima de los inmediatos intereses humanos. Robespierre aborrecía la corrupción de Dantón, como Stalin —con inclinación policíaca— descubría la corrupción burguesa en cualquier manifestación de vitalidad o de cultura. Pero, como el Incorruptible, Stalin era sincero, y a su dominio lo marcó la trágica conjunción entre esta sinceridad y el Terror. En los grandes baños de sangre que son las revoluciones, si el jefe no cree en su acción, en su poder, la única alternativa es la locura. (Gaitán Durán, 1975a, p. 312)

Quizá uno de los mejores ejemplos de la recia oposición que afrontó el pensamiento de Gaitán Durán, por parte del *sistema de prejuicios* de su tiempo, fue la incompreensión de lo que en realidad significó su apuesta por el erotismo, no solo como una forma de liberación individual, sino de carácter social. El fundador de *Mito* fue llamado “pedante, erotómano, pequeño burgués, señorito oligarca que no comprendía su momento histórico o no hacía de *Mito* la tribuna que necesitaba el país” (Dupuy de Casas, 1990, p. 79). Un tanto igual sucedió con sus

afinidades intelectuales, como cuando se le criticó por ser una “especie de trasplante simbiótico de Sartre-Camus, que aplicaba descontextualizadamente [...] en Colombia el pensamiento francés” (Cote Baraibar, 1990, p. 106). No es de extrañar, en consecuencia, que tampoco fuera comprendido el fondo de algunos de sus textos fundamentales, como *La revolución invisible* y, sobre todo, de “El libertino y la revolución”, en cuanto a su propuesta de “fundación de un Estado libertino” (Gaitán Durán, 1975b, p. 400):

Yo pienso que la Revolución Francesa y la Revolución Rusa han sido las dos más grandes tentativas que se han hecho en la Historia para que el hombre pueda vivir. Ambas han producido cambios básicos en las estructuras económicas y sociales, pero ninguna de las dos ha cambiado al hombre. El sitio que Dios dejó al desaparecer lo ocuparon los mitos de la burguesía para que el ser desvalido se comportara como si Dios siguiera existiendo. Actualmente al pensamiento de Marx lo devora la idolatría por la Clase o el Partido. Las ideologías que degradan al hombre solo se extinguirán cuando la revolución alcance la intimidad del hombre y realice una *moral concreta*, que se nutra de las más altas formas del erotismo. (Gaitán Durán, 1975b, p. 411)

Ideas como las anteriores son una muestra más de que, en el pensamiento de Gaitán Durán, se verifica un desplazamiento conceptual desde la línea de Sartre —hasta cierto punto sometido por la *idolatría* del *partido* y de la *clase*— hacia la línea de Camus, mucho más independiente y de cuño individualista. Desde una perspectiva política, la misma estrechez democrática de la época —luego del *pacto de los partidos* que dio origen al Frente Nacional, y su milimétrico reparto del poder y la burocracia nacional, vale la pena insistir en ello— constituía una plataforma bien sólida para que ciertos sectores revolucionarios acusaran a Gaitán Durán de mantener una actitud retardataria y burguesa, cuando tomaron como justificación no solo la posición económica que el mismo Gaitán Durán nunca procuró ocultar, sino su particular síntesis entre eros y política.

El ambiente de la época hacía muy difícil aceptar, incluso por las líneas menos *duras* dentro de los sectores revolucionarios, un nivel de imaginación crítica que llegó hasta el punto de definir a los partidos comunistas como “paquidermos sanguinarios y míticos” (Gaitán Durán, 1975c, p. 379), como he señalado. Para decirlo sin rodeos, en un momento histórico en el que el marxismo se convirtió en el

fetichismo intelectual de la práctica total del pensamiento progresista, un intelectual de pensamiento socialista, aunque no marxista, más que una curiosidad, parecía un individuo sospechoso. No sin medir las consecuencias, Gaitán Durán reseña su propio libro, *La revolución invisible*, como un “largo viaje a través de la patria [...] para establecer una política —no le tengo miedo a las palabras— a la vez de izquierda y nacionalista” (Gaitán Durán, 1975c, p. 379).

No tener miedo a las palabras, y a las iras que ellas suelen desencadenar, con el objetivo de traspasarlas, de ir más allá de ellas, de hacer el *depasamiento* (Redacción de *Mito*, 1955c) de su propio mito —para decirlo con el neologismo que al parecer acuñó Gaitán Durán—, se constituye en una de las aportaciones originales e innegables del fundador de *Mito*:

en una época en que el problema político y social se redujo al de la liberación de los indígenas o la ‘redención’ de los trabajadores, Gaitán Durán comprendió que el problema político y social anterior es el de la liberación del individuo. (Gutiérrez Girardot, 1990, p. 52)

Ir más allá del lenguaje —quizá el mayor productor de mitos— implica también ir tras la búsqueda de todas las formas esclerosadas del pensamiento que imposibilitan la ejecución de (para decirlo en lenguaje sartreano) la única condena admisible para el ser humano: la de su *libertad*. En este sentido, puedo ampliar el concepto de mito, como el de un engaño que sustituye el lugar vacío de otro engaño y que, al tiempo que limita la libertad, ya no es eficaz en las restricciones de la conciencia y la actuación humanas; es aquello que sucede cuando, por ejemplo, se reemplaza a Dios por la *clase* o el *partido*, o por cualquier otro mito.

Lo anterior implica que el carácter mítico, *mistificante*, de una situación corresponde bien como el de *algo que se sitúa en el lugar de otra cosa para alguien*: tal forma de pensamiento explica, con pleno sentido, la frase (a veces tergiversada) de Gaitán Durán (1975c), en la que afirma pertenecer “a una generación marcada con más hondura por Marx, Freud y Sartre que por Proust, Joyce o Faulkner” (p. 318). Posturas como estas, nos permiten decir que *Mito* fue una empresa cultural que dedicó parte importante de sus empeños a la búsqueda

y crítica de esos mitos de la conciencia moderna que reemplazaban —y que de forma *enquistada* todavía persisten en la Colombia de hoy y que explican las dificultades que tenemos como sociedad para salir del círculo dantesco de las violencias— el lugar de otras falsas creencias, otros mitos, otras formas de esclavitud, al fin y al cabo. Gaitán Durán comprendió bien que existe un número casi infinito de mitos que asedian la condición humana y cuyo proceso de desmistificación, develamiento, se hace interminable; razón por la cual hay que establecer un orden de prioridades. A ello se debe que la tarea emancipadora solo se aborde según el prisma de unas tipologías específicas que, más allá de los casos individuales, apunten hacia los mecanismos generales de la *producción y reproducción* del mito.

Con el ánimo de discutir en detalle los aspectos concretos de las grandes líneas de trabajo de *Mito* en su apuesta por los *materiales de trabajo*, he agrupado tres de sus manifestaciones concretas que coinciden con las intenciones iniciales que manifestó la revista en su número inaugural. La expresión crítica que el número inaugural de *Mito* muestra contra “todo dogmatismo, todo sectarismo, todo sistema de prejuicios” (Redacción de *Mito*, 1955b, p. 1) se convirtió en una guía para comprender las formas del mito, a través de los *materiales*, de acuerdo con sus aspectos centrales: creencia, política y sociedad. Palabras diferentes para señalar distintos enfoques de la existencia humana, pero que no deben llamarnos al engaño de no reconocer su *simultaneidad en la experiencia* dentro del ámbito de la condición humana.

**En desacuerdo con el
sectarismo: el campo
de la religión**

En los últimos diez años [...] se ha presentado un fenómeno de lucidez, en lo que respecta a las relaciones culturales con los elementos dinámicos de la sociedad. Revistas como *Tierra Firme* y *Mito* son hechos que hace diez años no podían producirse. El país está saliendo del feudalismo y el mundo tiende a convertirse en un presente debido al vertiginoso avance de la ciencia. Nosotros nos iniciamos escribiendo poesía porque era lo más fácil; los muchachos que hoy tienen la edad que yo tenía al publicar mi primer libro estudian ahora problemas como los de la novela, el teatro, el cine, la filosofía, etc. Puede decirse que ellos son los verdaderamente intelectuales, porque precisamente el intelectual es un hombre que pretende influir sobre la historia, es decir, transformar el mundo.

JORGE GAITÁN DURÁN, “El país está saliendo del feudalismo” (*El Tiempo*, 5 de abril de 1959)

¿En qué tiempo viven ellos?

[...] estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro.

JOHN LOCKE, *Carta sobre la tolerancia* (primer apartado)

El lector de *Mito* ha de esperar hasta el número diez para encontrar el primero de los *materiales de trabajo* que critica de manera explícita los estragos del sectarismo de vertiente religiosa que, para la revista, era uno de los elementos clave de comprensión (y superación) de la ya agudísima Crisis Nacional. El material al que me refiero fue escrito por Gerardo Molina (1906-1991) y se titula “El conflicto de la Universidad Libre” (1956).¹ En dicho texto, Molina asume críticamente la manera en que la jerarquía católica colombiana desea llevar su injerencia, incluso al ámbito de instituciones que,

[1] En la portada del número diez de *Mito*, el texto en cuestión se titula “el caso de la Universidad Libre”. Numerosos son los casos en que un mismo texto se llama de una forma en la portada de la revista y de otra (a veces muy parecida) en el cuerpo de *Mito*. Por estimarlo más coherente, en todos los casos similares, prefiero llamar al texto en cuestión con el título que aparece en el cuerpo de la revista y no empleo el nombre que aparece en la portada.

por su naturaleza, se encuentran fuera de la jurisdicción eclesiástica. Al respecto —y según la ponderada caracterización de Molina acerca de la Universidad Libre— el clero ya no debería tener ningún tipo de jurisdicción para vetar su nombramiento como rector, pues dicha Universidad es una institución educativa que se caracteriza por estar “poblada en su gran mayoría por gentes pobres, y que fue fundada en 1923 para oponerse precisamente al carácter confesional y estrecho de la enseñanza superior en esa época y en todas las épocas” (Molina, 1956, p. 268).

En el momento de producirse la controversia, Gerardo Molina era considerado uno de los principales ideólogos del socialismo democrático en Colombia, razón por la cual, y justamente según ese perfilamiento ideológico, fue censurado con el veto eclesiástico con el pretexto de que significaba un “peligro para las creencias católicas de los estudiantes y la amenaza de ‘una Universidad totalitaria y marxista’” (p. 269). Los recelos de la jerarquía eclesiástica en contra de Molina eran de esperarse en cuanto al eventual totalitarismo de su gestión futura, porque el espíritu de la época en Colombia sobreabundaba en cuanto a la forma equívoca en que la mayoría del clero —a excepción del padre Camilo Torres y quizá alguna que otra oveja negra de *ideas locas*, como lo estudio en el siguiente subcapítulo— confundía de manera sistemática entre sí a liberales, socialistas y comunistas.

El prejuicio imperante en la época revela que, en el clero colombiano, el hecho de declararse *comunista, ateo, masón, liberal* o *socialista* significaba lo mismo. Tal situación se acentuó luego de una larga campaña de desinformación —adelantada sobre todo en las páginas del periódico *El Siglo*—, según la cual había sido la *revolución en marcha* la causante de que el país se hubiera despeñado por el abismo del 9 de abril, porque tal *revolución* abrió las puertas al totalitarismo comunista.

Más allá de que lo cierto fue que Molina terminó posesionándose como rector, para mi interpretación de los *materiales de trabajo* de Mito conviene leer el hecho del veto eclesiástico como indicio importante del conflicto en *la real situación* de la sociedad colombiana a mediados del siglo xx. Al respecto, quizá el detalle más característico de esa sociedad se colige de la siguiente nota de Mito al texto de Molina (1956):

Consecuentes con nuestra defensa de la Libertad de Expresión, publicamos este artículo, del Dr. Gerardo Molina, sobre la Universidad Libre, institución cuyos problemas tienen relación estrecha con la situación de la cultura colombiana y caen, por lo tanto, bajo nuestra jurisdicción. (p. 268)

Más allá de que la *libertad de expresión* fue, desde la génesis de la revista, una de las convicciones irrenunciables del proyecto editorial de *Mito* —en donde tenemos que contar también con la editorial *Antares* y con la *Radio Revista Mito*, con todo lo que ello implica a nivel de medios de comunicación (Williams, 1971)—, resulta mucho más provechoso una *lectura indicial* del caso Molina, pues transparenta algunos aspectos insoslayables sobre la interpretación que se expone en este libro.

En el caso Molina —que parece la reactualización de la tristemente célebre *tempestad de la sardina* del año 1946, en contra de la libertad de cátedra— el poder de la pretensión eclesiástica apela a la posición hegemónica que (a lo largo de siglos) tuvo la Iglesia católica en la orientación educativa del país. Una lectura de *larga duración* revela las condiciones de monopolio —patrimonios inmensos, derechos e inmunidades corporativas, etc.— que el clero detentó en el terreno educativo colombiano. Esta posición dominante de la Iglesia no iba a superarse simplemente por la elección de gobiernos seculares, o incluso abiertamente anticlericales, como aquellos que fueron pábulo de las sangrientas guerras civiles entre el Partido Conservador y el Liberal (o alguna de sus múltiples disidencias) a lo largo del siglo xix, o incluso de *la(s) violencia(s)*, en tanto se la(s) interpreta (ya en el siglo xx) como una *guerra civil no declarada*.

Lo anterior explica el lugar y la pertinencia de la pregunta formulada por Molina: “¿En qué tiempo viven ellos? Podría preguntarse un europeo al saber que en este hemisferio todavía estamos en la época de las interferencias eclesiásticas en la esfera educativa” (Molina, 1956, p. 272). No escapa a la lectura histórica de Molina los retrocesos que, en especial desde el punto de vista educativo, significaron periodos históricos como *la Regeneración* o la *Hegemonía conservadora*, en los que el clero recuperó el monopolio de la educación colombiana. No obstante, este hecho tampoco le impide desconocer los duros reveses que esta hegemonía educativa sufriera en tiempo más reciente

—durante lo que se conoce como la República Liberal— y menos aún las tensiones desplegadas en el momento de esta controversia específica, como las crisis educativas de las cuales fuera testigo, tales como el retorno de la *segregación por género* en los colegios mixtos o la *supresión de la educación sexual*, entre otras cosas.

El fondo del caso Molina da cuenta de otro ángulo del problema conocido como la Crisis Nacional: la intensa (y anacrónica) intervención del clero en materias que —a esa altura de la evolución histórica y social de Colombia, y dentro de la normal secularización de la vida de las naciones modernas— no eran ya de su *jurisdicción*. Tal objeción toma en *Mito*, y en el pensamiento de Gaitán Durán, imágenes y términos tan diversos como el de los *fósiles vivientes* o la más extendida descripción de Colombia, como un país aún en la época del *feudalismo*. Conviene aclarar que no ha de entenderse aquí por feudalismo el clásico concepto de modo de producción, o de periodo histórico delimitado, sino que el término se refiere en este contexto a un conjunto de *anquilosadas estructuras mentales y sociales* (y sus correspondientes prácticas), que impedían el sano desarrollo de la economía de un país y de sus habitantes. Lo anterior explica por qué Colombia se ve como un lugar en el que aún prevalece el “concepto feudal de la vida”, como señala Pedro Gómez Valderrama (1955a, p. 39), o como lo hiciera Abel Naranjo Villegas (1910-1992) —ministro de Educación del gobierno de Alberto Lleras Camargo—, cuando señala las trabas de lo que llama “nuestro feudalismo cultural” (1959, p. 8). Más allá de la adecuación o no de la metáfora del feudalismo, lo cierto es que su contenido describe con precisión la incuestionable fuerza, en la vida de los ciudadanos de nuestro país, de sistemas de pensamiento, relaciones económicas y sociales que fueron superadas en otros países y que, de manera perjudicial, aún se encontraban vigentes en la Colombia de entonces. En síntesis, el caso Molina es el prefacio del peligro que genera la yuxtaposición del ámbito religioso en el terreno de la vida del Estado y, en especial, en el ámbito de su tarea fundamental: una *educación para el ejercicio de la ciudadanía*.

El complicado problema de las relaciones Iglesia-Estado vuelve a ser estudiado en otro material de trabajo, relacionado con el anterior, que aporta nuevos elementos de juicio: “La iglesia y el estado

en Colombia vistos por los diplomáticos norteamericanos” (Shaw, 1960). La perspectiva de este material, que aparece en *Mito* con la categoría “Documentos”, se funda en la interpretación de la sección decimonónica del archivo de los informes enviados por funcionarios norteamericanos al Departamento de Estado de los Estados Unidos de América (EUA). Este conjunto de informes revela cómo *testigos externos* analizaron el desarrollo de la relación entre religión y política en nuestro país durante las primeras décadas de nuestra vida republicana. Para cumplir su propósito, Shaw (1960) se remonta hasta “los albores del siglo XIX” (p. 67), para recuperar —a partir de uno de los informes de los representantes norteamericanos— datos que muestran que, incluso, “a pesar de haber transcurrido trescientos años, el pueblo carecía aún de libertad de conciencia” (p. 67).

Una *revisión histórica comparada de larga duración* entre las antiguas colonias españolas y británicas mide el grado de distancia que tiene un testigo que proviene de la tradición anglosajona cuando entra en relación con un caso de vertiente hispánica. El talante de los diversos informes de los diplomáticos norteamericanos, recogidos en el texto de Shaw, es una prueba más de que muy diferentes formas de relación entre metrópolis imperiales europeas y colonias americanas fueron los factores más importantes en la conformación de *tradiciones político-religiosas* diametralmente opuestas entre sí.

El aspecto más relevante del problema se desprende de la posición ciertamente hegemónica de la Iglesia católica durante el periodo colonial en el territorio de la actual Colombia. La Corona española se preocupó por consolidar el dominio de la Iglesia católica desde el siglo XVI y casi hasta el final del siglo XVIII —apoyada por el clero secular—, si hemos de exceptuar el periodo convulsionado que se derivó de las consecuencias a nivel religioso del proyecto *modernizador* de la dinastía de los Borbones, con algunas órdenes religiosas del clero regular como los jesuitas, ya en los albores del proceso de la Independencia de Colombia. Lo cierto fue que, para el poder político de la metrópoli, la religión se ofrecía como un elemento clave de *cohesión ideológica* en los súbditos del *Nuevo Mundo*, razón por la cual fue favorable que la Iglesia poseyera el monopolio indiscutido del tema religioso. Al respecto, existe un consenso general en el campo

de la historia, en cuanto a que la “relación de apoyo mutuo entre la iglesia y la corona consolidó una [ubicua] estructura de gobierno real español en América” (Elliott, 2006, p. 205).

Un caso muy diferente se presentó en el ámbito de las colonias británicas en América del Norte. En primer lugar, nunca llegó a consolidarse allí una posición dominante de alguna única creencia religiosa y la *libertad de credo* se afianzó como un constituyente cultural. Esta particularidad debe mucho al derrocamiento del monarca católico Jacobo II, acaecido por obra de la revolución de 1688, también conocida como la revolución *gloriosa* o *incruenta*. Este hecho histórico trascendental, en parte porque clausuró la aparición de una monarquía absolutista,

confirmó decisivamente la primacía del principio de representación a ambos lados del Atlántico inglés. También aseguró la aceptación definitiva, aunque a regañadientes, del *pluralismo religioso* [énfasis mío] como componente necesario del ordenamiento social y político en la comunidad atlántica británica. Para ésta, después de 1688 ya no podría haber vuelta atrás. (Elliott, 2006, p. 238)

En el campo hispánico, la posición dominante de la Iglesia católica en América la llevaría a constituirse, con el paso de los siglos, en una de las instituciones con más derechos e inmunidades corporativas. A ello se le sumaba el inmenso patrimonio del clero, por obra de las herencias que un importante número de fieles le testaban, preocupados más (quizá con muy buenas razones) por la salvación ultraterrena de sus almas. Este deseo de salvación se expresaba de manera frecuente en *últimas voluntades*, que coronaban una vida repleta de traperías terrenales para obtener unos bienes terrenales, los cuales, como señalara Miguel Samper Agudelo (1825-1899) desde el año 1867, derivaban en un “estado no muy tranquilo de las conciencias de *gentes que vivían del despojo y la opresión del indígena y el negro* [énfasis mío]” (1969, p. 21).

De acuerdo con algunos de estos presupuestos histórico-culturales de *larga y media duración*, se comprende por qué las nuevas sociedades hispánicas, aunque empezaban a recorrer la senda del mestizaje y del pluralismo étnico, se afincaban cada vez más en la *unidad religiosa y política*, mientras que las sociedades de América del Norte,

aunque preservaron su unidad racial, transitaban de forma imparable un camino que las llevaba a una “vitalidad política y una efervescencia religiosa” (Elliott, 2006, p. 429).

La comparación con las colonias británicas también nos permite medir, en primer lugar, los alcances de *larga duración* de la reforma protestante. En las nuevas sociedades en formación de la América británica, credos y confesiones, se encontraban “expuestos sistemáticamente al desafío de aquellos que encontrasen justificación para sus objeciones en su propia interpretación no mediada de las Escrituras” (Elliott, 2006, p. 313). En las colonias británicas, el acceso directo a las Escrituras, que se consideraban los textos de autoridad, vino a reforzar el desarrollo de un espíritu crítico que no necesitaba del sacerdote —fuente de autoridad en las sociedades hispánicas—, para resolver sus cuestiones de *conciencia*. Este hecho, en la larga duración, también tendría incidencia en el desarrollo del *espíritu democrático* en el marco de una sociedad menos jerarquizada que la de las colonias hispánicas. Los habitantes de las nuevas colonias británicas querían dejar atrás la amarga experiencia que vivieron como resultado de la mezcla del poder temporal con el poder espiritual, y tuvieron la determinación suficiente para “impedir que se recreara en América [del Norte] el aparato de poder eclesiástico dentro de una alianza entre iglesia y estado” (Elliott, 2006, p. 316).

En este contexto, tampoco ha de extrañarnos que ideas de corte igualitario hubieran arraigado mejor en “un suelo propicio en las colonias británicas que en las españolas, ya que el portador natural de tales nociones era el sectarismo protestante” (Elliott, 2006, p. 241). Como resultado de la confluencia de tal conjunto de factores “la diversidad religiosa reforzó la *diversidad política* [énfasis mío]” (Elliott, 2006, p. 324). Un proceso de larga duración que —a diferencia de lo que sucedió en América del Norte— en las antiguas colonias hispánicas no se llegó a realizar en casi ningún aspecto de la vida social. En nuestro caso, la unidad religiosa terminó por reforzar ciertos radicalismos políticos que terminaron expresándose por medio de las múltiples variaciones de un recio sistema político de pugna bipartidista: centralistas vs. federalistas, clericales vs. anticlericales, conservadores vs. liberales, etc.

A comienzos del siglo XIX, con el proceso independentista que llevó a una gran parte de las colonias españolas a convertirse en repúblicas soberanas, los nuevos países del sur del continente, que hasta cierto punto tuvieron una relativa homogeneidad por obra de la acción de instituciones comunes —como Iglesia, Estado o lengua— debieron encontrar soluciones independientes. Cada una de estas nuevas repúblicas soberanas tuvo que resolver a su modo las relaciones con una Iglesia católica que mantuvo un grado importante de coherencia interna, gracias a una recia *estructura jerarquizada* desde Roma. El caso colombiano ofrece una muestra muy interesante de este fenómeno, si se recuerda que, por ejemplo, muchas de las reformas de corte laico, que ya se habían llevado a cabo en otros países latinoamericanos durante el siglo XIX, fueron realmente para los dirigentes del Partido Liberal colombiano una “reserva táctica [...] que les presentó como revolucionarios” (Tirado Mejía, 1981, p. 107). Un repaso del caso colombiano, en cuanto a la relación Iglesia-Estado, muestra que esta fluctuó en relación con el partido de turno en el poder, en el marco de un sistema político que (casi desde el inicio de nuestra vida republicana) se estructuró de una forma bipartidista liberal-conservadora, a pesar de las divisiones internas de cada partido, que llegaron a ser determinantes en los cambios de la orientación política del poder en Colombia, como en tiempos de La Regeneración, por ejemplo. Como cabría esperar, durante gran parte del siglo XIX, la cuestión religiosa fue el *real punto de separación* entre liberales y conservadores, pero no por cuestiones de orden metafísico sino de “propiedad y poder” (Tirado Mejía, 1981, p. 120).

A pesar de lo anterior —y quizá más por la extrema beligerancia anticlerical del ala *radical* del Partido Liberal— la Iglesia católica terminaría encontrando en el Partido Conservador un aliado *natural*, al tiempo que leía con beligerancia política a los gobiernos del Partido Liberal. Tal enemistad alcanzaría sus puntos más críticos en casos como el de los célebres procesos de abolición del patronato eclesiástico en 1853 o, en el caso aún más crítico del proceso de *desamortización* de 1861, que puso en evidencia que la Iglesia era la mayor propietaria de bienes en todo el país. La desamortización —aunque afectó a la Iglesia católica como institución central de real ejercicio del poder—

poco transformó otros aspectos generadores de la conflictividad en el país —como la posibilidad de una distribución más equitativa de la tierra, por ejemplo—, pues lo que sucedió fue el cambio de un “latifundio clerical por uno laico” (Tirado Mejía, 1981, p. 123), tanto en manos de liberales como de conservadores.

En el fondo de la cuestión, este hecho parece confirmar la interpretación que entiende el Estado-Nación colombiano como la expresión del desarrollo de un proyecto aún de cuño colonialista, *feudal*, si se entiende a aquel Estado-Nación como un “conjunto de dispositivos sociales y culturales que legitima, da sentido y hace posible la subordinación y la explotación” (Serje, 2005, p. 26). Un proceso que se llevaría a cabo, y en parte de modo soterrado, por medio de la expansión y el desarrollo de un modelo hegemónico, en el sentido de Antonio Gramsci (1891-1937), en relación con “lo natural y el sentido común” (citado en Serje, 2005, p. 27).

Posterior a ello, el periodo histórico que afloró en las décadas finales del siglo xix, conocido en la historia de Colombia como La Regeneración —y que llegaría a extender su influencia a lo largo del siglo xx—, dio lugar a que la Iglesia católica consolidara de nuevo su posición de poder. Dicha posición dominante se materializó, a nivel de relación Iglesia-Estado, en la celebración del Concordato en 1887 (adicionado en 1891), y se tradujo en la vida social, entre otras cosas, en la eliminación del divorcio o en la recuperación del manejo de los cementerios, pero especialmente en la recuperación del monopolio de la educación. Con la “hegemonía doctrinaria” (Tirado Mejía, 1981, p. 130), que se impuso en el país —y que se prolongó a nivel oficial durante el periodo conocido como *Hegemonía conservadora* (1886-1930)— el tema religioso como elemento de disputa legal o bélica pareció eclipsarse hasta el retorno de los gobiernos liberales a comienzos de la década de 1930.

Durante la República Liberal, que comprende los gobiernos de ese partido entre 1930 y 1946, los diferentes gobernantes no tuvieron una posición homogénea con relación a la Iglesia católica, en cuanto a aspectos como la preservación del orden social o la revisión del Concordato. A pesar de ello, es cierto que se notan ciertos elementos

dominantes, como en el periodo colonial o el siglo xix, y que provienen de la ideología del Partido Liberal, como lo fue la apuesta por una sociedad secularizada por obra de reformas legales concretas, como la separación entre la Iglesia y el Estado, el divorcio vincular, el matrimonio civil, la libertad de cultos o la enseñanza laica. No desconocían los gobiernos liberales del siglo xx el importante rol social de la Iglesia católica en las dinámicas sociales de Colombia, incluso desde el momento que se erigiera en una república independiente. Menos aún esos gobiernos desconocían el papel beligerante que llegó a desempeñar la institución religiosa en las luchas civiles del siglo xix, cuando se batallaba por la imposición de leyes que afectaran su posición dominante en terrenos clave de cualquier sociedad, como el educativo.

En el caso del siglo xx, el estatus beligerante de ciertos sectores de la Iglesia católica se expresó a través de actuaciones de rotundo *fanatismo* —algunas de las cuales se vieron en ciertos momentos del siglo xix—, como intervenir abiertamente en la política, incluso desde el púlpito, por medio de arengas que incitaban a la violencia —en lugar del mensaje de paz y concordia que parecería corresponder más con *El genio del cristianismo* (1990)— y que terminaron por radicalizar más a una polarizada sociedad bipartidista colombiana. Desde este punto de vista, parece innegable que hay una alta cuota de responsabilidad de la institución eclesiástica respecto al fenómeno conocido como la *Violencia*, no solo en cuanto a la acaecida a mediados del siglo xx, sino incluso con la de los comienzos de los años treinta, en ciertas zonas de los departamentos de Boyacá y Santander (Guerrero, 1991).

Uno de los puntos altos del conflicto Iglesia-Estado se dio con la reforma de 1936 que, entre otras cosas, planteaba la supresión del nombre de Dios del encabezamiento de la Constitución nacional, así como la ruptura del monopolio católico frente a otros credos. Dicha reforma también eliminaba algunas exenciones de impuestos a la Iglesia católica y suprimía su monopolio en la dirección de la educación. La reacción casi unánime del obispado fue sostener que se trataba de implantar una constitución *atea*, cuando en realidad: “lo único que la reforma pretendía era una normal secularización de

la vida política y de la legislación de Colombia, pero que chocaba normalmente con la mentalidad sacralizada y constantiniana de la jerarquía y del clero del país” (González, 1989, p. 374).

De ese mismo carácter fanático provino la falsa identificación, realizada por el clero, entre *liberal* y *comunista*. Lo cierto es que, a pesar de que existieron nexos importantes entre estas dos tendencias políticas, pretender la plena identidad de una y otra es, sin lugar a duda, una simplificación exagerada. Lecturas como estas llevaron a una apresurada identificación entre el desarrollo del sindicalismo colombiano y la propagación de la ideología comunista, desde la perspectiva de la Iglesia católica. Este proceso terminaría, a fin de cuentas, por reforzar la *natural* alianza entre el Partido Conservador y la Iglesia; hecho que permite comprender históricamente (aunque no justificar) las razones de muchos de los actos de barbarie contra la Iglesia el 9 de abril de 1948, como los asesinatos de sacerdotes o las quemas de colegios y templos. De esta forma, los esfuerzos dedicados por la República Liberal por desarrollar políticas sociales —en particular los del primer gobierno del presidente Alfonso López Pumarejo (1886-1959)—, aun a pesar de que chocaron con la intransigencia de los sectores más recalcitrantes de la Iglesia, no pueden considerarse infructuosos. Desde una perspectiva de *duración media*, algunas de las políticas de la *revolución en marcha* dieron lugar a que cierto sector de la intelectualidad nacional se hiciera más sensible sobre los problemas sociales de Colombia. Esta *nueva perspectiva* no es un dato menor, pues, si no se tiene en cuenta ese despertar, los *materiales de trabajo* de Mito, más que textos inusitados en una revista de intelectuales, se vuelven prácticamente ininteligibles. El ejemplo más claro de las profundas relaciones entre religión y política en la Colombia de entonces, y que nos permite medir el nivel de sectarismo alcanzado, se evidencia por medio de la actitud de los obispos Builes y González, quienes, entre otras cosas, llegaron a prohibir en 1942 la lectura del diario *El Tiempo*, de tendencia liberal. Ahora bien, el problema político-religioso tomaría con el paso del tiempo tintes más oscuros que los de una prohibición de lectura, sobre todo en algunas regiones en donde la rivalidad bipartidista alcanzó extremos por el relativo equilibrio político de los partidos

en pugna, porque fueron lugares en donde “muchos curas rasos eran sectariamente antiliberales” (González, 1989, p. 377). Este nivel raso del clero, aunque no tenía en sus actuaciones un alcance mediático como el de los obispos, desempeñó en muchas ocasiones papeles muy activos en la Violencia, un término eufemístico que, en estas circunstancias, difícilmente encubría el desarrollo de *una verdadera guerra civil* en Colombia.

Otro hito del análisis de la complejidad de las relaciones Iglesia-Estado se dio en el año 1942, con el retorno de la discusión en torno al Concordato. Las posiciones se tiñeron de *sectarismo*; por ejemplo, para el conservador Laureano Gómez, la nueva propuesta de Concordato era “obra de un complot masónico” (González, 1989, p. 378). Ahora bien, y a pesar de que el nuevo tratado nunca entró en vigor —por obra de un tecnicismo presidencial, el *canje de ratificaciones*— nadie duda de que el nivel de rivalidad y enemistad política desplegado a propósito de esta nueva diferencia había escalado ya a niveles críticos.

En el ámbito de la cultura, el poder de la Iglesia católica parecía tener un amplio alcance —aun en tiempos de gobiernos liberales—, que se intensificaba en época de elecciones. El tan sonado caso de *la tempestad de la sardina* del año 1946 (Restrepo, 1989a, 1989b) es un buen ejemplo de ello. La polémica se desató a partir de un ciclo de conferencias que se ofrecieron con motivo de la apertura de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y de la reacción del arzobispo de Bogotá, Pedro Ismael Perdomo Borrero (1872-1950). En una de tales conferencias, Luis López de Mesa (1884-1967) explicó cómo el crossopterigio (cierto tipo de pez hallado como fósil) pudo ser la especie de transición entre los vertebrados marinos y terrestres. La reacción de Perdomo fue la de dirigir una carta al ministro de Educación, Germán Arciniegas (1900-1999), en la cual se quejaba de que López de Mesa sostuviera “el origen del hombre mediante un falso evolucionismo, en abierta oposición con las enseñanzas católicas sobre la materia” (en Restrepo, 1989a, p. 65). El resultado de la gestión epistolar demuestra bien “¡qué poder el que tiene la sotana en Colombia!” (Torres Restrepo, en Maldonado, 1957, p. 385), como años más tarde dice Camilo Torres Restrepo (1929-1966), en uno de los materiales de trabajo de *Mito*. Un poder

al que se le temía aún más en tiempos de elecciones, que no pintaban bien para el Partido Liberal, aunque detentaba la presidencia, como lo demostró el triunfo (Reyes, 1989) del conservador Mariano Ospina Pérez (1871-1976). La presión religiosa fue tal que terminó por presionar la decisión *políticamente correcta* del Luis López de Mesa —*contra la libertad de cátedra*— de cancelar sus intervenciones sobre la evolución de las especies. De forma general, pues no se refiere a esta polémica en concreto, aunque se podría extender al mismo asunto sin problema, la posición del periódico *El Siglo* (1948a) expresa con claridad la ideología de uno de los bandos en pugna: “El fin principal de la educación [...] tiene que ser el inculcar en la juventud la noción y la práctica de los principios morales [...] —aprendemos a decirlo sin miedo—, la educación debe ser confesional”.

Luego acaeció en Colombia el retorno del Partido Conservador al poder —con Ospina en 1946 y luego con el triunfo antidemocrático de Laureano Gómez (1889-1965), por obra de la abstención electoral decretada por el Partido Liberal (Tirado Mejía, 1989a)—, en contravía de las reales tendencias sociales e históricas del país y con el ánimo de revertir los cambios adelantados por la República Liberal. Respecto al tema educativo, conviene subrayar que la Iglesia católica retoma el monopolio de la educación, con lo cual, entre otras cosas, se segregaron de nuevo los colegios mixtos y se abandonó la *educación sexual*. El ascenso político de Laureano Gómez (que no escondía el sentido de sus proyectos *corporativistas* en detrimento de la democracia, incluso en el interior del Partido Conservador, y que sería a la postre una de las causas de la división de su propio partido) anunciaba, con años de antelación, el surgimiento de *estructuras de oportunidad* que, bien aprovechadas como lo hará Rojas Pinilla, se convirtieron en accesos expeditos hacia el poder.

El fatídico 9 de abril de 1948 impactó hondamente el debate en torno a la cultura colombiana. La Iglesia y el Partido Conservador culparon a las reformas en la educación realizadas por la *revolución en marcha* de la anarquía social que se desató con ocasión de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán (1903-1948). Desde la beligerante y conocida posición política del periódico *El Siglo* (1948b), el Partido Liberal fue el causante de la desgracia:

[...] el señor ministro dirá [...] que no fueron los liberales, sino los comunistas, los autores del 9 de abril. [Sin embargo,] ¿qué partido hizo posible la implantación del comunismo entre nosotros? [...] ¿Cuál de los dos partidos abrió las puertas de la nación a la emigración roja española?

Como se aprecia, en el campo ideológico, el magnicidio de Jorge Eliécer Gaitán dio nuevos argumentos a los sectores más fanáticos del clero y de los partidos, para ratificar sus posiciones. Como si fueran parte de la Redacción del periódico mencionado, los jerarcas católicos más recalcitrantes no dudaron en reconocer en los hechos de violencia una alianza entre el Partido Liberal y el comunismo internacional. Ello hizo que los posteriores llamados a la paz —como el de la pastoral colectiva de los obispos del año 1949— fueran, aparte de tardíos, un grito inútil en el desierto de la Violencia que ya se había desencadenado a lo largo y ancho del país. En ese sentido, los hechos relativos al 9 de abril hicieron incomprensible la posición humanista de Gaitán Durán y de *Mito*. La Violencia arrasó con cualquier espacio que se pudiera dejar a los matices: o se estaba con la estabilidad social y contra los comunistas y bandoleros o se estaba con aquellos y a favor de la imposición de una revolución por la fuerza.

Al modo del más terrible de los leviatanes, la Violencia, que en principio parecía tener su origen en motivos políticos, se desenvolvió en múltiples espirales de *violencias* desencadenadas al amparo de los más variados móviles (económicos, religiosos, patológicos, familiares, pasionales, etc.), que día tras día aumentaban el baño de sangre en el país. La Iglesia (quizá ya un poco temerosa del nivel de crueldad y anarquía al que había llegado el conflicto) no dudó en sumarse al apoyo mayoritario que recibió Rojas Pinilla en el camino de su acceso al poder, con excepción evidentemente del depuesto Laureano Gómez y su ya exigua fuerza política. Tal parece que la Iglesia católica no dudó en considerar al general Rojas como la única alternativa posible ante la Crisis Nacional que desató la primera violencia, una forma eufemística de hablar de una cruenta guerra civil en Colombia. Lo anterior explica no solo el apoyo inicial del clero al general-dictador, sino también su *traición* al gobierno de Laureano Gómez, quien había sido considerado hasta ese momento su más visible aliado.

Aunado a que la tormenta de la Violencia se apaciguó —por obra de los copiosos bombardeos aéreos o las generosas amnistías, según el caso, y de forma temporal como cabría esperar— y en parte por los crasos errores de la dictadura —como la matanza de la plaza de toros del año 1956, que Gaitán Durán (1975b) llamó *circo de toros*— se sumaron las antipatías despertadas en el clero por el carácter populista que quería imprimir el dictador a la Confederación Nacional de Trabajadores, en especial, por su proyecto de la creación de la Tercera Fuerza. Ello ocasionó que la Iglesia católica fuera retirando paulatinamente su apoyo al dictador y justifica su actuación en el posterior derrocamiento.

El proceso político que se concretó en el plebiscito de 1957, que dio concreción legal al *pacto de los partidos* conocido luego como Frente Nacional —que se discutía por líderes del bipartidismo durante meses fuera del territorio colombiano— fue apoyado por la Iglesia católica de forma amplia. En el carácter legal de esta figura jurídica, que tenía cualidades de reforma constitucional, el nombre de Dios volvió a ser considerado como la fuente de toda autoridad y la religión católica se proclamó como *religión nacional*. Esta alianza táctica entre Iglesia y Frente Nacional imposibilitó, casi de raíz, el desarrollo pleno de un nuevo carácter crítico de tono social que, de manera incipiente y en ciertos sectores aislados de la jerarquía eclesiástica, había empezado a florecer. Dicha alianza condujo a que algunos de los miembros de la Iglesia católica, los más inconformes con el Frente Nacional, tuvieran que distanciarse de la jerarquía eclesiástica, como lo pone en evidencia el caso más significativo de aquellos tiempos, el del *cura guerrillero* Camilo Torres, que murió abatido en combate contra el ejército colombiano en 1966 (Broderick, 2007). A pesar del desenlace fatal del caso de Camilo Torres, antes de tratarse de un caso atípico, esta muerte dejó en claro, por medio de su legado vital y espiritual, que no se trataba solo de un “cura con ideas locas” (Maldonado, 1957, p. 384) —como se dijo para criticarlo en su momento—, sino que en realidad se expresaba la *urgencia de un cambio* de las principales estructuras políticas, sociales y económicas del país. El caso de Camilo Torres vendría a ser entonces el punto más prominente de una tradición que sería recogida tiempo después

por otros sacerdotes, como se evidencia en los casos del grupo Golconda o Sacerdotes para la América Latina (SAL), los cuales, pasados los años, se sintieron identificados con el mensaje social con carácter de urgencia del *Concilio Vaticano II* (1962-1965).

De acuerdo con las perspectivas de *media y larga duración* reseñadas antes, se comprende mejor el sentido del *Material Shaw*, en tanto revisión y síntesis crítica de documentos oficiales enviados al Departamento de Estado de EUA. Tal perspectiva nos permite comprender por qué los informes —en este caso el del representante McAfee, uno de aquellos que fue mucho más que un simple corresponsal pues, según lo refiere Shaw, vio fallido su “anhelo [de] instaurar en Colombia la libertad de religión” (Shaw, 1960, p. 69)— dan cuenta de la dificultad que constituyó, a lo largo de una parte significativa del siglo XIX, que un tercio de los puestos del Senado y una cuarta parte de la Cámara de Representantes colombianas estuvieran ocupados por miembros del clero:

Es posible que este gobierno pueda escapar a la tormenta, pero esta estallará con toda seguridad en el próximo [énfasis mío], antes de que el pueblo haya podido sacudirse un incubo que mina todas sus energías, como lo ha siempre hecho el clero católico, y que constantemente (con raras y valiosas excepciones) habrá de objetar todas las medidas liberales, así como el comercio recíproco con otras naciones. Sus doctrinas son la prohibición y el no-intercambio, y es su influencia la que cohibe al gobierno. (Shaw, 1960, p. 68)

Aun cuando reconozcamos que el juicio proviene de un individuo perteneciente a la tradición protestante anglosajona, no deja de ser interesante la imagen que emplea el diplomático norteamericano cuando señala al clero católico como el *incubo* del país en materias de política económica. Otra vez aquí se aprecia que, a diferencia de la tradición hispánica, la manera como en la cultura anglosajona norteamericana la libertad de credos y el pluralismo religioso llegó a ser un *constituyente cultural* —cuyo prolegómeno fuera el derrocamiento del monarca católico Jacobo II— fue lo que generó *condiciones propicias en el desarrollo económico*. Para Shaw, que nos muestra una Colombia vista desde *afuera* —esto es desde un observador anglosajón— es claro que existe una correlación nociva entre la unidad religiosa de la joven república (rayana en

el sectarismo) y el continuo estado de postración económica y de guerras civiles del siglo xix. Uno de los informes más interesantes que recupera Shaw (1960) de los archivos es el del representante Hart (del año 1903), cuando señala:

El propósito evidente y reconocido del Ministro de Instrucción Pública es el de acabar con la existencia de todos y cada uno de los planteles que en Colombia son dirigidos por personas que no profesen la religión Católica Romana; y es esta la causa de que en una conversación sostenida por mí con el Ministro de Relaciones Exteriores, éste se hubiera referido a aquél como a un extremado fanático religioso. (pp. 88-89)

Como acontece en el caso Molina, *Mito* presenta el problema de la interferencia del ámbito religioso dentro del ámbito educativo, ya que impedir la existencia de colegios llevados por prosélitos de la religión protestante y misionera americana (los únicos que en los albores del siglo xx mostraron algún interés en la fundación de planteles educativos en Colombia), en la práctica, equivale a ratificar el monopolio católico de la educación y de su ideología, a la sazón no tan pacífica como debió haber sido, sobre todo a la luz del mensaje evangélico original de tono pacifista del cristianismo. Así pues, los profundos matices religiosos de las guerras civiles de nuestra historia no escapan a la mirada del otro, encarnada en este caso en un diplomático americano, Allan A. Burton, quien señala, sin ambages, a su Departamento de Estado:

La guerra se ha convertido virtualmente en una guerra religiosa; los liberales en contra de la Iglesia, y el más intenso fanatismo hacia todo lo propuesto por aquellos. [...] Las masas, cuya mayoría es devota al clero y a la Iglesia, son *lastimosamente ignorantes y supersticiosas* [énfasis mío]. Resulta completamente imposible, y aún absurdo, el intento de reformarlas por medio de la espada. (en Shaw, 1960, pp. 73-74)

Resulta reveladora la caracterización de las masas —el *hombre colombiano* en términos de Gaitán Durán— como “lastimosamente ignorantes y supersticiosas”, pues es el mismo panorama que *Mito* (décadas después) señala como uno de los factores clave que explican la Crisis Nacional: la única diferencia notoria es que, en el lenguaje del siglo xx, ya la palabra *superstición* fue reemplazada por *fanatismo*. Un fanatismo rayano en todo tipo de excesos, como se apreciaba en otro de los informes —en este caso el del representante King—, en el que

Shaw (1960) mide la gravedad de la crisis inminente, por medio del informe textual del diplomático norteamericano:

De fuentes que merecen mi confianza, he sabido que Su Santidad, en el caso de que tales leyes [que restringen los privilegios eclesiásticos] no sean modificadas o abolidas, ha amenazado con cerrar las catedrales, las iglesias y los conventos en toda la República. Las consecuencias de semejante hecho, *conducirían inevitablemente a una sangrienta guerra civil* [énfasis mío]. (p. 70)

Por medio del *material Shaw*, Mito pone en evidencia que la mezcla de fanatismo y religión, en la Colombia del siglo XIX, fue la chispa que encendió las contiendas civiles que asolaron a una sociedad (de por sí fanática), en que la cuestión religiosa fue un factor de división real y beligerante. De acuerdo con esta perspectiva, luego de la extensa y detallada reconstrucción histórica de los informes de los representantes norteamericanos, era de esperarse que Shaw (1960) concluyera lo siguiente:

En su afán de dirigir los asuntos civiles de la nación, las autoridades laicas se encontraron en constante fricción con la Iglesia, que sostenía que *la unión de los poderes espirituales y temporales constituía el estado natural* [énfasis mío]. Tal como lo hemos demostrado, las principales *víctimas de tal situación fueron las masas, los ciudadanos corrientes de Colombia, quienes en toda época se hallaron a merced de caudillos religiosos o políticos* [énfasis mío]. (p. 91)

Mito comparte la convicción de que la mezcla de lo espiritual y lo temporal no constituye ningún tipo de *estado natural*: la vieja coartada de hacer pasar la cultura por naturaleza como base de la mistificación, de la *mitología* (Barthes, 1980). En su estudio de síntesis histórica, la mirada de Shaw (1960) corresponde bien con la idea que Mito tenía sobre la historia de nuestro país —“La Iglesia manifestaba frecuentemente su fe en la espada, tal como si la violencia fuera compatible con las enseñanzas de Cristo” (p. 79)— y como se colige de las descripciones extraídas de los archivos norteamericanos: “Muchas de las tropas insurgentes eran comandadas por clérigos” (p. 80).

Para Mito, las ideas igualitaristas que echaron hondas raíces en las colonias británicas (en donde la diversidad política tuvo como sustrato la fuerza de la diversidad religiosa del sectarismo protestante), que nunca pudieron florecer en el siglo XIX, se encontraban aún en vilo en la Colombia del siglo XX. Ello explica que las conclusiones

del *material Shaw* sean poco alentadoras, porque nuestra unidad religiosa está relacionada con nuestros funestos radicalismos políticos: “No puede negarse el que la Iglesia ejercía entonces [a mediados del siglo XIX] enormes influencias sobre el Estado, y *no siendo aquella una institución democrática* [énfasis mío], mal podría ser el Estado dominado” (Shaw, 1960, p. 70).

Mito había hecho innegociable la convicción de que el fanatismo que, a la larga, interfiere en la normal secularización de las modernas sociedades democráticas —es decir, en su *desfeudalización*— era un factor clave en la comprensión de la Crisis Nacional. Tal convicción vuelve a ser criticada a través del material (de un colaborador confidencial, más que anónimo), titulado “Radiografía del *Opus Dei*” (NN, 1957). Uno de sus detalles más significativos es el problema del autor. Se trata de un NN, que esconde su identidad (para el público lector, mas no para Gaitán Durán, quien prefirió proteger su fuente), para precaverse de eventuales retaliaciones de miembros influyentes de la poderosa institución que pone en tela de juicio. Con esta *protección de testigos* que *Mito* ofrece a sus colaboradores, NN logra situarse más allá de la autocensura y despliega en su texto toda la libertad de crítica que desea. Este refugio posibilita la siguiente descripción de Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás (1902-1975), el fundador de la *Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei* (en adelante *Opus*):

Escrivá [*sic*] debió decidir la creación de un germen de ‘Institución’ que copiando burdamente lo que las derechas atribuían a métodos masónicos y a propagandas mutuas en los triunfos universitarios de los pensionados de la Junta, pudiera llegar a *realizar en sentido contrario lo que la pedagogía gine-riana, según ellos, había logrado* [énfasis mío]. (NN, 1957, p. 292)

Otro indicio es la clasificación que hace *Mito* en su índice del material en mención, dentro de la categoría *problemas*, porque sitúa el tema en pie de igualdad junto a otras lacras nacionales, caso que también acontece con el material de Lucila Rubio de Laverde (1908-1970) titulado “La prostitución en Colombia” (1956-1957). Si hemos de ponderar la categorización del tema *Opus* como un *problema*, cual la prostitución, cabe preguntarse cuál puede ser la pertinencia de una crítica sobre una institución, de carácter incipiente, a mediados del siglo XX en nuestro país.

En un primer momento, para el lector colombiano de *Mito*, puede que haya sido difícil apreciar la pertinencia colombiana de las críticas de NN, que toma como base el caso de España. Al respecto, conviene aclarar, en primer lugar —tal y como lo he configurado a lo largo del presente libro—, que la publicación de dicho material corresponde no solo con aquella idea rectora de la *solidaridad humana universal* (al menos en los términos en los que la defendiera Gaitán Durán), sino con la necesidad de *cotejar lo local con lo foráneo*. Sin embargo, quizá la mejor forma de comprender la aparición de este material en *Mito* se debe a que la colaboración de NN tiene sentido porque, de fondo, se critica el nocivo sectarismo de la institución, punto clave de la Crisis Nacional, que *Mito* situó en el centro de su interés. Una crítica que se basa en que uno de los objetivos del *Opus*, como organización, es el retorno a una espiritualidad ortodoxa que lleva en su seno el peligro sectario, sobre todo, en momentos históricos en los cuales los procesos de *secularización democrática* (incluso a pesar de las objeciones de los dictadores civiles o militares de turno en Colombia o en España) parecían alcanzar un consenso universal. A ello se debe que NN sea muy enfático en señalar el año 1948 como el momento cuando el *Opus* comienza su expansión por América para (según su interpretación) compartir su ideología a todo aquel que “necesita defender intereses conservadores” (NN, 1957, p. 295).

Sobre la descripción de sus miembros, NN destaca las diferencias radicales que hay con el clero diocesano, por cuanto no tienen “Nada de aire de seminario rural. [Son, por el contrario] Clérigos de salón, con más conocimientos de finanzas que de teología” (NN, 1957, p. 295). Su crítica descripción no parece estar lejos de la realidad, pues, incluso a mediados del siglo xx, se hace innegable el talante financiero del *Opus* en España, sobre todo en el gabinete ministerial franquista de los tecnócratas, como se les conoció a aquellos miembros de la prelatura que desempeñaron funciones de gobierno y que —aunque guías de la modernización económica de España, como nadie duda hoy en reconocer—, en el terreno social y educativo, defendieron los más estrictos intereses conservadores. Según NN (1957), a través del Ministerio de Información español, el *Opus*

controla toda la vida intelectual no estatal del país [...] y sobre todo ejerce una censura superinquisitorial. Por principio está prohibida en España la edición de todo libro que haya figurado en el índice de libros prohibidos de la iglesia romana. Kant o Descartes no se pueden imprimir en España, y desde luego, tampoco Copérnico ni Galileo. (p. 295)

En síntesis, y leída como conjunto, *Mito* se muestra afín a este tipo de denuncias contra el sectarismo ideológico de base religiosa, en especial, cuando mencionan sus implicaciones políticas, debido a que “el opus [*sic*] no se conformará y, en sus grupos más ambiciosos, aspira a configurar el estado como una monarquía católica e inquisitorial, como las de antes de la Revolución” (NN, 1957, p. 297). *Mito* no podría haber pasado por alto esos niveles de sectarismo de corte monárquico —que parecen un calco de las intransigentes prácticas de obispos como Builes y González, quienes, de forma explícita, prohibían la lectura de periódicos como *El Tiempo*—, con lo cual parece justificada la necesidad del anonimato del autor de una tan cruda y certera *radiografía*, así como su urgente publicación y divulgación.

Quizá uno de los materiales que pudo tocar más de cerca a Gaitán Durán, por el carácter *amatorio* de los implicados, es “Historia de un matrimonio italiano” (Redacción de *Mito*, 1959). Como en el caso del *Opus*, de nuevo se trata un material que, aunque su temática no se encuentre de manera explícita dentro del ámbito colombiano, revela vínculos profundos con nuestra situación colombiana. Esta es una publicación *en bruto* —sin la edición del expediente—, que referencia un caso presentado en el tribunal de justicia de Florencia. Desde un punto de vista *taxonómico*, el material se clasificaría dentro del grupo de aquellos “documentos en bruto [...] que muestren con claridad la implicación de lo colectivo y de la persona” (Sartre, 1950, p. 23). Este criterio es clave porque ordena y da sentido a toda una suerte de textos de este tipo publicados por *Mito*. No obstante los rasgos que comparte con otros materiales del mismo talante,² he

[2] - “Historia de un matrimonio colombiano” (Gómez de H., 1955).
- “Historia de un matrimonio campesino I y II” (Salamanca Alba, 1957; 1957-1958).
- “Historia clínica de un homosexual” (Hitzig Bergrunn, 1958-1959).

decidido comentar ese material en este lugar, porque resulta más fructífero hacerlo respecto al problema del sectarismo de vertiente religiosa. Tal resolución no implica desconocer los rasgos en común que permiten leer dicha historia en relación con otro de los objetivos críticos principales de *Mito*: el cruce paradójico entre lo personal del erotismo y la colectividad en la que se sitúa. El número de materiales dedicados a todo tipo de historias *matrimoniales* son una obsesión editorial para *Mito*, porque constituyen una forma privilegiada de criticar la forma en que acontece el *cruce entre lo individual y lo colectivo*.

Ahora bien, la cuestión que aborda “Historia de un matrimonio italiano” es sencilla: Loriani Nunziati y Mauro Bellandi deciden casarse únicamente según la figura del matrimonio civil, razón por la cual el obispo Fiordelli ordena al sacerdote Danilo Aiazzi que los declare

‘concubinos públicos’ y, según los cánones 885 y 2357 del Código de Derecho Canónico, considerará para todos los efectos al señor Mauro Bellandi como pecador público y a la señorita Loriani Nunziati como pecadora pública. Les serán negados los Santos Sacramentos, no será bendecida su casa, no podrán ser aceptados como padrinos para bautismos y confirmaciones y les será negado el funeral religioso. Solo se rogará por ellos para que reparen el gravísimo escándalo. (Redacción de *Mito*, 1959, p. 71)

El sacerdote Aiazzi no encontró medio mejor de cumplir la orden del obispo que la lectura pública de la misiva completa (de la cual forman parte las observaciones previas), en cuyo fondo reposa una idea clave: el matrimonio civil para dos bautizados “no es matrimonio sino comienzo de un escandaloso concubinato” (Redacción de *Mito*, 1959, p. 71). Al sentirse agraviados por estas acciones, Nunziati y Bellandi interpusieron una querrela en contra de Fiordelli y de Aiazzi “por el delito de difamación” (p. 72), al creer que

el contenido de la carta pastoral leída y publicada en las circunstancias y bajo las formas ya referidas, era gravemente lesivo de su reputación por haber sido considerados como ‘concubinos públicos’ y su unión, protegida y regulada por las leyes del Estado, definida como el comienzo de un ‘escandaloso concubinato’. [En el proceso relativo a su defensa, Fiordelli argumentó] “a la luz de las disposiciones del Código de Derecho Canónico y de otras fuentes

-
- “Historia de una muchacha colombiana” (Atormentada, 1960).
 - “Historia de otra muchacha colombiana” (Preocupada, 1961).

del mismo derecho, la plena legitimidad de su intervención, tanto por las penas impuestas como por los términos usados, los cuales, en su concepto, tenían un significado estrictamente religioso. (pp. 72-73)

A partir de lo que se lee en *Mito*, el hecho se desarrolló de forma epistolar, puesto que Fiordelli nunca se presentó al Tribunal, sino que, en lugar de ello, envió otra carta:

Usted, señor Presidente, conoce los hechos. Informado de que dos personas, bautizadas en la Iglesia Católica, pertenecientes a mi diócesis y de cuyas almas debo responder ante Dios, deseaban unirse por el solo vínculo civil, me era obligatorio, como Obispo, llamar una de ellas hasta ahora practicante, y hacerle presente, con la aflicción de un padre cuan grave pecado sería, para un católico, repudiar el matrimonio religioso, tanto más inexcusable cuanto que en Italia con el matrimonio religioso se obtienen también los efectos civiles. (p. 74)

El expediente publicado en *Mito* señala que el agente del ministerio público estableció un veredicto confuso que no parece fallar a favor o en contra de ninguna de las partes —aun a pesar del daño moral en contra de la pareja de esposos—, como si el caso en cuestión estuviera más allá de cualquier consideración penal, en especial, por el *fuero eclesiástico* de los implicados. El veredicto fue:

Absolución del sindicado Fiordelli por el delito de la letra a) del pliego de cargos en cuanto se refiere a la expresión: ‘pecadores públicos’, por tratarse de una persona no punible por haber obrado en el cumplimiento de un deber; en cuanto a los otros puntos del llamamiento a juicio, tratándose una persona no punible, porque el hecho no constituye delito, y esto por exceso culposo según los arts. 51 y 55 del C[ódigo]. P[enal]. Absolución del sindicado Danilo Aiazzi por los dos cargos, por tratarse de persona no punible porque el hecho no era delictuoso y esto, por haber obrado en el concepto erróneo, pero excusable, de deber cumplir una obligación (eximente putativa) según los arts. 51 y 59, inciso tercero, del C[ódigo]. P[enal]. (Redacción de *Mito*, 1959, p. 75)

Más allá de los detalles farragosos del proceso y de la sentencia, interesa subrayar el problema de la “determinación de los límites entre la órbita del Estado y la de la Iglesia” (p. 77). A ese respecto, y de manera muy escueta, la sentencia se contenta con señalar que

[...] los sistemas jurídicos del Estado y de la Iglesia, persiguiendo cada uno sus propias finalidades y obedeciendo a exigencias propias, pueden interferir simultáneamente los campos comunes, determinando inevitables conflictos,

cuya solución no podrá llevarse a cabo sino determinando caso por caso, cómo y en qué medida, cada sistema considera válido el otro dentro de la esfera de su soberanía. (p. 78)

Por último, y más como una indecisa defensa de quienes interpusieron la querella, se le informa al lector de *Mito*:

[...] aun si el instituto del matrimonio civil, regulado por el sistema jurídico-estatal, es elegido por bautizados y como tales considerados todavía como pertenecientes a la comunidad de la Iglesia Católica, esa elección no podía justificar las críticas que, por la manera como Monseñor Fiordelli las dio a conocer, concretaban una violación a los derechos de la personalidad moral del ciudadano. (p. 82)

Aunque al final se produjo un perjuicio moral en contra de los contrayentes y se vulneró la autoridad de la institución civil del matrimonio, obispo y sacerdote salieron impunes. Corresponde preguntarse qué le dice *Mito* a un lector colombiano por medio de lo que podríamos llamar el *caso Fiordelli*. Si extrapolamos estos hechos a nuestra experiencia como nación, se vuelve significativa la *forma indirecta* por medio de la cual *Mito* defiende algunos derechos adquiridos en Colombia, luego de las reformas adelantadas por la República Liberal, como el divorcio vincular, el matrimonio civil, la libertad de cultos o la enseñanza laica. Este tipo de derechos, una suerte de avances sociales, y por cuya obtención se presentaron divergencias entre el Estado y la Iglesia católica, en realidad pertenecen a un conjunto de reformas que lo único que pretendían era apenas el normal desarrollo de una sociedad en su proceso de secularización. Para *Mito*, “Historia de un matrimonio italiano” posibilita una nueva oportunidad clave para poner en discusión la injerencia de la Iglesia católica dentro del ámbito de la actividad del Estado.

Aun cuando sea cierto que ya no estaban tan frescas en la memoria colectiva las recias disputas del año 1942, en torno a un nuevo Concordato —que nunca entró en vigor, pero que fue denigrado por sectores reaccionarios según la acusación de obra masónica—, sí estaba fresco en la memoria colectiva colombiana el plebiscito del año 1957, en el que la religión católica fue proclamada la religión nacional y la palabra *Dios* volvió a ser la fuente de toda autoridad. En el marco de ese debate histórico, y aun a pesar de la aparente lejanía del caso,

Mito resitúa en el centro de la discusión ética el padecimiento de dos *amantes* —aludiendo al título del libro de poesía de Gaitán Durán (1958-1959) publicado en *Mito*, ineludible contrapunto de tantos *asuntos matrimoniales* como exhibe la revista—, quienes cayeron en desgracia y se vieron afrentados por una simple elección terrenal y que, en el uso de su libertad, al modo de Sartre (1950), también son “toda la tierra” (p. 17).

Ideas locas

Uno de los *materiales de trabajo* de *Mito* que merece atención especial es la entrevista que Rafael Maldonado Piedrahita (1936-?) realizó a Jorge Camilo Torres Restrepo (1929-1966) y que se publicó con el título “Conversaciones con un sacerdote colombiano” (1957). Este material es interesante no solo por la posterior significación del personaje, el cura guerrillero Camilo Torres, o por su posterior participación en la vida política de la época, a través del *Frente Unido del Pueblo* —la contracara crítica del Frente Nacional—, sino por el momento en el que el joven entrevistador indaga por las honduras éticas y espirituales de un Camilo en pleno proceso de contradicciones y cambios, “un sacerdote muy joven también [como el propio entrevistador]” (Maldonado, 1957, p. 190).

A pesar de los problemas teóricos del entrevistador —como señala Carlos Rincón (1937-2018) en su reseña “Marxismo y catolicismo” (publicada en el n.º 15 de *Mito*) sobre el libro *Conversaciones con un sacerdote colombiano: puntos de choque con la Iglesia* (Maldonado, 1957)—, este material delinea la nueva generación de la juventud colombiana en la persona de Maldonado, “un joven de 20 años” (Rincón, 1957, p. 190), quien, desde el comienzo hasta el final de la entrevista, asedia al también joven sacerdote Torres, con interrogantes que lo quieren arrinconar en posiciones conflictivas y difíciles de defender. Por ejemplo, Maldonado (1957) señala:

El Reverendo Padre Camilo Torres Restrepo es un auténtico Cristiano. Pero no un ‘cristiano’ de palabra y de bautismo. Por el contrario: él obra, piensa y siente en función de sus ideas. Afirma una serie de tesis valerosas y profundas. Piensa al hombre y a la sociedad a través de las palabras del Maestro: ‘Amáos [*sic*] los unos a los otros’. Y la práctica de su ideología

llega a extremos tan radicales, que en numerosas ocasiones ha sido objeto de agudas críticas. (p. 384)

Ex post, apenas en el lapso de poco menos de una década, aquellas agudas críticas llegaron a tal nivel de antagonismo en relación con las *ideas sociales* de Camilo Torres, que terminaron por radicalizar aún más al sacerdote maduro. Sin embargo, este proceso lo convirtió casi que, de manera simultánea —por lo precipitado de su caída en combate—, en pionero y mártir de una fusión muy particular: el cura-guerrillero. Un nuevo tipo social que, en especial por la influencia de *Camilo* y por la interpretación que hiciera el grupo *Golconda* sobre el *Concilio Vaticano II*, no experimentó ninguna crisis de conciencia cuando cambió la sotana por el fusil, porque el mundo se abría a un nuevo rol sacerdotal, o al menos así se creía. De esta suerte, y porque Maldonado ignora que está en presencia de uno de los pioneros de una nueva tradición —la *experiencia* también tiene sus puntos ciegos—, es normal que en cada etapa del diálogo se sorprenda frente a las ideas del joven sacerdote: un religioso a quien, aun cuando considera un “representante puro de nuestras altas clases sociales” (Maldonado, 1957, p. 384); no obstante afirma de él que “siente sin embargo que en el fondo del problema colombiano la responsabilidad de la *actual crisis* [énfasis mío] está íntimamente ligada a la existencia de su mundo burgués” (p. 384).

Al análisis editorial de Gaitán Durán no escapó que los términos en los que Maldonado (1957) caracteriza a Torres como “representante puro de nuestras altas clases sociales” (p. 384) podrían extenderse a su propia situación. No obstante, era más útil, para *Mito*, no rehuir el señalamiento indirecto en tanto este le permitía *desmistificar* aquella idea obsoleta que imaginaba la dinámica social como la bien delimitada lucha entre una clase monolítica de élite en contra de *la clase revolucionaria* (de ahí al viejo mito del partido no hay más que un paso); en muchos y contradictorios sentidos —como los trajes importados de Londres de Gaitán Durán (en Cote Baraibar, 1990, pp. 175-176)—, Camilo Torres y el fundador de *Mito* serían leídos, al mismo tiempo, como revolucionarios y como miembros de las élites.

Por esta razón, la entrevista a Torres indica dos elementos clave en la revista *Mito*: crisis y mala conciencia burguesa; en cuanto al primero de estos elementos, nuestra Crisis Nacional llegó a tal nivel de intensidad, que ni siquiera el observador más cínico estaba en capacidad de negarle existencia. En cuanto al segundo de esos elementos (la mala conciencia), el lugar común por parte de la intelectualidad de *izquierda* era la condición *moribunda* de la burguesía; un rótulo simplista de análisis social en el que cabían personajes como Torres o Gaitán Durán, por ejemplo, como lo revela el caso paradigmático de la carta de Darío Mesa Chica (1955) publicada en *Mito* en que critica a las *clases moribundas*. Tal lugar común, otra de las formas del mito, impidió a la crítica intuir la función paradójicamente revolucionaria de nuestra burguesía en el entramado del país: sacar provecho de las crisis económicas y sociales.

Respecto al problema religioso y su *situación* en la sociedad moderna, Torres señala que “[...] uno de los grandes bienes que el socialismo le hizo a la Iglesia, fue el de enfrentarla a esas realidades sociales que antes había tratado de ignorar” (en Maldonado, 1957, p. 389). En consecuencia, sobre el problema de la libertad versus el determinismo, Torres señala que “[...] lo que algunos llaman determinaciones económicas y sociales, son simplemente, para nosotros [los cristianos], motivos de ejercicio de la libertad. Porque son elementos de elección” (en Maldonado, 1957, p.392).

Si se retira el tema confesional, porque en este punto es difícil distinguir si afirmaciones como las precedentes son adjudicadas a un Sartre, un Gaitán Durán o al mismo Torres, en Colombia, a mediados del siglo xx, un sacerdote católico que se atrevía a romper con el conservadurismo, en política o en temas sociales, necesariamente habría de generar que “ciertos elementos lo consideren como un ‘cura con ideas locas’” (Maldonado, 1957, p. 384). Una acusación de locura que se veía aún más acentuada en momentos en los que el innegable poder de la Iglesia católica permeaba todas las esferas de la sociedad y fue un aspecto que no pasó desapercibido a Torres, cuando rememora sus visitas apostólicas a las cárceles colombianas:

¡Qué poder el que tiene la sotana en Colombia! Me dejaron entrar inmediatamente y con muchas atenciones. Recorrí toda la cárcel. Confesé a algunos presos... y me dí [*sic*] cuenta del *absoluto abandono* [énfasis mío] en que se encuentran esos hombres. (en Maldonado, 1957, p. 385)

Para un lector colombiano, la triste noticia del estado de nuestras instituciones penitenciarias parece extraída más del periódico del domingo que de una revista del siglo xx. No obstante, no conviene en este punto que nos detengamos en el problema de la injusticia y el abandono —expresado en la privación de la libertad en una cárcel, pues lo abordo con posterioridad en el subcapítulo titulado “Crimen y castigo”— y resulta más productivo seguir persiguiendo las sorpresas que (como las de *Camilo* en la cárcel) Maldonado (1957) afirma:

Él [Torres] me habló de los movimientos europeos que luchan por el retorno al Cristianismo Primitivo. Me dijo que una gran parte de la Iglesia estaba adquiriendo conciencia sobre los temas que discutíamos. Expuso varias tesis de carácter social que me impresionaron fuertemente por estar en labios de un sacerdote católico... ¡y colombiano! (p. 385)

Las preocupaciones en boga de esa época marcaron el cuestionario de Maldonado, mientras que el sendero de la economía política se impuso. Maldonado (1957) pide a Torres su opinión sobre la crítica situación socioeconómica del país, a lo cual responde:

—No sé si es que soy demasiado unilateral, pero considero que la base de la mayoría de los problemas del país tienen [*sic*] su origen en la falta de técnicos. [...] No hay actualmente un grupo de economistas que esté tratando de realizar un plan serio y positivo. (p. 386)

De manera casi ineludible —dentro del sendero de la economía política—, ante la infaltable cuestión de la época económica en la que se situara a Colombia, el entonces joven sacerdote responde:

Es muy difícil contestar concretamente esa pregunta. En estos países, en que se han venido superando etapas económicas con una rapidez vertiginosa, es muy difícil precisar la era en que nos hallamos. En la América se encuentran huellas de todas las etapas: principios de capitalismo, bases feudalistas, etc. Pero considero que, viendo el problema en conjunto, estamos en una etapa en la que no hemos llegado siquiera al capitalismo industrial. (en Maldonado, 1957, p. 387)

Se aprecia aquí que, para Torres, fue difícil estar lejos de una de las mayores obsesiones teóricas de aquella generación de intelectuales a mediados del siglo xx: la convicción de la *fatalidad* de las etapas económicas del desarrollo. Una idea que atraviesa el proyecto editorial de *Mito* y que limitó los marcos del pensamiento social, porque ya tenía la fuerza del lugar común, del mito. No sucede lo mismo con otra vertiente del pensamiento de Torres que apunta al *enfoque de la dependencia*, en la variante que empezaba a despuntar por esos años, sobre todo, a partir de los trabajos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) y de otras misiones económicas que hicieron presencia en Latinoamérica. Este marco aclara el sentido de las siguientes observaciones de Torres:

[los países capitalistas que practican el *imperialismo económico*] no esperan a que por medio de su sistema nuestros países lleguen algún día a independizarse económicamente, sino que, por el contrario, pretenden mantenernos atados a su sistema, para poder aprovechar más fácilmente nuestra mano de obra barata y nuestros productos básicos a precios irrisorios. (en Maldonado, 1957, p. 387)

Conviene resaltar un último aspecto. En el momento más contradictorio del entrevistador Maldonado, cuando se interroga al joven sacerdote por la posibilidad de las *soluciones directas* a los problemas económicos de Colombia —esto es la “revolución y la sangre que eso implica” (en Maldonado, 1957, p. 393), con las palabras literales de Maldonado (1957)—, Torres consideraba tal tipo de soluciones como “[...] inaceptables [...] por los principios básicos del cristianismo” (p. 393). Esta respuesta indica, por una parte, que aún estamos muy lejos de la particular síntesis histórica de las contradicciones entre el campo social y el institucional, que dio lugar al tipo cura-guerrillero, aun a pesar de que ya en esta fase del pensamiento de Camilo Torres empezó a germinar su apuesta particular por el *amor eficaz* del cristianismo que, tiempo después, lo condujo a sumarse a las filas guerrilleras:

Camilo Torres representó inicialmente un intento de diálogo con el mundo universitario, con las Ciencias Sociales y con una sociedad considerada injusta. Camilo fue luego radicalizando sus posiciones: insistía así en la necesidad de que el amor cristiano se hiciera eficaz, traducéndose en la ciencia, en la técnica, en la política hasta llegar incluso a la violencia guerrillera. Según él, la ciencia y la experiencia lo habían convencido de que la

revolución era la condición necesaria para realizar el amor eficaz que su fe le pedía. Por eso, consideraba que *la revolución era un deber para todos los cristianos* [énfasis mío]. (González, 1989, p. 391)

En el *material Torres*, *Mito* ofrece un documento clave para entender una fase temprana del pensamiento de Camilo Torres y una mirada privilegiada para comprender el ámbito general de la cultura política en la Colombia de la época. Su caso específico revela que, en nuestro país, empezó a tomar fuerza la influencia del enfoque de la dependencia. Por tal razón, y a lo largo de la entrevista de Maldonado, la categoría metrópoli-satélite es un factor primordial de la interpretación económica. Desde este enfoque, los países *subdesarrollados* están injustamente subordinados al papel de simples productores de materias primas de muy bajo valor agregado, mientras que los países centrales se quedan con el alto valor agregado de la producción industrial. De lo anterior, deriva que naciones comparables con Colombia no solo venden a los países industrializados sus recursos naturales —“a precios irrisorios”, como lo señala Torres (citado en Maldonado, 1957, p. 387)—, sino que ofrecen una mano de obra barata y, además, terminan siendo el lugar al que se envía maquinaria y tecnología obsoleta.

El *material Torres* da cuenta de otra idea clave del enfoque de la dependencia, bastante apreciada por Gaitán Durán: la responsabilidad de las élites nacionales en el subdesarrollo de sus respectivos países. *Mito* acoge la tesis en la cual la suma de los factores internos (el desinterés de las élites) y externos (la subordinación nacional) da lugar a la situación del subdesarrollo; un pensamiento que, en los términos específicos de Gaitán Durán, se expresó en su propuesta política de las dos llaves, industrialización y reforma agraria, que abrirían las puertas de salida a la Crisis Nacional y que habrían de producirse por decisiones concretas de nuestras élites, bien sea en el campo de la política interna o la exterior.

Hasta aquí, he estudiado las variantes que en *Mito* toma el problema del sectarismo religioso en el *cuero social*. En el caso de Molina, se expresa por medio de la injerencia arbitraria de la jerarquía católica en una institución eminentemente laica. Shaw, por su parte, nos muestra, por medio de una cuidadosa investigación histórica de archivo, el nocivo papel de la Iglesia en ámbitos que deberían ser de

competencia exclusiva del Estado colombiano; hecho que constituyó un obstáculo para el normal desarrollo del país. Luego comentamos cómo la denuncia de NN implicaba el riesgo de revelar los objetivos retrógrados de una nueva institución religiosa. Con ese mismo espíritu, *Mito* (fiel en su estilo de la publicación de expedientes) puso de manifiesto la desproporcionada intromisión de un obispo en la decisión libre de una pareja a quienes se les volvió pecado preferir la institución del matrimonio civil por encima del matrimonio católico. Por último, las respuestas de un muy joven Camilo Torres dieron cuenta de la génesis temprana de aquellas ideas por las cuales entregó su vida —que le convirtieron en un *hombre serio*, como en el caso *Larrota*, que se comenta en el subcapítulo “Dramas y comedias”— y anunciaron de forma pionera, en nuestro país, nuevos derroteros históricos, por los que, en el transcurso de poco tiempo, una parte significativa de la Iglesia católica habría de transitar: un aspecto clave que tuvo profundas incidencias en el cambio de rostro, corazón y sentido de la institución eclesial en Colombia.

**En desacuerdo con el
dogmatismo: el campo
de la política**

“[...] pero que no pueden separarla
de cierto humanismo”

Gaitán Durán —dramático desde su propio fuero interno, en tanto se entendía a sí mismo como un burgués “hasta la médula” (1975b, p. 379)— reconocía la necesidad en Colombia del advenimiento de una revolución socialista; eso sí, con una importante salvedad: el advenimiento de la justicia social no implicaba pagar cualquier precio. De acuerdo con esa premisa, y de entre todo el paquete de salvedades posibles que habría que hacer a esa eventual *revolución*, la más importante de todas era que un cambio de tal magnitud nunca debería implicar la anulación o restricción de la *libertad humana*, sobre todo en una de las expresiones que creía capitales: el erotismo.

Para *Mito*, la Revolución —con mayúscula— nunca debe separarse de su ética, lo que implica la existencia de una suerte de carácter humanista intrínseco del proceso revolucionario. El problema ético, humanista, atraviesa todos los *materiales de trabajo* y emerge cuando son interpretados como partes que integran conjuntos coherentes entre sí, y no de manera individual, aislada, como si fueran documentos excepcionales para “asustar a nuestras pobres beatas” (Ruiz, 1961, p. 225). La *coexistencia* —para emplear una palabra clave de la Guerra Fría— de los elementos anteriores, nos otorga la posibilidad de imaginar a *Mito* como una suerte de rompecabezas, una *galería de espejos*. Este aspecto constituye uno de los mayores retos hermenéuticos, pues las revistas (quizá porque funcionan en forma de red como la cultura) son las más logradas y *fugitivas* síntesis de una determinada época, de una determinada *experiencia*. Desde esa galería, en ese rompecabezas, y de manera incesante, los *materiales de trabajo* se proyectan como *imágenes que se bifurcan* en otros materiales, en otros textos de la revista, en el pensamiento de Gaitán Durán y, en particular, en la cultura de la época. Este fenómeno nos permite comprender las razones por las cuales, en *Mito*, los nombres de los autores, los problemas que les obsesionan, las metáforas que emplean, las descripciones que hacen de sí mismos o de otros, etc., toman sentido en simultaneidad y de manera recíproca. A lo largo de los 42 números de *Mito*, el sistema de la cultura se enriquece de forma permanente y circular, a través de

otro sistema complejo que está compuesto de referencias cruzadas, alusiones, guiños, críticas veladas o directas, etc.

En tal sentido, las *notas de la Redacción*, *notas de Mito* o *notas de la Dirección*, conforman uno de los sistemas más ricos de toda la publicación. Dichas notas obligan a que se lean como paratextos, por medio de los cuales *Mito* realiza la lectura crítica de aquello que apenas está siendo publicado. Esta *constelación textual* nos mide (con un alto grado de acierto) la distancia a la cual *Mito* se sitúa en relación con la significación de sus propios materiales de trabajo, sobre todo por cuanto esas notas calibran el grado de acierto que existe en juicios muy recurrentes, cuando se escribe crítica literaria sobre esta revista; juicios que se encarnan en afirmaciones del tipo: “*Mito* expresa de esta forma *x* o *y* cosa”.

Tal es la situación del material firmado por Ferenc Vajta (1914-1969?) que lleva por título “La confesión de un emigrado húngaro” (1957), por cuanto su interpretación exige que la nota final de la Dirección de *Mito* se deba comentar antes que el texto en sí. La nota señala: “está de más advertir que este texto es apenas un testimonio personal y no compromete de ninguna manera nuestra apreciación desde el punto de vista histórico sobre el drama húngaro” (p. 147). Este paratexto es un indicio suficientemente claro de la distancia que toma *Mito* con relación a la argumentación de Vajta, desde el punto de vista histórico y desde la óptica política. Esta salvedad editorial, al tiempo que no impide que *Mito* reconozca el valor de un testimonio que proviene desde la entraña de una situación concreta —*la condición humana* en la Hungría del comunismo— también es una prueba de que la revista colombiana no cayó víctima de la mistificación de la autocensura: no publicar un texto específico, por el hecho de no estar de acuerdo con su contenido —o por ser el blanco de lo criticado, como en la carta de Darío Mesa Chica— equivaldría a negar con actos la defendida *libertad de expresión*. Una libertad, la del otro, que en este caso tuvo vínculos muy activos con el régimen de la Alemania nazi. En relación con la historia de Hungría, no parece justo abrigar dudas al respecto de la propiedad con que Vajta la conoce. Su síntesis de Hungría parece, en este sentido, apropiada:

En la ‘ecuación ideológica de Hungría’ el comunismo dispuso de todos los *x-is [sic]*: pudo explotar los errores antisociales de un régimen milenario; pudo gobernar y educar sin oposición alguna; pudo originar un propio proceso de selección para la creación de una nueva clase dirigente; pudo aislar con una Cortina de Hierro ideológica y estratégica a Hungría del resto del mundo; dispuso de radios, de la televisión, de periódicos, de cursos de reeducación y de miles de escuelas, gimnasios y colegios; pudo utilizar según su propio gusto todos los medios modernos de la hipnosis colectiva; aniquiló las Iglesias Cristianas y destruyó las tradiciones religiosas populares; pudo contar además con el ejemplo clásico y con la ayuda del ‘más grande país socialista’ del mundo, y para todo esto, la historia le regaló 12 años. Desde lejos y antes de octubre de 1957, muchos occidentales afirmaron ya que Moscú había reeducado el Oriente Europeo y ganado su batalla. (Vajta, 1957, p. 146)

Los problemas del *testimonio Vajta* empiezan con el desarrollo de su argumentación, en el punto en que toma como base la anterior descripción de la situación de su país para señalar su más controversial tesis: la revolución de Hungría acaeció “dentro de una atmósfera comunista y fue dirigida por los comunistas (por lo menos en los primeros días) contra el comunismo mismo” (Vajta, 1957, p. 144). No se hace muy difícil comprender el porqué de los reparos históricos de la nota de *Mito*, pues, de comprobarse el *valor universal* de lo que podemos llamar la *tesis Vajta*, un importante número de posturas revolucionarias se ven descartadas de antemano, en tanto el desarrollo de sus consignas lleva en su seno el aniquilamiento de su apuesta humanista, es decir, su razón de ser. La *tesis Vajta* implica que el destino inexorable de la acción revolucionaria es una mayor restricción de la libertad humana. En otras palabras, equivale a sostener que la esclavitud —como ya lo señaló Gaitán Durán (1975a), a propósito de los casos de Robespierre o Stalin— se encuentra siempre en el punto de llegada de una acción emancipadora. En ese sentido, entendemos por qué el fundador de *Mito* señala, en una nota, que “No hay intelectual de izquierda que en estos años no haya tenido su HUNGRÍA INTERIOR” (Gaitán Durán 1975a, p. 274).

El caso colombiano presenta otro problema, porque hablamos de un lugar en donde el acaecimiento de una revolución se consideraba inminente, por obra del desarrollo interno de la situación social y económica del país. Se creyó que la revolución estaba a punto, pero se lamentaba

la falta del liderazgo del sector intelectual y sus limitaciones en el campo de la acción social. Al respecto, Gaitán Durán (1975a) señala:

He escrito antes: ‘la ineficacia *inmediata* de su [del intelectual] conciencia’. No hago literatura. Ni soy pesimista. Ciertamente la intuición de la batalla no nace de la lucidez; sino de la necesidad. (Esto explica la capacidad del obrero en la lucha de clases y, a la vez, sus limitaciones y su esquematismo mental). Pero a la larga solo la conciencia podrá encontrar la vía justa entre el capitalismo pretendidamente democrático y la burocracia pretendidamente socialista. *Para los intelectuales la Revolución comienza después de la Revolución* [énfasis mío]. (p. 277)

El problema parece claro: el capitalismo no responde a las necesidades democráticas de Colombia, ni el socialismo ha encontrado realizaciones mejores que el inhumano burocratismo. En esa encrucijada, el intelectual parece paralizado, inútil, en la acción revolucionaria, aunque su papel es clave desde el pensamiento y de ahí que “la Revolución comienza después de la Revolución” (Gaitán Durán, 1975a, p. 277). Desde el otro extremo del espectro, el *material Vajta*, poco interesado en reflexionar sobre el problema de la revolución en Colombia, se concentra en denunciar las contradicciones de su natal Hungría y plantea tesis políticamente paradójicas, que lo llevan a afirmaciones como las siguientes: “Los jóvenes que iniciaron la revolución y que pagaron con su vida sus actos de fe y de rebelión, se educaron en el comunismo y por el comunismo. Sí, confesémoslo, en su mayoría, eran comunistas” (Vajta, 1957, p. 146). *Mito* no comparte la tesis de que hayan sido *comunistas* —en este caso, quienes pertenecían a la dirección política húngara en el año 1956, con el apoyo bien conocido del Ejército Rojo, hubieran permitido la ejecución (en 1958) del primer ministro Imre Nagy (1896-1958)— aquellos que, con la represión de Hungría, castigaron a la nueva generación de comunistas.

El *drama húngaro* reaparece en otro espejo de la galería para ser puesto en cuestión desde un nuevo ángulo. En esta ocasión, se trata de la encuesta realizada por *Mito* a Gerardo Molina, Darío Mesa Chica, Bernardo Ramírez Rodríguez (1928-2004), Mario Latorre Rueda (1918-1988) y Jorge Gaitán Durán, en torno a un hecho acaecido en el corazón de la *situación húngara*: “La ejecución de Imre Nagy” (1958). Al respecto, la nota de la Redacción se convierte en una buena carta de navegación:

Hemos pedido a cinco intelectuales colombianos de muy diversa actitud política, desde Bernardo Ramírez, conservador, pasando por Mario Latorre, parlamentario liberal, Jorge Gaitán Durán, escritor independiente, Gerardo Molina, hombre de ideas socialistas, hasta Darío Mesa, de extrema izquierda, explicaciones sobre la ejecución de Imre Nagy. Proponemos una primera conclusión: ninguno se deja ‘mistificar’ por las *dos propagandas que se enfrentan hoy en el mundo* [énfasis mío]. (Molina *et al.*, 1958, p. 77)

La primera conclusión en torno al *caso Nagy* es uno de los *fundamentales* de *Mito* en el marco ideológico de la Guerra Fría: la propuesta del mundo libre no es libre, pero tampoco el mundo socialista es democrático, mientras que los discursos ideológicos de ambos son mitos, engaños, mistificaciones, coartadas, compli-cidades, simplificaciones esquemáticas de la complejidad humana. También es reveladora las caracterizaciones que la Redacción hace de sus encuestados (uno conservador, uno liberal, uno independiente, uno socialista y uno de extrema izquierda), a partir de sus opiniones a propósito de la ejecución de Nagy: aunque no parezca evidente, la situación de Imre Nagy *sitúa* a su vez el espectro intelectual de un país latinoamericano.

En el caso de Gerardo Molina (que nos permitió pensar la relación entre educación, religión y política, a propósito de la Universidad Libre), conviene reconsiderar su faceta como *ideólogo socialista*. De esta suerte, y a razón del asesinato de Nagy, para Molina, por medio de estos hechos: “[...] se niega una de las tesis básicas del XX Congreso, tesis de clara ascendencia leninista, la de la pluralidad de las vías hacia el socialismo” (Molina *et al.*, 1958, p. 77). Desde su óptica, el *drama Nagy* evidencia el desconocimiento de los propios soviéticos sobre las particularidades del caso de Hungría, porque el proceso de liberalización política y económica desarrollado por Nagy se adelantó en contravía de la ortodoxia de Moscú. Tal acto dio lugar a que el primer ministro húngaro fuese considerado un peligroso contrarrevolucionario, en lugar de un pensador de avanzada que señalaba las múltiples posibilidades de realización concreta del socialismo, en función de las particularidades de cada país. Negar la pluralidad de vías impone la defensa irreflexiva del modelo soviético y lo mistifica como una forma acabada (perfecta y, por lo tanto, blindada ante la crítica) del socialismo real, al tiempo que elimina el componente

utópico que subyace en el centro de ese pensamiento, tal como lo pusiera de relieve Molina (1970), en su obra *Las ideas liberales en Colombia (1849-1959)*.

El caso Nagy remite al lector de *Mito* a la médula del caso colombiano, porque negar por medio de la fuerza la pluralidad de vías pone en entredicho nuestra propia *situación*, ya que arranca de raíz la posibilidad —constantemente defendida en *Mito* y en el pensamiento de Gaitán Durán— de un *socialismo colombiano*, fruto de aquello que el autor de *La revolución invisible* llamaba la alianza de las conciencias: propuesta de un *proyecto nacional* que no fuera *dependiente* de las orientaciones de Washington o Moscú. En ese sentido, la *encuesta Mito* es un proyecto-modelo de lo que la *alianza* podría llegar a ser, porque recoge todos los matices de la intelectualidad nacional; por lo tanto, revela que pueden (y deberían) confluir —y no solo en la protesta contra las vejaciones de los soviéticos en contra del pueblo húngaro sino en contra de la dignidad humana— “personalidades venidas de tan diversos horizontes ideológicos como Belisario Betancur, Alfonso López Michelsen y Darío Mesa” (Gaitán Durán, 1975b, p. 379).

En este marco, resulta comprensible que Darío Mesa Chica —diferenciado como un pensador de *extrema izquierda* y viejo conocido de *Mito* por su crítica a las *clases moribundas* (Molina *et al.*, 1955)— afirme:

El papel de Imre Nagy parece claro. [...] Él era el punto de convergencia y el dirigente visible de la contrarrevolución húngara [...] No hay duda: la muerte de Nagy es espantosa; pero eludamos el patetismo: esos espantos se producen en todas las revoluciones y en todos los movimientos independentistas. ¿No recordamos, acaso, la energía represiva de Bolívar y de Santander? (Molina *et al.*, 1958, pp. 78-79)

En línea con estos razonamientos, Mesa Chica concluye que el *intelectual revolucionario* debe procurar “que su crítica no sirva jamás al enemigo” (Molina *et al.*, 1958, p. 79).

Otro matiz del espectro político colombiano, que caracterizaría a un sector importante de aquella virtual *alianza*, se encuentra en la opinión de Bernardo Ramírez Rodríguez —identificado por *Mito* como

un *conservador*—, quien sostiene que el fusilamiento de Nagy corresponde a “[...] la marcha de un sistema más brutal pero menos hipócrita e inconsecuente que aquellos en donde los dirigentes toleran [...] las infamias de Little Rock, las torturas de Argelia o el sacrificio de seres humanos en plazas de toros” (Molina *et al.*, 1958, p. 80).

Las alusiones de Ramírez Rodríguez —fácilmente descifrables para los críticos de la dictadura de Rojas, quienes tienen memoria de los hechos de la plaza de toros en Bogotá, o para un lector más o menos avisado del conflicto racial en EUA— muestran fricción, cuando se coteja su opinión en torno al *caso Nagy* en contra de la caracterización hecha por *Mito* sobre el *conservador* Bernardo Ramírez Rodríguez, la cual es ambigua—a pesar de su participación en las filas laureanistas o de su actividad periodística en el diario *El Siglo*, dirigido por su muy cercano amigo y futuro presidente de Colombia (1982-1986), Belisario Antonio Betancur Cuartas (1923-2018)—, porque su opinión lo sitúa mucho más cerca de los independientes que del Partido Conservador. Este hecho revela que, en la base de aquella *alianza*, se requieren conciencias críticas que no se sometan al dogmatismo político, particularidad de muchos de sus copartidarios: una actitud que da carta cabal para convertirse en ese eje de pensamiento propuesto por Gaitán Durán y cuyo órgano de difusión fue *Mito*.

De acuerdo con Mario Latorre Rueda —*parlamentario liberal* y asiduo colaborador de *La Calle* dentro de la línea de oposición al Frente Nacional, propuesta también desde allí—, tal tipo de ejecuciones se enmarcan “dentro del absolutismo, de cualquier absolutismo, antiguo o moderno” (Molina *et al.*, 1958, p. 80). Conviene recordar que ya eran de público conocimiento las vejaciones del socialismo existente que dio lugar a que empezara a ser visto como una suerte de absolutismo moderno. Por su parte, el último de los encuestados, Gaitán Durán, señala:

No basta decir que la ejecución del comunista militante Imre Nagy es una infamia, ni hay que justificarla con las infamias que se han cometido y se cometen en todas partes: Estados Unidos, Colombia o Argelia. No podemos en efecto equiparar la revolución proletaria, basada en el marxismo, filosofía cuyo ideal —como dice Henri Lefebvre— es la *Libertad concreta*, con un capitalismo que lucha por sobrevivir o con un colonialismo en plena

decadencia. La gravedad de este asesinato aparatoso y de los crímenes que lo han precedido y que fueron denunciados ante un mundo asombrado por cierto señor Kruschew, reside precisamente en que *el comunismo, cuyo objetivo teórico es en última instancia la realización de la justicia, la libertad y la verdad, haya negado en la práctica tan notoriamente la justicia, la libertad y la verdad* [énfasis mío]. (Molina *et al.*, 1958, p. 81)

Si descontamos la crítica inicial a Ramírez Rodríguez, por parte del editor de la encuesta, conviene subrayar que el compromiso de Gaitán Durán se caracteriza como la imposibilidad de una posición aséptica, es decir una posición política que no permite los pactos previos, por afinidad partidista, como lo muestra la debilidad que tiene la argumentación dogmática de Darío Mesa Chica. Según Gaitán Durán, el pacto político previo, acrítico, omite las formas concretas de tiempo y lugar en el que dicho pacto se despliega (la *situación*) y clausura la posibilidad de encontrar salidas, llaves maestras (criollas, locales, colombianas, etc.) ante situaciones nuevas modificadas por el dinamismo único de la condición humana. El pacto previo elimina la posibilidad de despliegue de la capacidad crítica y esclerosa alternativas a nuestra específica Crisis Nacional: una lección muy bien aprendida en el curso de los viajes, si hemos de atender a lo dicho en su “Diario de viaje”, sobre todo en lo referido a su paso por China. Gaitán Durán comprende bien, y con él los rumbos de *Mito*, que la traducción del *caso Nagy* a la situación colombiana —ejercicio que había hecho con los aspectos políticos del existencialismo— revela que el comunismo teórico carece de una mínima ética de la revolución, por decirlo así. Por razones como estas, y de acuerdo con lo que hemos señalado, el fundador de *Mito* se ve obligado a concluir que “[...] en contraste con sus avances económicos, la revolución socialista no ha conseguido forjar una ética” (Molina *et al.*, 1958, p. 81).

En síntesis, el propósito de *Mito*, cuando muestra de manera conjunta cinco opiniones, no es para dar cuenta del amplio abanico que recorre el panorama colombiano con relación a un caso concreto y apunta más lejos: indaga por la compleja relación entre la condición humana —hasta cierto punto materializada en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, redactada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948— y la Revolución. La invasión soviética a

Hungría y el posterior fusilamiento de Nagy (cara y cruz de la misma moneda para *Mito*) revelan que lo fundamental no es la defensa a ultranza de un argumento particular; eso es otra forma más de mistificar, al fin y al cabo. Lo fundamental para *Mito* fue revelar, por medio del ejemplo editorial, que la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad ideológica —que implica no correr peligro de muerte por el disenso político— posibilita a una sociedad el camino del pluralismo, el cual, a su vez, apertura (en el sentido del ajedrez) la senda de la modernidad y, con esta, *el desarrollo económico y la democracia*.

Dicha convicción —central en el pensamiento de Gaitán Durán— implica que no defender la vida de un ser humano —sin importar si es húngaro, español, colombiano, copartidario o enemigo político, etc.— equivale a convertirse en *cómplice* de su muerte; también implica que el silencio en torno a cualquier forma de vejación de la dignidad humana —incluso cuando ocurra para alcanzar los más altos fines revolucionarios— no tiene justificación. Tales fundamentos, capitales en la caracterización de nuestra época —al menos en el plano teórico, como lo evidencia la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*— se contraponen con nuestra historia política, como una cruel ironía, en especial, durante los años más oscuros de *las violencias* y de la *Violencia* en Colombia.

El pensamiento humanista de Gaitán Durán toma, en *Mito*, la bandera de la defensa de la vida y dignidad humanas por encima de consideraciones políticas de cualquier tipo. *Mito* constituye un bastión de defensa de la vida y los derechos de cualquier ser humano (Expresión, Culto, Cátedra, Conciencia, Afiliación política, etc., considerados así, con mayúscula), incluso de aquellos que no están dispuestos a admitir tal consideración: *Mito* es la utopía del advenimiento de una sociedad democrática.

La protesta de *Mito* por los hechos de Hungría —tanto por los jóvenes masacrados por tanques soviéticos en las calles de Budapest, como por el fusilamiento de Imre Nagy— sitúa en el panorama colombiano la necesidad de pensar al ser humano como poseedor de derechos propios de su condición. Esto se desarrolla, además, en el material de trabajo, tipo testimonio, de Gabriel Trillas Blázquez (?-1961), que se

titula “El quinto día llovió en Argeles” (1958). El *testimonio Trillas* narra las desventuras de quienes fueron sometidos a múltiples vejaciones tras las alambradas del campo de concentración de *Argelès-sur-Mer*. Dicho testimonio se data en la primera de las dos fases de existencia de dicho campo, aquella que concentró a los refugiados republicanos tras el final de la Guerra Civil española (1936-1939).

De la biografía del barcelonés Trillas Blázquez interesa destacar que, finalizada la Guerra Civil en su patria, tuvo que exiliarse en Francia, país en donde sufrió el confinamiento en el campo de concentración de *Argelès-sur-Mer*. Cuando pudo salir de ese *lugar de castigo*, Trillas emigró a Colombia en donde escogió como residencia la ciudad de Bogotá y se desempeñó como secretario del Partido Comunista de España en Colombia. En clave política y humana, hay que situar su azarosa vida al lado de los vencidos, en atención a los versos del poeta Juan Ramón Jiménez (1881-1958), que cita Lucaci, un infortunado compañero y antiguo combatiente llegado de Europa del Este:

—Lucaci: [*sic*] aquí se muere sin retórica, aquí se muere de verdad. Lucaci, tú has venido desde muy lejos, desde más allá de todas las colinas, a defender la libertad del mundo en mi país. Esperabas —esperábamos— una muerte heroica y aquí, en la dulce Francia, nos vamos a morir de asco. ¿Tú conoces a nuestros poetas, camarada Lucaci? Recuerdo a uno de hace una eternidad, de cuando yo era muchacho, de hace lo menos diez años, que decía:

‘...y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando;
y se quedará mi huerto, con su verde árbol,
y con su pozo blanco...’

Lucaci, Lucaci, ¿hay pozos y huertos en tu país como los hay en el mío?

Pero Lucaci estaba ya *tieso y verde desde hacía rato* [énfasis mío].

Era el segundo muerto de la cuarta noche. (Trillas Blázquez, 1958, pp. 240-241)

El desventurado Lucaci —tieso y verde desde hacía rato— y quien seguramente llegó a España desde la lejana Checoslovaquia, cargado de idealismo para luchar en las *brigadas internacionales*, termina sus días aterido de hambre y frío (o de disentería o sarna, como se hizo habitual) en una improvisada prisión en la costa de Francia. El *testimonio Trillas* (1958) prosigue:

Las noches de Argelès-sur-mer [*sic*] eran *dramáticas* [énfasis mío]. [...] En nuestro grupo de cien, la primera noche se murieron cuatro hombres; la segunda, uno; la tercera, doce; la cuarta, dos. Uno de estos era Lucaci, un checoslovaco tan solo, tan solo que se unió a mí cuando los soldados franceses nos llevaron andando desde los desfiladeros pirenaicos hasta la playa convertida en campo de concentración. (p. 240)

Los sucesos narrados por Trillas Blázquez, acaecidos esta vez en la playa de la localidad francesa de *Argelès-sur-Mer*, son la denuncia concreta de las múltiples formas en las que se veja de manera sistemática la condición humana. *Mito* deja en claro que las catástrofes humanitarias no tienen nacionalidad, por lo cual estos hechos presentan, para su lector virtual, un interés tan urgente como si hubieran acaecido en la misma Colombia. Y, en efecto, sucedían, como lo denuncia Gaitán Durán en hechos similares acaecidos en el interior de un campo de concentración criollo, ubicado en el municipio de Cunday (suroriente del departamento del Tolima), que ha pasado desapercibido en la memoria histórica de nuestro país.

Como un espejo que nos revela nuestra propia cara, el *testimonio* *Trillas* impide olvidar que, en un lugar de Colombia, “el gobierno de las Fuerzas Armadas establecía un campo de concentración, donde se torturó y vejó sin tregua” (Gaitán Durán, 1975b, p. 335). En tal sentido, en *Mito*, volver sobre una vejación europea es una buena forma de no bajar la guardia ante la constante postración de la vida humana en general y, mucho más, frente a los desmanes acaecidos en nuestro país. *Mito* se sitúa así en una posición en la cual no es posible permanecer indiferente, *cómplice*, ante los abusos que siempre están a la caza de la frágil vida humana. *Mito*, fiel a su vocación de denuncia, hizo de esta práctica editorial su *pasión*.

Dramas y comedias

La pregunta por los géneros literarios en *Mito* revela que, como en el caso del concepto feudalismo, en la revista existe otra palabra recurrente que adquiere un sentido específico y revelador: *drama*. Como lo mostró el *drama húngaro*, *Mito* denominó *dramas* a una serie de complicadas y complejas situaciones, que atentaban contra la existencia humana, en las que se establecía un paralelismo entre el

acontecer de Colombia y el de otros lugares de la Tierra. Por medio de la palabra *drama*, se da a entender la existencia de una situación en la cual *la condición humana* se ve degradada por obra de fuerzas superiores a las posibilidades de ejercicio de la elección individual, *su libertad*; no solo en un sentido metafórico, como se aprecia en una situación clave de nuestra sociedad, que fue puesta de relieve en el número inaugural de *Mito*, una declaración editorial (que estudio más adelante, “Crimen y castigo”), hecha por medio del material titulado “El drama de las cárceles en Colombia” (Villalobos, 1955).

En muchos números de *Mito* se alude también a la palabra *tragedia*, por lo general, casi siempre en el mismo sentido que *drama*, aunque eventualmente se adiciona al significado un matiz de permanencia temporal, que desborda una vida humana y lo prolonga en el tiempo de varias generaciones. Gómez Valderrama (1955b) afirma que “cuando ese problema abarca más de una generación, se convierte en tragedia” (p. 188).

A diferencia del drama y la tragedia, pocas veces se habla en *Mito* de comedia. Como se ha visto a lo largo del presente libro, la crítica situación del país imposibilitaba matices festivos, a excepción quizá del significado más amargo e irónico del propio término *cómico*. En resumidas cuentas, y aunque por lo general *Mito* demuestra una especial predilección por algunos aspectos trágicos de la condición humana en Colombia, aparecen algunos acentos cómicos, de profunda ironía y sarcasmo, como sucede en materiales de trabajo del tipo *historia*:

- “Historia clínica de un homosexual” (Hitzig Bergrunn, 1958-1959).
- “Historia de una muchacha colombiana” (Atormentada, 1960).
- “Historia de otra muchacha colombiana” (Preocupada, 1961).¹

[1] Testimonios: “Historia de otra muchacha colombiana”, revista *Mito* (n.º 37-38, 1961).

Muy cerca de la línea dramática habría que situar el material de trabajo aportado por Indalecio Liévano Aguirre (1917-1982), que se titula “Reflexiones sobre el sesquicentenario” (1960), quien toma como punto de partida el año 1810, convertido en *lugar de memoria* (Nora, 2008), como el año de la Independencia nacional. Transcurrido un siglo y medio, en 1960, el primer aspecto de reflexión que Liévano Aguirre (1960) anota es la “[...] visible falta de entusiasmo que mostraba la ciudadanía para participar en la solemne conmemoración del Sesquicentenario” (p. 393), mientras que la frialdad de la población en relación con la conmemoración puede ser leída como un:

[...] índice sintomático de la manera como el pueblo colombiano, [que] dando pruebas de inconfundible madurez política, ha comenzado a establecer la indispensable distinción entre el hecho mismo de la Independencia y la forma como su proceso histórico fue aprovechado para recortar sus alcances y establecer situaciones de injusticia social, cuya perpetuación se pretende garantizar ahora ensanchando desmedidamente las virtudes y los merecimientos de quienes, en el año de 1810, tuvieron en sus manos la excepcional oportunidad de crear una patria amable y se limitaron a construir las bases sociales y económicas que la convertían en el territorio reservado para las hazañas de *una oligarquía, que ha sido incapaz de resolver los grandes problemas nacionales* [énfasis mío], no obstante la largueza con que el país la ha colmado de privilegios y el ilimitado margen de confianza que en ella ha depositado durante 150 años. (Liévano, 1960, p. 393)

Si descontamos que el tono de las líneas anteriores está en la misma línea ideológica de una de sus obras más comentadas —*Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (Liévano Aguirre, 1960a)—, lo cierto es que Liévano Aguirre se suma aquí a una de las corrientes de interpretación del proceso de independencia de la América hispánica, que cuestiona sus alcances, en tanto la considera apenas como un cambio de amos (Lynch, 1976; Tovar Zambrano, 2012).

Desde esta perspectiva, es comprensible que se haya dilapidado así “la excepcional oportunidad de crear una patria amable, [porque las nuevas repúblicas se convirtieron en] territorio reservado para las hazañas de una oligarquía, que ha sido incapaz de resolver los grandes problemas nacionales” (Liévano Aguirre, 1960, p. 393), una idea que coincide con los planteamientos de Gaitán Durán. En tal sentido,

no ha habido realmente liberación, no ha habido independencia, ha habido mistificación. La reflexión de Liévano Aguirre (1960) adquiere pleno sentido en el caso particular de *Mito*, pues la correlación histórica pasado-presente (en términos de las duraciones) demostró su eficacia, como una de las formas más seguras de *desmistificar* los problemas nacionales:

En momentos en que la nación comienza a percibir *las ignoradas relaciones que existen entre los antiguos y los nuevos problemas* [énfasis mío], no es posible admitirles a los historiadores que continúen tapando, con la leyenda rosa de la ‘Atenas Suramericana’, la dolorosa realidad del *drama histórico de nuestro pueblo* [énfasis mío]. (p. 394)

Según Gaitán Durán (1975b), es fundamental que los intelectuales tomen conciencia de que una de sus funciones primordiales es “comprender o intentar comprender el encadenamiento de la historia” (p. 378), otra forma de entender lo que significan las duraciones históricas. Esta función permite entender el sentido de los materiales que apuntan a lo profundo de ese encadenamiento. La búsqueda de sentido histórico, que *Mito* considera imprescindible, se cristaliza en otras dos entregas de Liévano Aguirre tituladas “El gran general ante su destino” (1958a) —primera parte de un libro cuyo título es, en *Mito*, *La revolución de Mosquera*, y que se publicó como *El proceso de Mosquera ante el senado* (1960b)— y “Las manos muertas” (1958b), la segunda parte del mismo libro. Liévano Aguirre juzga necesario, como prolegómeno al tema de las medidas revolucionarias de Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878), establecer un nexo con el *informe Lebret*, un estudio coordinado por el sacerdote Louis-Joseph Lebret (1897-1966) y otros colaboradores que, basado en la metodología de la *investigación-acción*, estableció diagnósticos para Colombia del siguiente talante:

Es posible que a la antigua lucha partidista que dividía a la población verticalmente, suceda rápidamente una oposición de clases [énfasis mío]. Para los sociólogos este fenómeno parece *fatal* [énfasis mío], si no se toman las medidas que permitan evitarlo. (Liévano Aguirre, 1958a, p. 437)

Son muy poco alentadores los diagnósticos de Lebret sobre Colombia, en principio, por la siguiente lista de males —un equivalente de las poéticas “Plagas de Maqroll” (en “Memoria de los hospitales de ultramar”, Mutis, 1959, p. 103)—:

[...] el hábito de la población colombiana de admitir comportamientos antieconómicos: utilización casi totalmente irracional del suelo; persistencia de todas las rutinas que provocan la erosión y el desgaste de las tierras; afición irreflexiva y exagerada por productos extranjeros de los cuales se podría prescindir, o que fácilmente se podrían producir en el país; entusiasmo por grandes proyectos costosos, insuficientemente estudiados; anarquía de experiencias no preparadas y carentes de coordinación; *escaso interés en la investigación científica basada en datos colombianos* [énfasis mío]; complacencia en las oposiciones sin verdaderas ideologías, y en las proyecciones irreales. (Presidencia de la República, 1958, p. 9)

El *informe Lebre*t diagnostica, con un alto grado de agudeza, una serie de fenómenos que empezaban a ser bien comprendidos por parte de algunos intelectuales colombianos, como se desprende de los materiales de trabajo de *Mito*. No obstante, lo más interesante en el *material Liévano* es la anotación (antes de abordar el tema decimonónico) en la cual una de las causas de la actual Crisis Nacional tiene sus raíces en decisiones de economía política tomadas hace ya más de un siglo:

Es verdad que la República ha crecido; que su población ha aumentado y el empleo de los recursos de nuestro suelo es hoy incomparablemente mayor; pero sobre este crecimiento cuantitativo de la riqueza *permanece, muy ligeramente modificada, su antigua constitución social* [énfasis mío], que a su vez determina la forma de distribuir el ingreso nacional. Desde su punto de vista de observador ajeno a los conflictos internos del país, tal fue lo que quiso significar el padre Lebret. (Liévano Aguirre, 1958a, p. 438)

De lo anterior, se deriva que Liévano Aguirre encuentre una coincidencia fuerte entre la república de Mosquera y el tiempo mismo que vive, *su experiencia*, razón por la cual conviene ubicar el *material Liévano* en la línea intelectual que busca descubrir los *encadenamientos* de la historia:

Elegimos como tema de estas conferencias ‘La Revolución del General Mosquera’, no solo por tener este mandatario tantos títulos a la gratitud nacional, sino porque en el grandioso drama de su vida pública, es posible tratar de *descubrir si las injusticias que hoy nos preocupan pueden emparenarse con la fatalidad de las catástrofes de la naturaleza, o son la consecuencia de decisiones* [énfasis mío] que se tomaron en horas críticas de la nacionalidad. (Liévano Aguirre, 1958a, pp. 438-439)

El *material Liévano* se suma a otra de las líneas editoriales más importantes de *Mito*: la actual Crisis Nacional —“las injusticias que hoy nos preocupan” (p. 439)— no es el resultado de ninguna predestinación fatal o catástrofe de la naturaleza, sino de gravísimos errores de nuestros dirigentes políticos en momentos cruciales. Por esta razón, Liévano Aguirre (1958a) concluye que “[...] el debilitamiento del Estado en el siglo XIX permitió el saqueo de la riqueza pública y la reducción de los niveles de vida de la gran mayoría de los colombianos [...]” (p. 447). Para justificar su línea de pensamiento, en el sentido de que quizá el fallo más crítico del país, y fuente de la actual Crisis Nacional, estuvo en no poder llevar a cabo una revolución que diera un uso social a la tierra (clara alusión a la Reforma Agraria), Liévano Aguirre (1958a) siente la obligación de referir las palabras textuales de Mosquera:

El 9 de septiembre de 1861, Mosquera dictó el histórico decreto que ordenaba la desamortización de bienes de manos muertas y lo explicó al país en los siguientes términos: ‘La propiedad ha estado mal constituida entre nosotros: fue constituida por un Gobierno despótico, por la Inquisición y el *fanatismo* [énfasis mío], y por la aristocracia clerical y de sangre. Se constituyó, en consecuencia; oprimiendo a las clases trabajadoras en beneficio de los privilegiados. Pero esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre; a un pueblo que para usar de su derecho no debe estar embarazado por estas trabas. Coloquemos, pues, la propiedad en consecuencia con la democracia; demos pues la tierra a los que la trabajan y la hacen producir; y dejemos la renta a los que tienen que consagrarse al estudio de las ciencias y el culto, y a todos aquellos que no puedan producir’. (p. 447)

En la segunda entrega de “Las manos muertas” (1958b), Liévano Aguirre retoma su hilo conductor, pero esta vez para señalar que el “carácter históricamente revolucionario del Decreto de Mosquera, puede apreciarse por la magnitud de las resistencias que suscitó” (p. 50). Como se observa, en su interpretación, Liévano subraya la caracterización de Mosquera como un *revolucionario*, aquel que es merecedor de admiración, incluso cuando, por la fuerza de las circunstancias políticas y económicas, se vio obligado a una retractación:

Mosquera ordenó en 1862, por conducto del Secretario del Tesoro, y en los siguientes términos, suspender los remates: ‘Cuando hasta cierto punto —decía la orden— se ha conseguido ya el objeto que se propuso el

Gobierno al mandar hacer la venta de los bienes desamortizados ubicados en el Distrito Federal, puesto que varios de ellos han pasado a manos de particulares, el Poder Ejecutivo estima ahora que se suspenda el remate de dichos bienes porque se le ha informado que *las ventas que se han verificado han recaído en un número reducido de individuos* [énfasis mío]'. (p. 50)

Liévano Aguirre subraya la forma en que Mosquera toma conciencia de que su revolucionario proyecto redistributivo de la propiedad se convirtió (a pesar suyo) en el simple traspaso de un gran propietario de carácter religioso (la Iglesia) a un número reducido de pocos propietarios civiles: la otra oligarquía de los partidos (liberal y conservador), que obtuvo pingües beneficios de la doble especulación financiera contra los bonos de deuda del Estado y contra el plazo fijado para la desamortización. Con base en tal panorama, era de esperarse que Liévano Aguirre (1958b) cuestionara la preminencia del sector financiero en la economía de nuestro país:

[...] para el señor Murillo y los hacendistas radicales no era admisible que el Estado Colombiano ejerciera la facultad esencial de la soberanía, la de emitir moneda; y en cambio les parecía natural y conveniente trasladar el derecho de emisión a un grupo de particulares. [...] De tal manera comenzaba el señor Murillo a dismantelar de nuevo el Estado Colombiano, como lo había hecho en 1850; a entregarle, por pedazos, las facultades imprescindibles de la soberanía a los grupos financieros que con tanta alarma había mirado el Gobierno de Mosquera. (pp. 54-55)

Según la interpretación de Liévano Aguirre sobre nuestra historia decimonónica, Manuel Murillo Toro (1816-1880) se convirtió en un fuerte opositor en el desarrollo cabal de la obra progresista de Mosquera. De ahí que, y para solucionar uno de los males crónicos de la historia del país (el déficit fiscal), Murillo y los hacendistas radicales ofrecieron como *solución* la promulgación de la Ley 47 del 22 de mayo de 1865, la cual ordenó

la venta inmediata de todos los bienes desamortizados al mejor postor y fijaba al Estado un plazo máximo de un año para efectuar *aquella gigantesca liquidación que habría de convertirse en el más escandaloso saqueo de que existe recuerdo en los anales colombianos* [énfasis mío]. (en Liévano Aguirre, 1958b, p. 55)

Aunque el término saqueo parezca apropiado solo para la obra de unos delincuentes, lo cierto es que se ajusta perfectamente a la idea

que tiene Liévano Aguirre (1958b) del resultado final de la iniciativa revolucionaria de Mosquera, basada en la justicia redistributiva:

Como las leyes vigentes permitían el pago de los bienes desamortizados con papeles de deuda, se inició entonces una doble especulación, que condujo al traslado de los valiosos inmuebles *a una escasa minoría* [énfasis mío]. En Bogotá y en otras ciudades de la República se formaron asociaciones mercantiles para comprar al 15 o al 20 % de su valor los papeles de deuda del Estado y las mismas asociaciones, ya dueñas del gran volumen de los documentos que constituían el principal medio de pago de los bienes desamortizados, pudieron actuar en los remates en condiciones que les permitían monopolizar prácticamente las compras. (p. 55)

De acuerdo con Liévano Aguirre, el problema de la equitativa distribución de la propiedad en Colombia continuó sin resolverse, al tiempo que fue apenas maquillado por el paso de un oligopolio clerical a uno laico. En conclusión, los dos *materiales* Liévano se ubican en la preocupación de *Mito*, que busca que el intelectual comprenda el encadenamiento de la historia, sus *duraciones*, en los términos planteados en el presente libro. Dicha comprensión de la *historia larga* de nuestro país debía ser el suelo propicio para que un nuevo tipo de intelectual prosperara: un nuevo tipo de ser humano dedicado al pensamiento que estuviera más interesado en estudiar la historia y la economía, como otras posibles llaves de salida a nuestra Crisis Nacional.

En la misma línea editorial de *Mito*, que apunta a entender el encadenamiento histórico, aunque en la *duración media*, se sitúa el estudio de Darío Mesa Chica titulado “Treinta años de nuestra historia” (1957). De nuevo, se hace imprescindible comentar primero la nota del codirector de *Mito*:

Darío Mesa nos envió este estudio con bastante anterioridad a la caída de la Dictadura. A pesar de que no compartimos enteramente su orientación y de que estamos en desacuerdo con no pocas apreciaciones sobre personas y hechos, habíamos decidido publicarlo, y ahora lo hacemos, movidos no solo por nuestro apego a la libertad de expresión, sino también por la seriedad de la documentación y de la exposición. Tenemos entendido que la revista *Horizonte* lo publicará también en su próxima entrega con una introducción y conclusiones. (en Mesa Chica, 1957, p. 70)

La colaboración de Mesa Chica se había vuelto imprescindible en el proyecto editorial de *Mito* porque representa, con justicia, un

sector importante del país. Conviene no olvidar que la revista fue una publicación del tipo *colaboración solicitada*, que veía en su pensamiento un valor importante, porque evidenciaba uno de los extremos del espectro político y social del país, la *extrema izquierda*, al seguir la caracterización de la revista en la *encuesta de Mito* (Molina *et al.*, 1958), comentada en el subcapítulo anterior (“[...] pero que no pueden separarla de cierto humanismo”).

Aun cuando el *material Mesa* se haya publicado algunos números antes que las reflexiones de Liévano Aguirre, constituye su justo complemento. Esta circunstancia revela la existencia de una clara conciencia editorial que, en *Mito*, se fue desplegando número a número: se trataba de ir cavando cada vez más hondo en la historia del país —en la *larga duración*—, para ofrecer al lector un corpus de textos-herramientas-materiales, cuya pretensión nunca fue entregar soluciones hechas o líneas de acción política, sino conceder un marco de reflexión amplio para desenvolver el pensamiento del destinatario. En cada número de *Mito* se entregaba un material para el desarrollo autónomo del pensamiento del lector porque se entendía que el trabajo propiamente dicho empezaba luego, en la lectura, la réplica o la reflexión: la revolución después de la revolución; *la lectura después de la lectura*.

Según este presupuesto, el *material Mesa* invita a una reflexión plena de actualidad política, al indagar en las razones por las cuales el “hombre trabajador colombiano se pregunta, perplejo, qué es lo que ha ocurrido en la vida nacional que pudiera acarrear este *desastre* [énfasis mío] en que vivimos” (Mesa Chica, 1957, p. 54). *Desastre* es una palabra en la línea del drama y una forma acertada de hablar en nuevos términos de la consabida Crisis Nacional. Para encontrar las causas del desastre, Mesa Chica (1957) se remonta a la época de Alfonso López Pumarejo y señala que él “sabía por qué motivos era inevitable una reforma en el Estado y en la sociedad si se quería eludir algún estallido de naturaleza revolucionaria” (p. 58).

Desde la perspectiva política *radical* de Mesa Chica (1957), es consecuente que se interprete el conjunto de reformas lopistas, llamadas *revolución en marcha*, como “un programa de reformas moderadas. [Pues] una

cosa decían [*sic*] él y sus amigos izquierdistas y otra determinaban los poderes del dinero” (p. 59). Esta *revolución social frustrada* —forma de interpretar nuestra historia en la misma línea de Germán Guzmán Campos *et al.* (1962) o Eric Hobsbawm (1968), por ejemplo— dio este resultado:

El pueblo colombiano padecía *su miseria tradicional* [énfasis mío]. Ello se veía bien en la estadística, pero se apreciaba mejor en novelas naturalistas como las de J. A. Osorio Lizarazo, que ponían al desnudo los horrores de la acumulación capitalista y del empobrecimiento de las masas. (Mesa Chica, 1957, p. 60)

No viene al caso comentar el particular estilo novelístico de José Antonio Osorio Lizarazo (1900-1964) y conviene más subrayar la coincidencia que hay entre la interpretación histórica de Mesa Chica y *Mito*. Desde ambas miradas, en cierta medida, se presenta una justificación exculpatoria del *pueblo colombiano*, que, en el *material Mesa*, emerge como una conclusión: son más *culpables la miseria y la ignorancia* que padecen los individuos, que los individuos mismos. Sin embargo, tenemos una diferencia de matiz, ya que en *Mito* la responsabilidad última recae en los gobernantes, mientras que, en Mesa Chica, esa misma responsabilidad es fruto del sistema económico, a la larga promovido y protegido por los gobernantes.

Razones como estas —en concordancia con el pronóstico del *informe Lebret*— dan lugar a que Mesa Chica (1957) afirme que la “violencia política [en verdad] parecía ocultar la lucha de clases” (p. 66). Desde tal perspectiva, no es de extrañar que, en el desarrollo de su balance histórico, Mesa Chica (1957) concluya que las guerrillas —aquellas que se defendieron de la agresión de la policía política de Laureano Gómez— son en esencia “*acción sin ideas* y, sobre todo, formaciones agrarias sin respaldo combatiente ni dirección política de la clase obrera. Se podía adivinar su fin” (p. 66). Sobre *su* actualidad, en el marco de la *historia contemporánea* y del *análisis de coyuntura*, que interesaban tanto a este analista de la realidad nacional (Mesa Chica, 1975), el *material Mesa* afirma:

El entendimiento de los dos partidos sobre la orientación del Estado parecía imposible a esa altura. ¿Qué podría resultar entonces de esa *guerra civil no declarada* [énfasis mío]? Un elemento nuevo entraba en juego.

Las fuerzas armadas —que habían reprimido el alzamiento del 9 de abril, cuando el doctor Gómez les pidió que asumieran el poder, y contaban con ministros en el gabinete— se sentían ahora más vigorosas que en 1948, tanto política como organizativamente. El partido liberal y los grupos disidentes del conservatismo clamaban por un golpe de Estado: ‘¡General [Rojas Pinilla], salve usted la patria!’ llegó a ser una frase popular. (Mesa Chica, 1957, p. 67)

El análisis político revela que, para Mesa Chica (1957) “asistimos hoy a la antinomia entre un poder ejecutivo militarmente respaldado y la nación acaudillada por la burguesía industrial” (p. 68). De lo anterior se deriva que la *burguesía nacional*, que se muestra “ya completamente unificada por los golpes de las dificultades económicas, sociales y políticas reflejadas en la actitud del gobierno, quiere el poder político para sí” (p. 70). La importancia del *material Mesa* se halla en la manera en que interpreta el caso colombiano, en tanto comparte su núcleo con *La revolución invisible*; lo que revela una dialéctica constante entre el pensamiento de las colaboraciones *solicitadas* de *Mito* y la reflexión política de Gaitán Durán.

Sobre la pregunta por los géneros literarios, y respecto al lado cómico de la historia colombiana, interesa comentar el texto de Jorge Child Vélez (1924-1996) titulado (en el cuerpo de la revista) “La comedia de las contradicciones liberales” o “La comedia de los errores” (1956), si hemos de guiarnos por la portada. Como los dos títulos apuntan en la misma vía, es mucho más interesante reflexionar en torno a las razones por las cuales *Mito* publica una correspondencia tan particular. La nota de la Dirección de la revista dice:

Publicamos el texto completo de esta carta de Jorge Child Vélez, a pesar de que sus tesis centrales no reflejan el pensamiento de la Dirección de MITO y de que parte de sus afirmaciones particulares nos parecen, para decir lo menos, discutibles. Lo hacemos por tres motivos. En primer término, nos interesa profundamente la opinión de todos nuestros lectores, que representan muy diversos sectores de la vida colombiana. En segundo término, hemos defendido siempre la Libertad de Expresión y nos contradeciríamos si aplicáramos la censura del silencio. Por último, fueren cuales fueren las ideas políticas de sus Directores, MITO es una revista absolutamente independiente, cuya labor cultural — como se dijo en la presentación del primer número — implica el diálogo con gentes de todas las opiniones y todas las creencias. (citado en Child Vélez, 1956, p. 195)

Las consideraciones de *Mito* acerca de su público lector, que abarca *diversos sectores* de la vida colombiana, dan un nuevo sentido a la metodología tipo encuesta que ya conocimos en el *material Nagy*. La revista quiere mostrar en sus páginas una diversidad similar a la que infiere que existe en sus lectores virtuales: su *lector implícito* es el conjunto de una sociedad en *crisis*, un sustantivo que también fue considerado en su momento como nombre posible para *Mito*.

Con respecto a la *censura del silencio*, conviene recordar que las publicaciones (como los escritores), tienen una situación en su época, en tanto no pueden escapar a la crítica sartreana, la cual sostiene que el silencio repercute tanto como la palabra en sí; así ocurrió en los casos de las obras silenciadas de Céline² o Cioran, por ejemplo, ya comentados (“Más allá de la tipografía: *Mito* y *Les Temps Modernes*”).

Por último —y quizá lo más significativo—, hay que resaltar aquí la forma en la que *Mito* se autodefine como una revista absolutamente *independiente*, particularidad que no se hace efectiva tan solo por el hecho de declararla, sino por los riesgos y debates de cualquier tipo (políticos, religiosos, morales, etc.), que son la real muestra viva de *independencia*. Sucede algo similar al caso de Mosquera, relatado por Liévano Aguirre (1958b), en tanto la medida de la independencia de *Mito* se aprecia bien “en función de la magnitud de las resistencias que suscitó” (p. 50). Resistencias que, tal vez como las del mismo Child Vélez (1956) con *Mito*, se superan por parte de una revista que considera una obligación ética publicar (en especial) a sus detractores:

[...] ya conocen mi opinión sobre MITO: es una revista que se mueve en el plano de la literatura: bracea en un género muerto; [...] MITO no plantea nuestros problemas, sino los de Sade, los de Eliot, los del sexo de los norteamericanos, los ‘de los otros’, y por eso no ha logrado descubrir el vínculo

[2] Una atribución errónea, como la que plantea Borges (1974) en el párrafo final de “Pierre Menard, autor del Quijote”, quizá hubiera sido mejor que el silencio: “Menard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. [...] Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* ¿no es una suficiente renovación de esos tenues avisos espirituales?” (p. 450).

de comunicación real que caracteriza a la prosa moderna. Sus directores fueron poetas y siguen siendo poetas; y los poetas, según las palabras de uno de los propios dioses de MITO, Jean Paul Sartre, ‘son hombres que se rechazan a utilizar el lenguaje. Y como es en el lenguaje, concebido como un instrumento, donde se opera la exploración de la verdad, no podemos siquiera imaginarnos que los poetas se propongan discernir lo verdadero y exponerlo. El poeta escoge de una vez por todas las actitudes que considera las palabras como cosas y no como signos... está fuera del lenguaje... *el poeta es la elección del fracaso, es anti-revolucionario por esencia* [énfasis mío]’. (p. 195)

Child Vélez no habría podido escoger una mejor cita de Sartre para zaherir a Gaitán Durán, y Gaitán Durán no habría podido escoger una correspondencia mejor para mostrar su capacidad para afrontar la crítica y enrostrarnos su tolerancia, su apertura editorial. A pesar del juego de uno y otro, lo cierto es que, cuando se pasa revista a los índices de los ocho primeros números de *Mito*, queda en evidencia que fueron abundantes las ocasiones en que se plantearon con seriedad *nuestros problemas*. Para mencionar solo algunos textos de claro asunto colombiano (publicados en los números previos a la carta de Child Vélez), tenemos los materiales:

- “Un juez rural en Guataquí” (Cárdenas, 1955).
- “Historia de un matrimonio colombiano” (Gómez de H., 1955).
- “La cárcel colombiana, lugar de castigo” (Delgado, 1955-1956).
- “Las guerrillas del Llano” (Mesa Chica, 1956).
- “La vocación y el medio, historia de un escritor” (Truque, 1956).
- “El drama de las cárceles en Colombia” (Villalobos, 1956).

Child Vélez es quien, en realidad, bracea en la superficie de los nombres (Sade o Eliot); hecho que le impide reconocer que una de las formas mayores de cohesión interna de los textos aparecidos en *Mito* (incluso en los más literarios) es su carácter crítico; aunque esto no le quita la razón, cuando afirma que, en la Dirección de *Mito*, hay poetas que “siguen siendo poetas” (Child Vélez, 1956, p. 195).

El corresponsal Child Vélez ignora que Gaitán Durán no está en la médula de *Mito* por su obra poética —antirrevolucionaria *por esencia*, eso parece certero—, sino por su prosa, esto es por la decisión de no tomar las palabras como cosas, sino como signos. Child Vélez omite una diferencia insoslayable en el campo teórico en torno al compromiso del escritor: aquella que hay entre quienes “cuya palabra no es más que un medio” (Barthes, 1983, p. 182), esto es la del *écrivain* o ‘escribano’ —por intentar traducirlo de alguna manera— que hace de su palabra un verbo *transitivo*, y quienes han optado por el verbo *intransitivo*, la del *écrivain* o ‘escritor’:

[...] la palabra del ‘écrivain’ [...] es el único objeto de una institución que solo está hecha para ella, la literatura; la palabra del ‘écrivain’, por el contrario, solo puede ser producida y consumida a la sombra de instituciones que tienen, en su origen, una función totalmente distinta a la de hacer valer el lenguaje: la Universidad, y, accesoriamente, la Investigación, la Política, etc. (Barthes, 1983, p. 183)

El pensamiento dogmático de Child Vélez (1956) lo obliga a situar en *Mito* la opción por la prosa (los materiales de trabajo) en el mismo terreno que la poesía; esto lo imposibilita para apreciar el innegable carácter colombiano de los temas de aquella prosa. Desde esta perspectiva, su deseo de “contrarrestar un poco el énfasis poético de MITO” (p. 196) es cuestionable, aunque sea una interesante introducción al tema que le interesa:

[...] solo para contrarrestar un poco el énfasis poético de MITO me voy a poner a hablar en esta carta de temas criollos, vigentes, al alcance de todos: de la última historia del partido liberal, que es la mejor comedia de las contradicciones que se haya producido en Colombia. Pero *temo mucho, señores directores de MITO que esta carta tan poco poética, no les vaya a gustar y me la cuelguen* [énfasis mío]. En todo caso, si no la publican, les agradecería mucho que me devuelvan los originales para despachárselos a otra revista. (p. 196)

El asunto sobre la política colombiana del *material Child* —que no tuvo necesidad de *despachar* a otra publicación— empieza con las siguientes líneas:

Y espero que ustedes no se opondrán a una disertación de política liberal, ya que en la dirección de MITO hay representantes de todas las tendencias: dos conservadores, un liberal de centro y un hombre suelto a quienes ‘los comunistas llaman reaccionario y viceversa’. (p. 196)

Como cabía esperar, poco se identifica *Mito* con la clasificación de Child Vélez, y de ahí el ineludible pie de página de la Dirección: “Advertimos que esta clasificación es enteramente arbitraria y solo obliga a Jorge Child” (p. 196). Con certeza, el único integrante de la revista que en algo se vio identificado con la clasificación de Child Vélez fue Gaitán Durán, el *hombre suelto, libre*, mejor, como se apreciaba en las opiniones (que Child Vélez conocía) del fundador de *Mito* sobre la Unión Soviética y China:

Estas notas [de viaje] fueron escritas hace cuatro años [...] Ojalá sirvan a lo menos de respuesta a los reaccionarios que me llaman comunista y a los comunistas que me llaman reaccionario. Apenas son el testimonio, probablemente ineficaz, de un hombre que pretende ser libre. (Gaitán Durán, 1956, p. 1)

El dogmatismo de la carta de Child Vélez, que lo obliga a identificar en los otros tres integrantes de la Redacción a dos *conservadores* y a un *liberal de centro*, se deriva del prejuicio de situar a *Mito* en completo acuerdo con el Frente Nacional. Por el contrario, los *materiales de trabajo* confirman que la revista nunca pactó con el acuerdo de las élites, un *pacto desde arriba*, y de carácter *consociacionista*, como lo llaman los especialistas sobre el tema (Hartlyn, 1988). Sobre la base de este prejuicio, Child Vélez (1956) fundamenta su argumentación sobre el aislamiento entre las direcciones de los partidos y sus respectivas bases:

¡Los personajes de esta clase creían, o por lo menos aparentaban creerlo, que si a ellos los elegían a las asambleas era la voz del pueblo la que había salido elegida; que si ellos ganaban dinero y mejoraban su standard, era el pueblo el que estaba progresando en su nivel de vida y saliendo de *su inmemorial miseria* [énfasis mío]; si ellos iban a París y se ilustraban con los nombres de las carteleras de ‘Cette Semaine á [sic] París’, era toda Colombia la que estaba asimilando la cultura occidental; si ellos iban a mostrarse en la temporada del Colón de Jean Louis Barrault, era toda la ciudad de Bogotá —‘le tout la Cabrera’— la que le declaraba al mundo su profunda afición por el teatro francés; si ellos tenían sus periódicos, esos eran los periódicos de todo el pensamiento colombiano, y de todas las noticias de los hechos nacionales! (p. 197)

De acuerdo con Child Vélez (1956), hay una trampa en identificar la política y la cultura de las élites —“El mundo de la Cabrera”,

satíricamente retratado en la novela *Los elegidos* de López Michelsen (1976)— con la del *pueblo*. Por ello, afirma que su crítica se alinea con la *conciencia popular*, la cual “*ya está alerta, [y] no va a comprometer mañana su voto* [énfasis mío] en la lucha de las rivalidades personales de la vieja clase dirigente —por más de que ella se reencauche en un ‘frente civil’—” (p. 198). Lo cierto fue que la conciencia popular sí terminó comprometiendo su voto y aceptó el reencauche del Frente Nacional.

También, para Child Vélez (1956), el Frente Civil (uno de los nombres iniciales de lo que luego fue el Frente Nacional) era más de lo mismo. El fondo de su crítica, justificable en este aspecto al menos, es que las masas colombianas solo fueron la carne de cañón de los reales odios de las clases dirigentes. No obstante, ese tiempo llegó a su fin, pues la *lucha contemporánea* se corresponde con una lucha:

[...] entre proyectos de la realidad que solo son dos: la imposición de la voluntad de poder de una clase financiera (capitalismo), o de una raza (nazismo) o de una potencia nacional (imperialismo), o de una clase burocrática (leninismo-stalinismo-kruschevismo); y el derecho de la situación democrática. (p. 198)

Con el rótulo de *situación democrática*, Child Vélez (1956) identifica el ejercicio de la participación en el sistema político; razón por la cual la propuesta de un frente civil —otra forma del retorno de las élites de siempre a la conducción del país— le parece (igual que a *Mito*, aunque por otras razones) poco satisfactoria:

Si ustedes los directores de MITO, o sus lectores, me preguntaran ahora por la posición de las fuerzas políticas colombianas frente a estos dos proyectos del mundo, cuyo movimiento define la situación contemporánea, me ofuscaría. No sabría cómo responderles. Mi respuesta sería tímida, ambigua, a lo sumo un acto de fé [*sic*]. Por un lado se perfila el proyecto de la voluntad de poder de una clase financiera, que se expresa en la coalición de privilegios del movimiento llamado ‘frente civil’ destinado a combatir las medidas ‘socializantes’ del actual gobierno [de Rojas Pinilla]. (p. 198)

Cuando Child Vélez (1956) destapa sus cartas, su apoyo a las medidas socializantes del *movimiento* de Rojas, aquel empezaba ya a mostrar su resquebrajamiento por obra de su dinámica interna y por la magnitud de las fuerzas concitadas en su contra:

Es muy posible que la estrategia de neutralización de un posible ‘frente civil’ sea la base de la estrategia política del actual gobierno. Claro que esta política defensiva será complementada con una política proselitista de medidas sociales, de ‘tercera fuerza’, de binomio Pueblo-Fuerzas Armadas. (pp. 198-199)

Lo cierto fue que la Tercera Fuerza nunca alcanzó el posicionamiento necesario para convertirse en una alternativa real de poder en nuestro país y tampoco pudo impedir el advenimiento del Frente Nacional; ante lo cual Child Vélez (1956) señala:

El famoso ‘Pacto de Benidorm’ revela otra nueva ignorancia de los hechos políticos de un pasado reciente. ¿No fue *Laureano Gómez el primer ‘guerrillero intelectual’ de la violencia que ha venido sufriendo el pueblo colombiano* [énfasis mío], y con particular intensidad en los últimos diez años? ¿No fue Lleras Camargo el jefe liberal que, en un año de presidencia desbarató las organizaciones sindicales del liberalismo, contribuyó a la conservatización de la Universidad, recortó el poder del parlamento y no quiso intervenir como presidente liberal que era, y conductor y jefe liberal que era, en la batalla de la división liberal que le costó al liberalismo el poder? (p. 199)

El punto anterior resume el sentido cómico de las contradicciones que señala Child Vélez (1956). Como si el curso de la historia se hubiera invertido y los acérrimos enemigos de antaño (por mera supervivencia, el *consocialismo* del que hablan los especialistas) estuvieran ahora estrechando fraternales lazos:

Creer que lo importante como piensa el frente civil, es restablecer ahora en Colombia las condiciones de una discusión escolástica de comprobado fracaso, equivale a padecer una equivocación de ideales que en política es tan grave como la ignorancia de los hechos, es decir, como la ignorancia de que los liberales estuvieron cuatro años matándose por tumbar a Laureano Gómez para que ahora se maten porque [*sic*] Laureano Gómez suba al poder, ya que este es el *finale con brio* del ‘Pacto de Benidorm’ según el doctor Jorge Leiva, autorizado intérprete de las aspiraciones políticas de los pactistas conservadores. (p. 200)

Por tal conjunto de razones es que, según Child Vélez (1956), la opción de la reconciliación nacional por medio del pacto no es más que un craso error:

Los jefes liberales parecen jugar a la gallina ciega: medio aturdidos golpean aquí y allá... [...] quieren ser, a la vez, conferencistas señores y *resistentes guerrilleros* [énfasis mío]; amigos y enemigos del gobierno simultáneamente;

acatar la censura y pedir la libertad de prensa [énfasis mío]; [...] odiar a Laureano para terminar adorándolo. (p. 200)

Ante este panorama, no es de extrañar que, a su vez, el *finale con brio* de Child Vélez (1956) culmine con estas notas:

Yo espero que MITO, *bajo su mejorable dirección* [énfasis mío], abandone sus veleidades literarias y comprometa sus páginas al estudio moderno —con informes, datos, cifras y reflexiones más profundas que las que salen de la mera literatura— de la situación en que gravita nuestra existencia limitada. De los señores directores, [Firmado] JORGE CHILD. Cédula N. 3055828 de Bogotá. Bogotá, 14 de agosto de 1956. (p. 205)

Quizá nada más feliz para la Dirección de *Mito* que el calificativo *mejorable*. ¿Acaso qué otra prueba se pudo ofrecer al lector de *Mito* de que se trataba en verdad de una revista honesta y dispuesta al diálogo crítico con todos los sectores? No obstante, Child Vélez no había comprendido aún los vínculos secretos que unen a la cultura en todas sus manifestaciones, a la *experiencia* como tal, y por eso censura como *veleidades literarias* a una suerte de textos que, a nuestro juicio, constituyen uno de los aspectos más reveladores de la época contemporánea. Él desconoce que la literatura no es solo un pasatiempo fútil, que se opone a “informes, datos, cifras y reflexiones más profundas” (p. 205), pues su *situación histórica* la hace superar la *alienación* —de ahí, por ejemplo, la constante referencia que la obra de Balzac constituye en el pensamiento de Karl Marx (1818-1883)—, que Child Vélez (1956) llama “nuestra existencia limitada” (p. 205). Por último, y aun a pesar de estar en desacuerdo con su argumentación, hay que reconocerle el gesto que supone firmar con número de cédula sus críticas. En *Mito*, los NN se reservan a temas que acarrearán la posibilidad de un certero daño moral o físico.

En las antípodas de la concepción de Child Vélez, situamos el texto de Gerardo Molina titulado “La izquierda colombiana” (1960). Este material corresponde a una reelaboración del mismo autor, en forma de síntesis, sobre su participación en la *Conferencia de Líderes Políticos de América*, celebrada en Bogotá en octubre de 1960. En primer lugar, conviene ubicar este documento en el marco de una línea editorial de *Mito*: la función del intelectual. Conviene recordar que, para Gaitán Durán, el intelectual debe ser un puente que comunique las *inteligencias*

insulares. Aun cuando este objetivo se haya propuesto en el caso concreto de los problemas técnicos de la economía colombiana, tal propósito se extiende al campo de los partidos políticos, esto es a la búsqueda de una mirada coherente y con *profundidad ideológica* de la *izquierda* política en Colombia. Molina (1960) parte de la constatación de que “la izquierda no comunista [es una especie de] entidad colombiana tan vaga [...] en busca de cristalización” (p. 158), por lo que existen poderosas razones para que dicha orientación política se materialice de forma urgente, sobre todo en un país en el que, tal y como lo señala el *informe Lebre*t:

[...] *la participación de los trabajadores en el ingreso nacional es menor cada día* [énfasis mío], en proporción a lo que reciben los otros estratos, por obra de los pésimos sistemas de distribución y por el crecimiento vertiginoso de la población. He aquí algunos de sus *datos horripilantes* [énfasis mío]: ¡a tiempo [*sic*] que el 5 % de la población percibe el 40 % del ingreso nacional, el 80 % apenas recibe el 35 % del mismo! En ese informe, que nadie podrá tachar de heterodoxo, está contenido todo el *drama nacional* [énfasis mío]. Por eso cuando en 1957 se invitó al pueblo a restaurar la democracia, la pregunta que afloró en muchos labios fue esta: ¿cuál democracia? Se hizo patente entonces que era imposible e inocuo volver a los valores del pasado, y nadie tuvo dudas de que si antes de la noche dictatorial habíamos tenido un Estado formalmente democrático, nunca habíamos tenido una sociedad democrática. (en Molina, 1960, pp. 160-161)

Es muy significativo que, para Molina, en el *informe Lebre*t esté contenido todo el *drama nacional*, incluso cuando nadie podrá tacharlo de *heterodoxo*, la forma políticamente correcta cuando se habla de lo *revolucionario*. Ello revela que, tras las conclusiones de Molina, no se esconde el afán por fortalecer una plataforma política, sino que aquellas se corresponden bien con realidades estructurales de nuestro país, como en el caso alarmante de la exagerada inequidad de la distribución del ingreso nacional. En resumidas cuentas, esto confirma que no era una preocupación del sistema político tradicional colombiano la superación de la miseria y de la ignorancia, las otras fuentes de nuestra Crisis Nacional. Tales condiciones —que explican el arrobamiento de los sectores populares ante los discursos de Jorge Eliécer Gaitán, pronunciados en el entonces *Teatro Municipal de Bogotá* (Bogotonic Producciones, 2011), rebautizado con el nombre del caudillo— muestran que, para

Molina (1960), es perentoria la búsqueda de caminos propios, ante la ineficacia del sistema político tradicional:

Estamos por el reconocimiento del derecho de cada país a buscar el camino que mejor le convenga; por eso miramos con simpatía la revolución cubana, y reprobamos el que el candidato Kennedy acabe de estimular a los anticastistas a lanzarse contra un régimen que cuenta con el inmenso respaldo de la población y que trabaja febrilmente por la emancipación de ésta. (p. 165)

No hay que pasar por alto que, cuando *Mito* publicó este documento, no trató de dar un testimonio de una política que termina quedándose en un plano teórico. En este caso, como en el de *La revolución invisible*, los materiales de trabajo quieren “crear situaciones políticas [ser por sí mismos] la búsqueda de una política” (Gaitán Durán, 1975c, p. 317). Para *Mito*, aquella política concreta que anuncia este *material Molina* llega al país de la mano de Alfonso López Michelsen, como se aprecia en el “Discurso a los intelectuales” (1962), en el que añade que “[...] nos sentimos actores de una revolución a la colombiana” (p. 182).

Ahora bien, es significativo subrayar el matiz colombiano de la propuesta de López Michelsen. Con ello, se ve el efecto de cercanía emocional que, de manera casi generalizada en los sectores afines, por supuesto, produjo la realización concreta de una revolución específicamente latinoamericana (y caribeña, además) como lo fue la Revolución cubana. López Michelsen sabe que, *para el hombre colombiano* a quien dirige su discurso, existe aquí una radical diferencia entre la forma distante y fría en que se reciben otras revoluciones, como el caso de la soviética o la china, por ejemplo (como lo prueba el “Diario de viaje” de Gaitán Durán), y la emoción de quien se siente a las puertas de *su propia* revolución, la colombiana:

Yo creo que el experimento político que estamos realizando en Colombia despierta una gran esperanza en todo el Continente. Contra quienes consideran que hoy en día es imposible *encontrar autónomamente una vía* [énfasis mío], nosotros, con la afirmación de los valores colombianos, estamos demostrando lo contrario. El resultado de las elecciones de Marzo [sic] determinará hasta qué punto nuestra formación política permite *adelantar un proceso revolucionario democráticamente, por las vías electorales* [énfasis mío]. Vamos a tratar de *conciliar la reforma social y económica con el*

mantenimiento de las libertades públicas [énfasis mío], como no se ha podido hacer en otros países de América, democráticamente inmaduros. (López Michelsen, 1962, p. 182)

El *experimento político* de López Michelsen, el MRL, parte de la necesidad de encontrar una *vía autónoma hacia el socialismo democrático*. Ello implica que dicha vía debe estar alejada del imperialismo soviético, que ya bien caro les había costado a las naciones de la Europa del Este, como lo dejó en claro el *drama húngaro*. Un segundo elemento del experimento implica que el proceso revolucionario se adelante exclusivamente por vías democráticas, lo que hace innecesario el *baño de sangre* que suele caracterizar a las revoluciones y le confiere al MRL su particular sello humanista. Un último elemento de dicho experimento implica que la radical reforma económica de la sociedad no podrá hacerse a costa de la libertad humana. En esta dirección, el *documento López* es una prueba certera de la concordancia entre el *experimento editorial* de *Mito* y el *experimento político* del MRL, pues —más allá de las críticas a las que ha sido justamente sometida la idea de una *vanguardia esclarecida*— *Mito*, a la manera de *La revolución invisible*, se pensaba como una suerte de vanguardia intelectual (así como el MRL seguía a una vanguardia política), que debía estar siempre en búsqueda de *situaciones políticas* que reforzaran su posición de guía y faro de la conciencia nacional.

Quizá uno de los materiales de trabajo de *Mito* en que más se trasluce la convicción de generar una situación política —puesto que el tema había tomado proporciones nacionales y presentaba la más absoluta actualidad— es el testimonio firmado por un NN, que lleva por título “Antonio Larrota, un hombre serio” (1961). Los hechos relativos a este material fueron de público conocimiento, en particular, por medio de la prensa. Antonio María Larrota González (1937-1961), miembro fundador y principal animador del Movimiento Obrero Estudiantil (MOE) 7 de Enero —y luego Movimiento Obrero Estudiantil Campesino (MOEC)— fue asesinado en el corregimiento de Tacueyó (municipio de Toribio, en el departamento del Cauca), a manos del alias el Aguillilla, en medio de confusos hechos que nunca permitieron aclarar quién o quiénes fueron los autores intelectuales del crimen (Díaz Jaramillo, 2010). En relación con estos hechos, un

NN (1961), quien prefirió mantener su identidad en el anonimato para no sufrir la misma suerte de Larrota, señala lo siguiente:

La muerte esperada [énfasis mío] de Antonio Larrota ha ocupado la atención de los periódicos durante algunos días, ha provocado ligeros comentarios en algunos círculos de estudiantes que lo recordaban y seguramente ha golpeado a quienes fueron sus íntimos amigos, sus familiares. Pero no puede haber sorprendido a nadie porque su vida, como la de un héroe corriente, predicaba *su muerte, absurdamente natural* [énfasis mío]. (p. 398)

El *material Larrota*, que no va glosado en *Mito* por ningún tipo de nota, que nos permita medir el grado de distancia de la revista respecto a los planteamientos de NN, expone un conjunto de opiniones de carácter muy polémico:

El fenómeno de los *jóvenes de derecha que cambian luego a la izquierda* [énfasis mío] no es extraño en Colombia. La mayoría de los intelectuales y dirigentes de extrema fueron conservadores en su juventud; pero luego entraron en crisis con sus ideas tradicionalistas, se rebelaron contra *la universidad confesional* [énfasis mío], las capillas intelectuales de sacristanes y saltaron a la izquierda, al socialismo, al comunismo, al anarquismo. Muchos regresan después. *A otros la lucha los lleva a hacerles imposible el regreso* [énfasis mío]. Con la juventud liberal no sucede lo mismo porque dentro de sus matices [uno] se puede mover sin entrar en una *crisis* [énfasis mío] de conciencia. (NN, 1961, p. 398)

Las constantes *crisis de conciencia* de un liberal como Gaitán Durán hacen difícil sostener que los jóvenes, en realidad, se movieran en los matices del liberalismo sin mayor problema. Mucho más problemático, en tanto hecho plenamente *natural*, es la interpretación de NN (1961) en relación con uno de los puntos más controversiales de la biografía del propio Larrota, su *salto* desde las posiciones conservadoras de su juventud, hasta su llegada al anarquismo:

De la derecha al anarquismo. Ese fue el salto suyo y el de muchos de sus compañeros. A la medida de su vehemencia, de su impaciente deseo de destruir el mundo que lo había formado, ese salto lo llevó a la muerte. (p. 399)

Ante la magnitud del salto, NN se siente con la obligación de entrar en ciertas explicaciones en torno a la militancia de Larrota:

¿Qué es el MOEC? Oficialmente está declarada como una agrupación terrorista que *busca la revolución inmediata* [énfasis mío]. Tiene en verdad mucho de eso; pero en el fondo hay hechos que nos interesan más. Es una reacción de

la juventud contra lo que ella juzga pasividad en ciertos dirigentes revolucionarios, es la incidencia entre grupos de las ciudades de 10 [*sic*] años de violencia en los campos. Sin dirección, sin ideología determinante, Larrota y sus compañeros llevaron a su movimiento al extremo. Les parecía *muy lento el proceso colombiano* [énfasis mío], y querían que el día llegara antes de la madrugada. Muchos lo quieren todavía. (p. 399)

En el pensamiento de Larrota generó una marca profunda el conocimiento de primera mano que tuvo de los hechos de la (entonces) muy joven Revolución cubana. Se sabe que realizó un viaje a la isla para participar en las celebraciones en conmemoración de la fundación del *Movimiento 26 de Julio* (Díaz Jaramillo, 2010). Lo cierto es que Larrota regresó al país pletórico de entusiasmo y optimismo, porque pensó que ya había llegado el tiempo de *la revolución colombiana*, por lo que NN (1961) describe con justeza al MOEC como una organización que “busca la revolución inmediata” (p. 399).

En otra parte de su descripción, NN interpreta al MOEC como una reacción de los jóvenes frente a la *pasividad* de los líderes revolucionarios que no hacían nada por remediar la lentitud del proceso revolucionario colombiano. No hay duda de que, desde este punto de vista, la opción democrática (pacífica) del MRL encaja bien con la descripción de la lentitud, aunque NN no parece referirse a este movimiento, sino a quienes pedían (desde los altos puestos del poder partidista) una revolución no electoral que, sin embargo, se posponía indefinidamente *a la espera de condiciones*. Al respecto, Gaitán Durán se preguntó en el número anterior de *Mito*: “¿Cuáles son, a grandes líneas, los orígenes del fenómeno cubano, que despierta hoy apasionado interés en la prensa Internacional y ha movilizado recientemente a las grandes potencias de nuestro planeta?” (Gaitán Durán, 1961, p. 302). Esta pregunta permite entender la euforia revolucionaria del joven Larrota que vio, en Cuba, a otros jóvenes, unos *barbudos* que sí tomaron en sus manos el destino revolucionario de su propio país, a diferencia de los viejos líderes *revolucionarios* de Colombia que, desde las trincheras electorales de un café, posponían su actuación. De ahí, que NN interprete el *caso Larrota* de la siguiente manera:

La revolución cubana fue para él un *trauma* [énfasis mío], le produjo el efecto que a un muchacho a quien le dan una casa de caramelo para él solo. En

su cabeza de soñador no podía caber esa inconcebible proeza. El impacto lo precipitó a todas las formas de la lucha, hizo de él un *poseso* [énfasis mío]. De todos los colombianos fue el primero que creyó en ella a pesar de la reticencia inicial de los revolucionarios curtidos. Fue a visitarla primero que todos. Si China había sido un sueño, Cuba era una pesadilla. Para el latinoamericano Cuba es la frontera de todas las esperanzas. Y si es revolucionario, es la prueba que a sí mismo se otorga de que no está equivocado, que sus ideas son posibles, *dentro de su tiempo* [énfasis mío], es el anticuerpo de sus vacilaciones. Es el gran principio. (p. 400)

La entusiasta descripción de NN sobre el *soñador* Larrota (y su imagen del niño que recibe un caramelo gigante) desemboca en los tonos heroicos de la Revolución cubana como *proeza*. Así pues, Larrota termina siendo una suerte de víctima de un *arrobamiento histórico* que no solo “lo precipitó a todas las formas de la lucha” (NN, 1961, p. 400), sino que lo convirtió en un *poseso*. Para NN, Larrota estaba como fuera de sí, por eso, halló su exoneración amparándose en ese mismo espíritu de arrobamiento que le produjo lo que había acaecido en Cuba y que, con la mejor intención, quiso que sucediera también en Colombia. De allí se deriva la forma en que NN resuelve lo que llamamos el *enigma Larrota*, en tanto no hay nada como la muerte —como en el caso de Camilo Torres Restrepo—, para mostrar que alguien finalmente llega a ser consecuente con el tamaño de su sueño (y de su trauma); es decir, un *hombre serio*:

Larrota no era comunista, no militaba en ese partido. Ni siquiera era un marxista porque para serlo se requiere un tiempo de tregua que él no se concedió nunca. No puede ser tampoco un asesino, ni un desequilibrado. ¿Era entonces un revolucionario? ¿Un anarquista? ¿Un muchacho irresponsable? La respuesta implicaría una toma de posición política que no vamos a buscar. Los revolucionarios maduros dicen que es un anarquista. Mucho de eso tenía. Los anarquistas dicen que es un revolucionario puro. Los señores prudentes predicarán que era un irresponsable. Nosotros diremos que era un hombre serio. Es lo único claro que se puede sacar de esa turbulencia de cuatro años que fue su vida política. En *un país de charlatanes que predicán la revolución todo el día en los cafés* [énfasis mío], Larrota dio una lección de seriedad, poniendo sus ideas primero que su vida. Sus ideas pueden ser objeto de juicio, de condenación; pero su vida tiene que merecer una consideración respetuosa porque la supo sacrificar en la lucha por lo que creía una manera de *salvar* [énfasis mío] a Colombia. (NN, 1961, p. 400)

La vida, muerte y transfiguración de Larrota y de Camilo Torres Restrepo, con sus visos heroicos (y con martirio incluido), ponen en entredicho al “país de charlatanes que predicán la revolución todo el día en los cafés” (NN, 1961, p. 400): los mismos dogmáticos que fueron vistos varias veces con *el traje nuevo del emperador*, a través de las páginas de *Mito*.

Podrir las dictaduras

Otro grupo significativo de *materiales de trabajo*, de asunto colombiano, hace hincapié en la existencia y fuerza de una *cultura de la violencia*, que imposibilita de manera constante que el país salga del encierro de sus múltiples y centenarias crisis. *Mito* demuestra que una parte importante de aquellas crisis se explican por causas culturales, en el marco de procesos sociales, en tanto la cultura (nuestra *estructura de la experiencia*) incentiva o no cierto tipo de comportamiento humano. El marco de esa cultura nos permite comprender el sentido y la importancia de un material, de autor enigmático (quien firma I. R.), titulado “El guerrillero” (1959). Este documento corresponde a una canción que, como se nos dice en nota de la Redacción, fue

[...] recogida en el Tolima, en una transcripción imperfecta, tal como se oye cantar en muchos pueblos. La canción es surgida de los antiguos guerrilleros, lo cual explica su tono entre retrospectivo y amenazante. [...] Puede sorprender, después del verso cargado de sentido humano, tal vez el mejor de la canción, ‘hoy ya podemos bailar con ellas’, la caída de los dos versos siguientes. Sobre todo ‘hoy ya podemos pedir botellas’, sorprende desagradablemente, si no se piensa en cuánto tiempo duraron en el monte los que regresaron sin *apretar concupiscentemente el vidrio oscuro de la botella de cerveza* [énfasis mío]. Seguramente, la canción fue elaborándose lentamente, y las estrofas se fueron sustituyendo. [...] Es, indudablemente, una canción de regreso. Mejor dicho, se transformó en una canción de regreso. Y *es su sentido humano, no su significado político, el que nos induce a publicarla* [énfasis mío]. Tiene, en todo caso, un interés, el ser tal vez la primera muestra folclórica de la dura época de la violencia. (I. R., 1959, p. 216)

Si cotejamos las observaciones de *Mito* respecto al contenido de la canción —muy lejos de ser lo que Child Vélez (1956) llama “veleidades literarias” (p. 205)—, vale la pena resaltar el acierto crítico de la nota de la Redacción. Un acierto por el juicio ponderado de los

altos y bajos del texto, y sobre todo en relación con la manera en que la cultura popular transmuta las heridas de la Violencia, sobre todo en un lugar tan fustigado como el departamento del Tolima, si se consideran los hechos relativos a municipios como Cunday o Villarrica (Gaitán Durán, 1975c, p. 335).

Vale la pena subrayar el nivel de crueldad de los hechos relativos a Cunday —un lugar comparado por Gaitán Durán con un *campo de concentración*— y el alto nivel de fiereza que mostró en el departamento del Tolima, tanto la represión gubernamental como la autodefensa campesina. Es comprensible que la canción de esos *antiguos guerrilleros* tenga con razón un tono *amenazante*. *Mito* también acierta en la identificación que establece de esta canción como una *canción de regreso* —tipificación que evoca a la *Odisea* homérica—, pues ese marco amplía el análisis textual hacia las formas de la sustitución estrófica, la elaboración por etapas o la idea del núcleo inicial y, en particular, a *su sentido humano*. Un sentido estrechamente unido con la necesidad del retorno a casa de labriegos que se vieron forzados a empuñar las armas (para defender sus vidas) y que, luego de esa dura experiencia iniciática de la guerra, regresan a su terruño a disfrutar de los pequeños y concupiscentes placeres de vivir. El guerrillero anónimo, como si fuese la actualización de un aedo griego, canta:

Que yo he bajado de la montaña. (4)
[...] Hoy ya podemos bajar al pueblo; (9)
Hoy ya podemos bailar con ellas; (10)
Hoy ya podemos tomar cerveza, (11)
Hoy ya podemos pedir botellas. (12)
[...] En cinco años mucho sufrimos (17)
Hambres e invierno entre las cañadas. (18)
Y si nos toca, no lo extrañemos; (19)
No perderemos ni una pulgada (20).
(I. R., 1959, p. 216)

El sentido humano de la canción se refiere a la propia humanización de quien canta y se hace un hombre más entre otros hombres. La interpretación humanista de la canción es que, en tanto pertenecientes a la especie humana, esos guerrilleros son como nosotros, porque gozan con placeres, que podrían ser los de cualquiera: el baile, la

bebida, etc. *Mito* muestra con este material la necesidad de desmistificar la mirada dogmática y cerrada que solo entendió la insurrección armada como obra de unos *bandoleros*, así como el punto de vista de quienes vieron en esos hombres a unos *héroes*. En resumidas cuentas, la canción recogida por *Mito* es una forma de situar el mundo de las guerrillas en su justa dimensión humana.

A tono con tal criterio editorial —la búsqueda de nuevos enfoques de la dimensión humana del conflicto y de la *guerra civil no declarada* en Colombia—, se lee el estudio colombiano de Darío Mesa Chica titulado “Las guerrillas del Llano” (1956), en cuya base está el libro de Eduardo Franco Isaza (1920-2009), *Las guerrillas del llano* (1986). Este otro *material Mesa* ofrece la oportunidad de *comprender* sociológicamente el fenómeno guerrillero colombiano, más allá de las tradicionales interpretaciones apologéticas o denigratorias:

Las guerrillas que actuaron en Colombia hasta el 13 de junio de 1953 son hechos legendarios para unos y, para otros, lo más execrable que haya padecido el país en este siglo. Según esos criterios, la lucha guerrillera se compuso de hazañas en que la valentía llegó a lo increíble, o fue solamente una acumulación de acciones bandoleras. Muy pocos son hasta ahora los escritores o los políticos que se han preguntado racionalmente *qué significación tuvo aquella insurrección armada* [énfasis mío], qué causas la motivaron además de las políticas, qué posibilidades tuvo a su alcance, cuál era su objetivo estratégico —expresado por sus dirigentes más lúcidos, aunque siempre de modo *trágicamente* [énfasis mío] impreciso— y por qué se hundió en el fracaso y la dispersión. (Mesa Chica, 1956, p. 136)

Indagar a profundidad por el sentido, causa, logros, objetivo y final de la insurrección armada liberal campesina, implica que no se la interprete como la simple expresión caótica e iracunda de ciertos sectores populares rurales, sino que se la entienda como la concreción de un movimiento político de base y acción armada —en tanto la Dirección del Partido Liberal “vivía alejada de los campos de batalla” (p. 142)—, como lo sostiene Franco Isaza: “El objetivo estratégico llegó a ser, no solo el derrocamiento del gobierno, sino *la democracia avanzada en Colombia* [énfasis mío]” (en Mesa Chica, 1956, p. 140). De esta manera, y si ahora hemos de admitir que el trasfondo del conflicto no fue la mera preservación de la vida, sino una *ampliación democrática*, se comprende por qué Mesa Chica (1956) afirma que, en ese sentido:

Franco fue muy claro, afirma en su libro. No era partidario de entregar las armas; y en cuanto a la entrega, bien, se haría, pero condicionada: la rebelión guerrillera del país no se había hecho para tumbar simplemente un gobierno, sino para *consolidar y ampliar la democracia colombiana* [énfasis mío]. (p. 143)

Mesa Chica acude, para fundamentar su análisis, a la aportación de Franco Isaza, protagonista y cronista ejemplar de los hechos. En la síntesis que hace del libro *Las guerrillas del llano* (Franco Isaza, 1986) —aportación clave que fue censurada en Colombia; razón por la cual tuvo que publicarse desde el exilio en Caracas en 1955—, Mesa Chica (1956) enfatiza el momento en que Franco Isaza toma conciencia del sentido de su lucha: “él [Franco], hijo de buena familia, [empezó] a interesarse por la angustia del pueblo y la lucha guerrillera” (p. 137). Otro factor importante es la descripción que Mesa Chica (1956) plantea de un buen número de insurrectos, en tanto estos tenían “la *tradición guerrillera de las guerras civiles* [énfasis mío], que tuvieron también por escenario sus propias tierras” (p. 139). Este factor sociocultural de *duración media* hace que la nueva insurrección tenga conexiones con el convulsionado siglo XIX. El *material Mesa* se ve en la obligación de recurrir, en muchos momentos de su análisis, a las palabras textuales de Franco Isaza, sobre todo cuando nos relata la forma en que sucedió la toma de conciencia revolucionaria; hecho paradójico, debido a que este último es el heredero de un importante hacendado de los llanos. Al respecto, Franco Isaza afirma:

[...] ¿De qué parte estaba yo? ¿Acaso de parte del chulavita [la policía política del régimen conservador]? ¿*No defendía el chulavita los intereses de la hacienda* [énfasis mío], es decir, mis intereses? Y sentí por primera vez el deseo de luchar, en uno de aquellos momentos en que todos los liberales de Colombia llegábamos a sentir todo el peso de la *tiranía* [énfasis mío] que estaba aniquilando al país. (en Mesa Chica, 1956, p. 137)

Acerca de los hechos del 13 de junio de 1953, día del *golpe de opinión* (Tirado Mejía, 1989b), que llevó a Rojas Pinilla al poder —elemento imprescindible en el posterior acuerdo de paz con Guadalupe Salcedo Unda (1924-1953)—, Mesa Chica (1956) explica: “Franco habla de la *alegría histórica de todo el mundo en Colombia* [énfasis mío] y de las esperanzas cautelosas de las guerrillas”

(pp. 142-143). Líneas después, es enfático en señalar que Franco Isaza, aunque fue partidario de la *rendición unificada*, tuvo que resignarse con el hecho de que “sus compañeros [...] ya empezaban a rendirse por separado” (p. 143). Fue así como, poco tiempo después de la tan necesaria paz, los temores de Franco Isaza, en cuanto al resultado de la lucha guerrillera, se hicieron realidad la noche en que Guadalupe Salcedo cayó acribillado a balazos, en medio de confusos hechos en Bogotá. Según Franco Isaza, este crimen fue la prueba determinante de que el proceso de ampliación democrática se había frustrado de nuevo y que la rendición guerrillera terminó posibilitando el retorno al poder de las élites políticas tradicionales, en la figura del Frente Nacional.

Dentro de un marco similar, podemos situar el coloquio que nos reporta *Mito* entre Eduardo Franco Isaza y Jorge Gaitán Durán, que lleva por título “Diálogo sobre las guerrillas del llano” (1957). El texto se encuentra acompañado por una presentación que es imprescindible comentar:

El papel principal que fue el de Guadalupe Salcedo en el campo de la lucha armada en los Llanos, lo jugó Eduardo Franco Isaza en el de la organización de las guerrillas. Franco se opuso a la entrega incondicional de los guerrilleros en junio de 1953 y se estableció en Venezuela, en donde escribió un libro que constituye sin duda la más veraz descripción del fenómeno de la *guerra civil larvada* [énfasis mío] que llena la historia colombiana de los últimos años. Sobre este tema apasionante Jorge Gaitán Durán dialogó recientemente con Eduardo Franco, ante algunos amigos. Hemos reconstruido algunos apartes para los lectores de MITO. (p. 199)

Interesa subrayar el *papel principal* que *Mito* otorga a Franco Isaza, equivalente al de Guadalupe Salcedo. Dentro del campo historiográfico colombiano, la figura que tomó fuerza como símbolo y emblema de la lucha guerrillera fue el segundo. En tal sentido, la revista hace justicia al reconocer a quien siempre pensó —hasta su último día— que la *entrega incondicional* fue el mayor error estratégico y político cometido por el movimiento revolucionario colombiano.

Es curioso resaltar, además, la forma en que *Mito* se refiere a la Violencia con los términos de *guerra civil larvada*. Aun a pesar de que ya, desde entonces, la idea de un conflicto de naturaleza civil no era

nueva, la palabra *larvada* sí presenta una novedad especial, porque añade a la descripción un matiz de *enquistamiento* que termina por aclarar las profundas desconfianzas que generaban, en *Mito*, tanto el proceso de pacificación de Rojas, como la alternativa civil del Frente Nacional, para ser remedios eficaces contra la Violencia. Para *Mito*, esta crítica situación, en tanto es de naturaleza larvada, no se resolvería con soluciones que trabajen en el nivel de la superficie, sino que han de buscarse las causas profundas y poco evidentes del conflicto. De lo anterior se deriva que, en el propio *diálogo* con Franco Isaza, Gaitán Durán señale:

[...] no se puede esquematizar el problema de las guerrillas, sino hay que considerarlo en su realidad, que es ardua, ambigua [énfasis mío]. A partir de esta realidad debemos buscar la conclusión ética de las guerrillas y no considerarlas a la luz de una ética previa [énfasis mío]. (1957, p. 199)

Esta es una situación *ardua, ambigua* —como el conflicto de la *condición humana* en la obra de Malraux (1936)—, debido a que ningún observador imparcial de nuestra situación en Colombia hubiera estado en capacidad de negar el carácter de autodefensa que tuvo la Violencia en muchos sectores populares campesinos, como tampoco el nivel de degradación sanguinaria —basta recordar algunas de las acciones del cruel guerrillero conocido como Mariachi—, en que derivó todo aquello que empezó como una legítima defensa.

Gracias a este tipo de salvedades políticas, desde el juicio crítico de Gaitán Durán, incluso desde sus primeros pronunciamientos, se le adjudicó la característica de *lucidez, sobriedad*, que hemos señalado en el presente libro (*“Enivrez-Vous”*). La sobriedad de Gaitán Durán sobrepasaba la simplificación del problema de la insurrección armada que se mistificó según la idea de crueles bandoleros o héroes perfectos. Gaitán Durán reconoce que estas simplificaciones estaban lejos de lo que en realidad estaba sucediendo, como ya lo había demostrado Mesa Chica, a propósito de la heroicidad guerrillera. Ello revela que, al fin de cuentas, el *hombre suelto* (Gaitán) y el *de extrema izquierda* (Mesa) no estaban, al menos en esto, tan lejos de llegar a entenderse. Más allá de las divergencias políticas, ambos intelectuales coinciden, puesto que se encuentran siempre del lado del pensamiento: un lugar donde las cosas son siempre arduas, ambiguas y, por lo general,

completamente irresolubles a la luz de una *ética previa*. Gaitán Durán (1957) avanza en su reflexión:

Considero que no se ha comprendido la importancia de las guerrillas en la vida nacional. *Las guerrillas del Llano ‘pudrieron’ la dictadura neciamente reaccionaria antes del 13 de junio de 1953, como luego las del Tolima ‘pudrieron’ la dictadura militar* [énfasis mío]. En ambos casos significaron —digámoslo así— *una llaga, que no permitió la estabilización en el país de los regímenes de fuerza* [énfasis mío]. Aunque ello asombre a nuestros dirigentes, *la violencia defensiva de las guerrillas abrió el camino a la cooperación de nuestros dos partidos tradicionales* [énfasis mío], al demostrar que una minoría no podía gobernar por la fuerza. (p. 200)

Gaitán Durán va más allá de la simple descripción de los hechos violentos del país y encuentra que la importancia de las acciones insurgentes estriba en que estas, como *llagas en un cuerpo enfermo*, pudrieron a gobiernos ilegítimos que emplearon el uso de la fuerza y despreciaron las reglas democráticas de la contienda electoral. Más aún, cosa en verdad interesante, en el pensamiento de Gaitán Durán se abre una veta según la cual mucho debe el Frente Nacional a la *violencia defensiva* de las guerrillas; un aspecto tan paradójico que pocos estaban en condiciones de aceptar. Al final, él propone:

todo esto demuestra hasta qué punto resulta absurdo buscar la salud de la nación en un simple retorno a nuestras instituciones tradicionales, como si cien mil muertos no indicaran decisivamente la *crisis en que nos debatíamos y nos debatimos* [énfasis mío]. (Gaitán Durán y Franco Isaza, 1957, p. 200)

Más allá de que el cálculo de Gaitán Durán (por sí mismo aterrador) es apenas la mitad o un tercio de las reales estimaciones, la situación del país había degenerado a un punto tal que el calificativo *absurdo* también parece quedarse corto acerca de la magnitud de la *tragedia*. La Violencia y las violencias, una “agria guerra civil, que a su vez reflejó la crisis económica, social y política del país” (Hobsbawm, 1968, p. 234) y *colapso* del Estado fueron quizá la mayor expresión de la Crisis Nacional en que nos debatíamos y nos debatimos, en tanto esta es resultado de una realidad ardua, ambigua, que nunca podrá resolverse con esquematismos mentales. Justamente el camino contrario a lo que efectivamente fue una de las soluciones más esquemáticas de toda nuestra historia: el reparto milimétrico del poder del Frente Nacional.

En el mismo sentido de superar el esquematismo mental ante los problemas complejos, hay que ubicar el *material colectivo* de Juan Lozano y Lozano (1902-1980), Bernardo Ramírez, Javier Arango Ferrer (1905-1984), Fernando Charry Lara (1920-2004), Hugo Latorre Cabal (1921-?), Cayetano Betancur (1910-1982), Jaime Luis Posada (1923-2019) y Jorge Child Vélez, que lleva por título “La responsabilidad de los intelectuales ante la violencia” (1959). Es posible que el lector de *Mito* haya recibido con sorpresa la forma en que el título endilga a los intelectuales tal responsabilidad, cuando la idea predominante en ese momento fue adjudicar tal carga al Gobierno, tanto por la responsabilidad primera de esos actos criminales, como por la aplicación subsiguiente del castigo en quienes respondieron a los atropellos. Lo cierto es que, tras este material de *Mito*, podemos ver de trasluz el pensamiento de Gaitán Durán (1975b), en tanto la nueva *encuesta* es el resultado de aquella convicción sobre el intelectual que nunca puede rehuir “la culpabilidad original de la conciencia” (p. 244); es decir, el intelectual nunca deja de ser *cómplice* o excusarse con ser *víctima* de las circunstancias, porque pronunciamiento y acto son uno solo:

Teóricamente *tampoco se les puede exigir mucho a compatriotas que están hundidos en el hambre, la miseria o la ignorancia* [énfasis mío]; pero en la práctica nuestras grandes masas, sobre todo las campesinas, han dado ejemplo de abnegación, coraje y vigor. A quienes sí se debe exigir responsabilidad frente a los problemas públicos es a nuestras élites intelectuales. [...] No es poco lo que puede hacer un escritor, o en general, un intelectual. Ante todo, puede y debe dar ejemplo de dignidad. Luego, puede y debe protestar no obstante toda suerte de censuras a través de su obra y de los medios que tenga a mano, por mínima que sea la difusión de sus opiniones. También, en consecuencia, debe aprender a correr los riesgos. Todo esto tiene más efectividad de lo que se piensa. El Estado no puede existir contra la inteligencia. (Gaitán Durán, 1959, p. 11)

También, en este caso, la nota de *Mito* es de capital importancia para inducir el comentario preciso. Al respecto, la revista expone:

La dirección de MITO ha considerado necesario presentar un aporte a la consideración del *problema social de la violencia, que ha tomado nuevamente una sangrienta y gigantesca entidad en vastas regiones del país* [énfasis mío]. Esa comprobación consiste, en esencia, en presentar el pensamiento de un grupo de escritores distinguidos, conscientes de su misión, y dueño cada uno de sus propias ideas políticas, en relación con esta *diaria tragedia* [énfasis mío]. De

esa visión general, desde *ángulos muy distantes* [énfasis mío], podrá verse claramente cómo hay puntos esenciales de coincidencia. Nos preguntamos si no es ahondando en esos puntos fundamentales de acuerdo, donde se encuentra el camino para *conocer—y conocer es destruir— las causas verdaderas de esa baja consideración de la vida humana* [énfasis mío]. (en varios, 1959, p. 40)

Resulta del todo natural en *Mito*, cuando estuvo al tanto de los dramas en otras latitudes, que no soslaye esta inocultable y *diaria tragedia* que —al haber superado la categoría de *drama*, pues *las violencias* habían perjudicado a más de una generación—, como los rescoldos de un fuego que no ha sido completamente extinguido, “ha tomado nuevamente una sangrienta y gigantesca entidad en vastas regiones del país” (Varios, 1959, p. 40). A *Mito* le interesa dejar en claro que, por encima de las apariencias y los esquematismos, existe una suerte de fraternidad del pensamiento —aquella *alianza de las conciencias*, como la llama Gaitán Durán en *La revolución invisible*—, cuya base la constituyen algunos *puntos esenciales de coincidencia*. Este acuerdo —que poco tiene que ver con ese otro acuerdo del Frente Nacional— es camino, vía o posibilidad de salida a la Crisis Nacional, pues se funda en el pensamiento y no en la conveniencia partidista o personal, la “ética previa” (Gaitán Durán y Franco Isaza, 1957, p. 199). En *Mito*, el pensamiento, la alianza, la crítica del intelectual —en cuanto “oportunidad del conocimiento” (Gaitán Durán, 1956, p. 8)— son el paso insoslayable para la cabal comprensión de lo que nos sucede como nación. El pensamiento crítico constituye una de las pocas opciones que tiene la “humilde eficacia del conocimiento” (Gaitán Durán, 1956, p. 8), para destruir, es decir, superar, “las causas verdaderas de esa baja consideración de la vida [en un momento muy difícil en que] la pasión política revuelta con muerte y con expoliación, ya no tiene color” (Varios, 1959, p. 40).

El primer encuestado en relación con esa *responsabilidad*, Juan Lozano y Lozano, señala que el problema de fondo es la confusión dada entre guerrilleros y bandoleros; por ello, el causante de ese problema fue el Gobierno “en años anteriores, para ver de [*sic*] descalificar a los revolucionarios ante la opinión y ver de [*sic*] mantener el dominio total e implacable de una minoría política, sobre la mayoría nacional” (Varios, 1959, p. 41). Reducir la autodefensa guerrillera

campesina a actos de simples bandoleros implica aceptar la explicación gobiernista, tácitamente aceptada por la jefatura liberal, que casi siempre se exculpó de responsabilidad en una conflagración que no paraba de atizar. Los guerrilleros se convierten en bandoleros cuando, desde arriba, los jefes del partido por el que pelean desconocen esas actuaciones y toman el bando de quienes reprimen. Una mirada *desde abajo* (Guha, 2002), a partir de los combatientes, revela con claridad el origen de la confusión de los términos:

El error consistió, sencillamente, en haber pugnado por hacer una revolución a nombre de un partido liberal, que en un momento dado de su historia estaba dirigido por jefes notoriamente antirrevolucionarios y antipopulares; más bien socios complacientes en la empresa con los godos. (Franco Isaza, 1986, p. 98)

Por su parte, Ramírez, quien al parecer ya era considerado pieza angular de aquella alianza, luego de la ponderación que demostró en su aportación sobre el *caso Nagy*, opina:

La violencia no convoca reflexiones literarias sino una acción, que prácticamente no está en manos de los intelectuales desarrollar. ¿Qué han podido hacer Jean Paul Sartre o Albert Camus en Francia para que el ejército colonialista no siga masacrando y torturando en nombre de la cultura occidental? Nada, absolutamente nada distinto de escribir hermosas lamentaciones sin efecto en la realidad. Entonces, ¿dónde está el motor de la acción? En el Estado, pero en un Estado dirigido no por los filósofos platónicos sino por hombres realistas, honrados y con cierta noticia de lo que es la dignidad humana. Ese Estado puede penetrar a la infraestructura y *solucionar los problemas económicos y educativos* [énfasis mío] que hacen surgir la violencia. No hay para que hablar más con ánimo de escándalo sobre el drama de la distribución del ingreso nacional o sobre *la farsa de la educación en Colombia* [énfasis mío]. El país necesita hombres de acción, lo suficientemente libres para enfrentarse al panorama nacional. (citado en Varios, 1959, p. 44)

A su vez, Fernando Charry Lara propone que el problema se podría mitigar por medio de:

[...] la creación y el fortalecimiento de instituciones culturales verdaderamente autónomas, bajo cuya amplitud el intelectual pudiera hallar un campo propio para su actividad, [esto] le daría esa independencia, esa imparcialidad requerida, libertándolo de su frecuente secretariado de gamonales, que hasta ahora ha sido su posición visible más destacada, y de las consiguientes imposiciones del *predominio sectario* [énfasis mío]. (citado en Varios, 1959, p. 45)

Es muy interesante la manera certera en la que Charry Lara (1975) pone de manifiesto el *sectarismo* del intelectual como fruto de la *dependencia* del gamonal, cuando critica que el intelectual deba convertirse en una especie de amanuense (el *escribano*) o ideólogo de alguna particular causa política, en función de la necesidad biológica del sustento material, lo cual, de paso, indica lo atípico del caso de un Gaitán Durán, cuya independencia tiene como base la holgura de su situación económica. Ahora bien, y como es raro que se presenten casos como el del fundador de *Mito*, Charry Lara (1975) señala —con la misma inteligencia con la que escribiría tiempo después sobre la *crisis del verso* en nuestro país— que el único refugio digno para que un intelectual goce de la mínima independencia necesaria y su oficio tenga la dignidad de llevar tal nombre es la existencia de un corpus institucional; es decir, una apuesta del Estado por la cultura.

Javier Arango es de la opinión que tanto la ignorancia, como la miseria “son al ladrón, al contrabandista, al politiquero sedicioso y al asesino, en estos países subdesarrollados, lo que la educación y el buen trabajo al verdadero ciudadano capaz de valorar derechos y deberes en pueblos totalmente alfabetizados” (en Varios, 1959, p. 46). A pesar del aparente pesimismo de su comparación, añade, en un tono un poco más optimista (aunque mesiánico), que “vientos de renovación soplan ahora en los hombres que nos gobiernan, especialmente en el sector de la educación donde un intelectual de tiempo completo [Jorge Gaitán Durán] se dedica a la *tarea primordial de alfabetizar* [énfasis mío] a Colombia” (Varios, 1959, p. 46). Por su parte, la opinión de Latorre Cabal, al respecto, es la siguiente:

Por la falta de instrumentos adecuados para allegarse el sustento en el ejercicio de su profesión, por su alejamiento de las masas, y por su escasa decisión para afrontar personalmente los riesgos del oficio, el intelectual colombiano ha preferido continuar encuadrado en la infantería de los jefes políticos, reservándose el derecho de escarnecerlos en el café. [Así pues] si los intelectuales se liberan de la violencia que se ejerce contra ellos, se ganarán el derecho de poder opinar libremente sobre la violencia. Habrán dejado de servir los intereses farisaicos de *una democracia formalista* [énfasis mío] y todos nos llevaremos una sorpresa: los intelectuales se verán acompañados por los obreros y los campesinos. Estará dado el primer paso de *la revolución que Colombia espera* [énfasis mío]. (citado en Varios, 1959, p. 47)

Cayetano Betancour llama *anticipo* a los hechos de sangre de septiembre de 1949, en plena sesión de la Cámara de Representantes, en los que fue herido de bala Jorge Soto del Corral (1904-1955). Así pues, y ante lo grotesco de tal retrospectiva, agrega:

Cuando todo es mentira, solo queda el camino de la fuerza. Y es así como se desencadenó la que venimos presenciando. Ese recinto de una de nuestras cámaras [del Congreso colombiano] resultó esa noche el anticipo de todas las veredas y cañadas en donde hoy manda el fusil [...] o violencia o... ‘frente nacional’. Porque el haber tenido que llegar al ‘frente nacional’ debiera avergonzarnos tanto como la violencia misma, ya que es también la otra cara de aquella medalla que revela una misma imposibilidad: la imposibilidad de que actúe entre nosotros ese instrumento de paz que es el predominio de las mayorías. Por eso el ‘frente nacional’ es en sí un remedio heroico, signo de una enfermedad infamante. Y que puede ser el *germen de una nueva violencia, de una inédita forma de violencia que consistirá en partir artificialmente el país para que a cada uno de los dos grupos le toque su porción de cadáver* [énfasis mío]. (citado en Varios, 1959, p. 48)

Por *predominio de las mayorías*, hemos de entender la realización de elecciones en las que el factor de coerción no es determinante en el resultado, así como el suficiente nivel de madurez política en el *ciudadano*, para que elija a conciencia y no solo por las orientaciones de los jefes. Se desea una *mayoría de edad de la razón* (Kant, 2014) —al parecer escasa en el ciudadano promedio de la Colombia de ese entonces—, que exija del individuo un compromiso irrenunciable con el esfuerzo, con la osadía de emplear el razonamiento para no delegar su propia responsabilidad en otra conciencia, o en otro *bolsillo*. A su vez, de acuerdo con Jaime Posada, se trata de

el lacerante problema del hombre colombiano sigue siendo su ignorancia en diversos aspectos. Desconocimiento de la decencia para vivir, de los adelantos en el sistema de las siembras, de los progresos en la lucha contra los enemigos de la salud. *Solo a través de la educación* [énfasis mío] y de las energías y dineros que a ella se consagren puede aliviarse tal estado de cosas. (citado en Varios, 1959, p. 51)

Aquí reaparece la opinión de Child Vélez que, con un humor parecido al que pudimos apreciar en su carta sobre las contradicciones del Partido Liberal, señala:

A los intelectuales puros la vida moderna los está dejando sin tema: y para volver a comunicarse con el prójimo tienen que volverse economistas jóvenes. Este es su dilema: Economistas jóvenes o populistas de la Universidad Libre. Seminario o Universidad Libre: dos masonerías viciosas. Les queda todavía la reforma agraria. Y mientras tanto la perra 'Martica' aterriza normalmente en la luna, y lo primero que hace es buscar un poste. (citado en Varios, 1959, p. 52)

Tal variedad de planteamientos ante un mismo tema revela, de manera práctica, que *Mito* realmente hacía política, aunque no en sentido tradicional, sino en el sentido de una de *renovación intelectual*; razón por la cual pasó completamente desapercibida para la censura gubernamental. La *encuesta* demuestra que, en *Mito*, el intelectual participa de una corriente de renovación, la cual supone que una de sus funciones (poeta o no) es situarse en aquel proceso de ida y vuelta de la cultura, para recuperar así algo de sentido a partir de una realidad compuesta de caos y desorden. En *Mito*, se enarbola la bandera de que este nuevo intelectual tiene el deber de liderar el proceso de una revolución colombiana, de cuño democrático, pues solo él está en condiciones de conferirle un sentido humanista que considere siempre en primer lugar el valor de la vida humana. Esto nunca sucedió y, como en los luctuosos hechos del 9 de abril y de tiempos posteriores, como lo señala Gaitán Durán (1958): "Pudieron más que nuestras voces, perdidas en esa confusión terrible, la miseria y la ignorancia de nuestro pueblo *siempre desesperado* [énfasis mío] y ese día además justamente colérico" (p. 496). Este nuevo tipo de intelectual que hace presencia en *Mito* tiene la suficiente independencia —empezando por la religiosa, lo que hace que la Violencia no sea el simple resultado del deterioro de ciertos valores— para desbordar los compromisos partidistas y lo deja en *situación* de señalar cuotas de responsabilidad al Estado, a otros grupos e, incluso, a sí mismo.

**En desacuerdo con el
sistema de prejuicios:
el campo de la sociedad**

Crimen y castigo

No se le escapa [a Sade] que la libertad política se reduce a una farsa
cuando los prejuicios siguen intactos.

JORGE GAITÁN DURÁN, “El libertino y la revolución”

¿Mi crimen? ¿Qué crimen? [...] ¿El que haya matado a un piojo nocivo,
asqueroso, a una vieja usurera que no hacía falta a nadie? Por matarla
habían de perdonar la mitad de los pecados.

FEDOR DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo* (sexta parte, capítulo VII)

El primer número de una revista tiene siempre un matiz especial, porque se puede leer como la bitácora editorial del ulterior desarrollo de la publicación. El problema de la justicia, que merece un lugar destacado en mi interpretación de *Mito*, porque constituye una de las líneas editoriales fuertes de los *materiales de trabajo*, tiene su primer movimiento en el *testimonio* de Luis Alberto Villalobos, que lleva por título “El drama de las cárceles en Colombia” (1955).

Aunque ya se haya discutido en el presente libro (“Dramas y comedias”) lo que significa para *Mito* la palabra *drama*, conviene anotar que el concepto fue nuevo para los lectores de la revista, en especial porque el particular sentido que la revista le imprimió apenas despuntaba. Cuando *Mito* despliega su proyecto intelectual —en particular durante los *tiempos difíciles* que el país sobreaguaba—, la situación carcelaria era, en efecto, uno de los dramas más terribles del país; allí se daban cita elementos cuya mezcla siempre ha resultado peligrosa: miseria, ignorancia, crimen, insalubridad, injusticia, escasas posibilidades de *resocialización* del interno, enfermedad mental y física, etc. A tales circunstancias hay que añadir —como se señaló en un subcapítulo previo, a propósito de Camilo Torres Restrepo, quien denunció el *absoluto abandono* en el que vio a algunos colombianos privados de la libertad (“Ideas locas”)—, el total desinterés estatal por las condiciones de vida de los reclusos, como si el hecho de que alguien condenado por la justicia implicara que renuncie a su dignidad humana: ese era su castigo. En verdad, nuestros institutos

penitenciarios eran (¿y son?), con razones más que suficientes, “el más grave de los problemas sociales” (Villalobos, 1955, p. 60).

En este sentido, el *material Villalobos*, crudo y breve —en apenas tres páginas—, ofrece al lector de *Mito* un acertado diagnóstico del problema. Sabemos que el autor —quien pertenecía a los círculos intelectuales del departamento de Norte de Santander— “se hallaba en el ejercicio del periodismo [cuando fue llamado para atender] una situación difícil” (Villalobos, 1955, p. 60) en la Cárcel Modelo de Cúcuta. Allí identifica una de las muchas paradojas del problema: mientras por un lado se celebra la aparición de un nuevo *código de procedimiento penal* (de inspiración moderna), las condiciones materiales de la reclusión seguían intactas, razón por la cual los celebrados códigos quedaban reducidos a bellas disposiciones. Como en otros casos, el problema de fondo, de nuevo, es la crítica cuestión colombiana de una modernidad sin modernización (Corredor Martínez, 1992), nuestro *feudalismo*, un atraso que amarra la realidad porque, aunque el reglamento de las cárceles esté “inspirado en postulados modernos [...] no puede cumplirse sino escasamente en los aspectos de la disciplina, y eso en parte; porque solo es aplicable en verdaderos institutos penitenciarios” (Villalobos, 1955, p. 60).

En Colombia, entre otras, una de las expresiones concretas que toma *la paradoja de la modernidad* es la falta de condiciones de mínima salubridad de los internos. Villalobos (1955) señala, por ejemplo, que la blenorragia estaba presente en “un 10 % de contaminados [de la población carcelaria] por el abuso de la homosexualidad” (p. 61). De fondo, la situación no es la orientación sexual de los reclusos, sino la total falta de prevención sanitaria y la doble moral que prefiere mirar hacia otro lado e ignorar la fuerza de los hechos: “a los baños van, a hurtadillas de la escasa guardia, dos o tres individuos para satisfacer sus apetitos” (p. 61).

Es significativo el hecho de que *Mito* presente el *testimonio Villalobos* como el primero de sus materiales, porque evoca de manera indirecta el caso de un célebre libertino: el marqués de Sade —Donatien Alphonse François de Sade (1740-1824)—, quien también padeció la cárcel y se autorreconocía, en el primer texto de toda la colección completa

de *Mito* titulado “Diálogo entre un sacerdote y un moribundo”, como un ser “creado por naturaleza con gustos muy vivos y pasiones muy fuertes [...] [razón por la cual] yo no me arrepiento sino de no haber reconocido bastante su omnipotencia” (Sade, 1955, p. 11). Constatación que apunta a los cruces problemáticos que se generan cuando coinciden la privación de la libertad y la represión de la sexualidad.

El *material Villalobos*, un poco en la superficie del problema cuando considera que se trata solamente de la imposibilidad de clasificar y separar a los internos en función del delito que hubieran cometido, se ve arrastrado por el problema moral. La imposible segregación de los internos es lo que “conduce al tremendo contagio de los peores vicios e inconfesables inclinaciones” (Villalobos, 1955, p. 61). Dichos juicios demuestran que Villalobos (1955) es presa de prejuicios homofóbicos, la *experiencia* de su tiempo, porque creía censurable la orientación homosexual de algunos reclusos a los que considera “pobres instrumentos de la anormalidad” (p. 61). Por razones como la anterior, él se escandaliza de un “memorial firmado por un grupo de homosexuales *de profesión* [énfasis mío], en el cual protestaban [...] de la privación carnal a que quedaban definitivamente sometidos” (p. 62). Aun cuando *Mito* tuvo algunas reservas acerca de los juicios de Villalobos, cumplió su función cuando divulgó sus apreciaciones, incluso en los extremos planteados por el nuevo director del penal: que la vigilancia del Estado se extienda hasta los límites mismos de la moral sexual de los privados de la libertad:

[...] entendimos que como *centro de apreciación, de investigación, de observación de todas las taras, fenómenos, miserias y pasiones de la humanidad* [énfasis mío], ningún montón tan propicio como el de una cárcel, que entre nosotros constituye una incubadora de los peores males [...]. En nuestras cárceles se multiplica, se extiende, se propaga el *virus de la perversión* [énfasis mío] y de la delincuencia. (Villalobos, 1955, p. 62)

La comparación entre el proceso natural de propagación de un virus y el aumento de un comportamiento delictivo denota que, en la mirada de Villalobos, las *perversiones innatas* de la condición humana se encuentran más del lado de la biología que de la cultura. Es necesario hacer este énfasis, pues si partimos de la idea de que, en *Mito*, las palabras tienen que ser *responsables*, Villalobos (1955) fue la primera víctima

del mito que quiso desmistificar: la delincuencia y la orientación sexual como asuntos epidemiológicos, una terrible complicidad ideológica. De allí proviene la conclusión pesimista de este material:

No creo que al través de diez años se haya operado una transformación favorable en las cárceles y penitenciarías de Colombia. Los problemas, las dificultades, las fallas, son los mismos en todos los establecimientos de detención y de pena, de nuestro país y de muchas naciones. Y *mientras subsista el drama de las cárceles, perdurará el drama de la sociedad* [énfasis mío]. La represión del delito no podrá lograrse sin los elementos apropiados; la readaptación y rehabilitación sin los medios científicos o siquiera docentes, en el seno de cárceles y reformatorios. La baraúnda, la confusión, la pobreza, la carencia absoluta de servicios, la promiscua agrupación de malvados e inocentes, de novicios y de avezados, de débiles mentales y de ingenios maléficos, de analfabetas y de ‘vivarachos’, y, *lo que es más trascendental por lo grave, el problema sexual* [énfasis mío], sin perspectiva alguna de solución, constituyen los aspectos más dolorosos y alarmantes de la vida carcelaria. (p. 62)

Más allá de las lecturas moralizantes, la situación que en realidad *Mito* quiere poner en discusión —como lo prueba el siguiente *testimonio* de un desventurado juez rural de Guataquí en el segundo número de la revista— es de la mayor significancia: la legitimidad del Estado para *vigilar y castigar* a ciudadanos infractores, cuando no se garantizan las condiciones materiales respecto a “la obra de clasificación, readaptación y salud de los reclusos” (Villalobos, 1955, p. 60), en particular, cuando ese mismo Estado es, en realidad, el responsable último de los delitos cometidos. *Mito* denuncia que el Estado se convirtió, al mismo tiempo, en juez y parte: responsable del crimen y ejecutor del castigo.

Mito vuelve a insistir sobre este problema, desde un ángulo diferente, por medio del *testimonio* del militante comunista Álvaro Delgado (1930-?), que lleva por título “La cárcel colombiana, lugar de castigo” (1955-1956). El testigo afirma: “el que esto escribe permaneció recluso en la Cárcel Nacional del Distrito Judicial (Cárcel Nacional Modelo) durante el tiempo necesario para conocer ampliamente la vida carcelaria” (Delgado, 1955-1956, p. 383). Esta *situación* aporta un ángulo clave para dar a conocer el flagelo desde la perspectiva del que sufre la precariedad carcelaria. Según el *material Delgado*, la Cárcel Modelo posee

[...] una capacidad de habitación máxima de 350 reclusos. Sin embargo, el número de ellos siempre estuvo por encima de los 800, e inclusive hubo un tiempo en que excedió de los 1000. Para este número de reclusos existen, en funcionamiento, seis baños, 10 retretes, un inodoro, un lavabo colectivo y dos lavaderos de ropa, y, en el pabellón de los presos ‘super-especiales’ [*sic*], un lavamanos y un orinal. (pp. 383-384)

Para profundizar su diagnóstico, *Mito* complementa la mirada exterior, y desde arriba (la de Villalobos), con la mirada *interior* que proviene del recluso. En ese sentido, el *material Delgado* diagnostica bien la situación: “[...] es el campesinado el grupo social que mayor porcentaje [*sic*] de criminalidad arroja en el país, o sea que es precisamente la capa de la población colombiana que vive en la mayor *ignorancia* [énfasis mío]” (p. 386). Dicho material señala también otro problema, el del trabajo en la cárcel que “[...] es impuesto desde arriba y como tal lleva las características de explotación que tiene en el conjunto de la producción capitalista” (p. 387). Tras la voz de Delgado (1955-1956) se lee el pensamiento de *Mito* como cuando, por ejemplo, el testigo ofrece su diagnóstico del problema: no se trata de hacer más cárceles, sino del “mejoramiento de las condiciones materiales de vida del pueblo colombiano” (p. 392).

El azar hizo también que Delgado (1955-1956) diera con otro de los puntos claves del problema. Ello acaeció cuando la Dirección del penal bloqueó algunas *iniciativas culturales* de los reclusos, con el argumento de que estas “no podrían llevarse a efecto porque la cárcel *no era un lugar de distracción sino un lugar de castigo* [énfasis mío]” (p. 390).

El caso colombiano demuestra que en la cárcel eran castigados un buen número de ciudadanos por el delito de rebelión (en contra de la dictadura de turno, civil o militar), un hecho que encaja bien con el espectro más amplio de la modernidad occidental en donde ya se había hecho hegemónica la idea de que “la prisión debe ser un aparato disciplinario exhaustivo” (Foucault, 2002, p. 238). Para *Mito*, en la cárcel colombiana, el Estado castiga tres veces. En primer lugar, en la desidia con que trata las condiciones de vida de los ciudadanos, hay una alta responsabilidad por las acciones punibles de aquellos. Segundo, porque ha hecho de la cárcel el lugar para sancionar el delito político, en este caso la militancia comunista de Delgado;

y en tercer término, porque el absoluto desinterés por mejorar las pocas condiciones dignas de la reclusión pone de manifiesto que la *indignidad* es la parte *fundamental* de la pena impuesta. El crimen y el castigo tienen un mismo origen y un mismo punto de llegada.

En una trayectoria similar, conviene situar el *testimonio* de Ramiro Cárdenas, que lleva por título “Un juez rural en Guataquí” (1955). Guataquí es un municipio colombiano del departamento de Cundinamarca, ubicado en las riberas del río Magdalena, conocido por ser el lugar de fuertes conflictos sociales, como se recoge en la denuncia de la tesis doctoral de Jorge Eliécer Gaitán Ayala (1984):

En Guataquí, población cercana a Girardot, basta que unos desgraciados trabajadores intenten reclamar de su amo una extorsión menos gravosa, para que éste haga incendiar las destartadas habitaciones de los reclamantes, y ellos tengan que emigrar con sus esposas e hijos de una tierra que solo por ellos había producido. Dos de aquellos infelices murieron por causa del incendio en el hospital de Girardot. (p. 90)

Más allá de la desoladora descripción de Gaitán Ayala, lo cierto es que el *material Cárdenas* parece lo suficientemente fiel a lo que fue su experiencia como juez en Guataquí. Aquí la *función comunicativa de la prosa* se impone:

No existía ni papel, ni tinta, mucho menos máquina de escribir. [...] No había acabado de recibir la oficina, cuando *llegó un señor y dijo que venía por el candado que era de su propiedad* [énfasis mío]. Consulté el inventario y efectivamente, no figuraba entre los pocos enseres que yo había recibido. (Cárdenas, 1955, p. 126)

Los términos tragicómicos de la descripción del pasaje anterior —del que conviene no de perder su intención comunicativa, aunque parezca un relato de Gabriel García Márquez (1927-2014)— relacionan otro tipo de carencias materiales del juzgado, análogas a la pobreza material de los habitantes del municipio. Estos indicios no son menores, en tanto este material sostiene que los delitos tienen “como única causa el medio económico y social que rodea al habitante de la orilla del río y, más concretamente, a la *pobreza* [énfasis mío] del riberano” (Cárdenas, 1955, p. 127). El *material Cárdenas* señala que apenas el 5 % de la población es propietaria de la tierra que cultiva; por ello, el porcentaje restante se ve obligado a subsistir por obra del

jornal diario o en calidad de arrendatarios. Para estos últimos, tal situación deriva en la muy baja utilidad del cultivo del maíz realizado “en tierra ajena” (p. 127); de ello se deriva que lo único que consiguen los arrendatarios es endeudarse más, para apenas subsistir junto a sus familias:

Resulta entonces que si la cosecha no es buena o el precio está bajo en el mercado de Girardot, el campesino ha perdido su tiempo y su trabajo y además está *cargado de deudas con las naturales consecuencias judiciales* [énfasis mío]. Esta es la razón para que la actividad de un Juez Municipal en Guataquí esté reducida en derecho civil, a solucionar pleitos originados en el cultivo y negocio del maíz, especialmente ‘juicios de lanzamiento’ del patrón contra el arrendatario y ‘juicios ejecutivos’ del tendero o el comerciante contra el campesino, sumados siempre a numerosas demandas verbales donde generalmente está pendiente la entrega de una o varias cargas de maíz. Así por lo menos ocurría cuando yo era el Juez Municipal. (Cárdenas, 1955, p. 128)

La magnitud de la conflictividad rural deriva de las desventajosas condiciones en las que se debe efectuar la producción, que son el resultado de la atroz situación política del país. Tal circunstancia motiva la postura de Cárdenas a favor del *golpe de opinión* de junio de 1953, que llevó a Rojas Pinilla al poder, a pesar de que la paz aparente que trajo el general hubiera sido la contracara de la pacificación: los bombardeos, como el de Villarrica en el Sumapaz, o aquellos que sufrieron núcleos comunistas, como los de Río Chiquito, El Pato o Guayabero. Al respecto, Cárdenas (1955) agrega: “En este pueblo, el que mata o hiere no es de Guataquí, es un personaje extraño a la tierra y a sus costumbres, afirmación que cobró mayor fuerza antes del trece de Junio [sic] de 1953” (p. 127).

Del *material Cárdenas* se infiere que el conflicto social colombiano es el fruto podrido del círculo vicioso en el que paradójicamente un sistema de justicia (en el que los habitantes poco creen) debe intervenir de forma injusta, para llevar a cabo la preservación del orden legal, a través de intervenciones de un cuerpo de policía claramente politizado y paramilitar: los *chulavitas*. Este hecho tiene patéticas expresiones particulares, como lo muestran las constantes disputas del alcalde (nombrado y venido de fuera), en contra del directorio de su partido y que se resolvían siempre con ejercicios de dudosa autoridad:

“Las actuaciones del alcalde eran criticadas por sus copartidarios y sus órdenes desobedecidas o ejecutadas a regañadientes por *los dos únicos agentes de policía, quienes se habían plegado al bando de los dirigentes políticos locales* [énfasis mío]” (Cárdenas, 1955, p. 129).

En consecuencia, este material se ve alcanzado por el giro dramático de la Violencia, cuando esta tormenta arremetió contra Guataquí al año siguiente, “el año de los muertos” (p. 131). Los presagios de la conflagración estuvieron marcados por la llegada de un nuevo comandante de policía, y la subsiguiente mezcla, siempre peligrosa, de alcohol y política: “[pues] siempre que [el comandante] se emborrachaba se encargaba de recordarle a Guataquí *cuál era el partido de gobierno* [énfasis mío]” (p. 131). Como sucedió en muchos otros lugares del país, la situación del municipio se agravó y, mientras que en el plano real no escaseaban los disparos de fusil o los culatazos a los habitantes de la población, en el plano imaginario no tardaron en llegar las supersticiones: “la actitud de la policía hizo pensar al pueblo en sucesos más graves. Se hablaba del ‘Diablo’, un guerrillero fantasma que dizque operaba en las zonas de Armero, Guataquí y Beltrán. Y quien posiblemente tomaría represalias” (p. 132).

El *material Cárdenas* demuestra cómo la situación se agrava paulatinamente. El narrador prosigue con la descripción de los cadáveres que bajaban por el río Magdalena (rumbo a Honda) y que, solo cuando las corrientes del río dejaban varados en la ribera, eran objeto de levantamiento judicial:

[Los cadáveres] verdes, inflados, desgarrados por las ‘mueludas’, ‘nicuros’ y ‘dentones’, llegaban a la playa, saturándola de un olor insoportable. [...] Cuerpos putrefactos, muertos quien sabe en qué parte del río, imposibles de identificar; totalmente destrozados por la acción del tiempo y de los peces, de tal manera que *era muy difícil determinar si habían fallecido por simple accidente o víctimas de la violencia* [énfasis mío] que envolvió al país. (p. 133)

Desde el punto de vista del *material Cárdenas*, la administración de la justicia en Guataquí mejoró con el tiempo (gracias a su propia gestión, evidentemente), aun cuando subsista la lucha de poder entre el juez municipal y el alcalde. En la raíz de este conflicto, se halla el Decreto 1231 de 1951, puesto que “los alcaldes no podían mirar con buenos ojos que los encargados de vigilar sus actuaciones en asuntos

penales fueran los abogados recién graduados en la Universidad” (Cárdenas, 1955, p. 133). La nueva normativa impidió el difundido uso de “la *coacción atemorizante para obtener determinados resultados* [por parte de los alcaldes] sobretodo [*sic*] en tierra caliente como pude observarlo en Guataquí [énfasis mío]” (p. 133).

De acuerdo con Cárdenas (1955), el problema empieza desde los fallos en la instrucción procesal, como se evidencia en los muchos casos de “individuos capturados caprichosamente que pasaban hasta ocho días sin que se les recibiera indagatoria y todavía mucho más tiempo sin que se les definiera su situación jurídica” (p. 133). Aun cuando este panorama bien explicaría el sustrato real, que da vida a ciertas características de nuestra literatura —en el personaje tipo *alcalde de tierra caliente*, “pequeño dictador municipal” (p. 134), lleno de comportamientos excéntrico-despóticos y una suerte de “transposición poética de la realidad” (García Márquez, 2004, p. 42)—, lo cierto es que el problema de fondo es la incongruencia que hay entre el sistema político y la realidad social del país en las *regiones*. La conclusión de Cárdenas (1955) es que la experiencia como juez municipal fue más positiva para Guataquí y el “campesino colombiano” (p. 134) que para él mismo, mientras añade —como en el caso del *material Villalobos*— que no es suficiente con expedir códigos, sino que se trata de “una reforma de las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que rigen la vida del país” (p. 134).

Más allá de las necesarias objeciones que despiertan los juicios de Villalobos, Delgado o Cárdenas, lo cierto es que, para *Mito*, se muestra el problema desde la mayor cantidad posible de perspectivas. En un primer momento (y en el muy significativo lugar del primer número de *Mito*) conocimos el diagnóstico del *verdugo* Villalobos sobre el problema de la cárcel; luego se nos presentó la mirada de la *víctima* (Delgado) y del *juez* (Cárdenas). Así, por medio de una suerte de *construcción trágica tripartita*, se nos puso en conocimiento de una *situación* sumamente compleja del problema ético del ejercicio de la libertad, de la justicia y del castigo en Colombia a mediados del siglo xx. Para *Mito* el problema es de alta complejidad, por las perspectivas rurales y urbanas, que hay que considerar, y porque de algún modo *los recintos penitenciarios son una micro-Colombia*, en donde se

actualizan, de manera permanente, nuestros dramas nacionales y, así, la trilogía dramática nos aboca a una *contradicción irresoluble*. Dicha contradicción queda expresada cuando no existe algo que pueda acercarse ni a la más deformada caricatura de lo que ha de ser un mínimo sistema judicial, pues cuando la justicia no puede ser llamada tal (sin mala conciencia), la noción del crimen se hace tan difusa, que la pertinencia misma del castigo queda en entredicho.

Conocer es destruir

Sin haber aún traspasado la frontera simbólica del número diez, la Redacción de *Mito* se dio a la tarea de publicar breves síntesis sobre los estudios del grupo de investigación liderado por Alfred Charles Kinsey (1894-1956), que denominó “El informe Kinsey sobre la sexualidad” (1955 y 1956). Esta síntesis se publicó en dos entregas; en la primera, se publicó un texto —recogido, traducido y elaborado por la Redacción de *Mito* (1955)—, en cuya nota de presentación se advierte que: “el autor del Informe [afirma] que, contra todos los tabúes, un conocimiento más exacto de la sexualidad contribuirá a conciliar al fin *la naturaleza sexual del hombre* [énfasis mío] con las necesidades de la organización social” (p. 159). El interés de *Mito* por este tipo de estudios se ubica en el cruce problemático entre lo individual y lo social, en tanto interroga por la correlación que existe en Kinsey entre sexualidad y *clases sociales*, porque las prácticas sexuales se diferencian según “*capas superiores e inferiores*, que corresponden más o menos a proletariado y burguesía” (Redacción de *Mito*, 1955, p. 166) y no como sostienen sus detractores, a que “la sexualidad del pueblo es fundamentalmente ‘pagana’” (p. 167). En la segunda entrega, en la sección de estudios, *Mito* apunta:

en el Informe Kinsey no solo se demuestra que las reacciones de la mujer ante los estimulantes psicológicos varía según la clase social, lo que prueba el condicionamiento social; sino también que la frigidez femenina ha disminuido considerablemente en los últimos cuarenta años, a medida que la sociedad evoluciona hacia una mayor igualdad entre la mujer y el hombre. (Redacción de *Mito*, 1956, p. 79)

Mito se suma a quienes sostienen que existe una correlación directa entre la posibilidad de que la mujer experimente, de manera plena,

su sexualidad y su progresiva igualación con el sexo masculino; sin embargo, el matiz especial introducido por la revista es afirmar que esa misma atrofia sexual (y social) parece haberse extendido a todo el campo de la cultura:

La sociedad patriarcal y burguesa, apartando la atención femenina del cuerpo masculino, y en consecuencia animando al hombre a despreciar sus potencialidades plásticas, ha *atrofiado* [énfasis mío] no solo la facultad de percepción de la mujer, sino también la de la cultura en general. (Redacción de Mito, 1956, pp. 79-80)

Mito aporta, con el *material Kinsey*, elementos para comprender las correlaciones que existen no solo entre clase social y erotismo, sino entre la dominación de género y el desarrollo normal de la sexualidad.

La pregunta por la relación entre sexualidad y sociedad regresa a sus páginas por medio de otro material, adaptado y traducido por la Redacción, que lleva por título “¿Cómo, mamá?” (1958). Dicho *manual* fue publicado al amparo de una de las secciones que lleva un nombre muy peculiar: “De la vida”. Esta cualidad de *unicum* de la sección *de la vida* (en todo el conjunto de los materiales) es un claro indicio de la particular ironía con la que se tratan los asuntos que tocan los problemas colombianos de la *gente bien*. *Mito* cree que una de sus tareas en Colombia es semejante a la de *quien enseña a un niño* que, de forma muy lenta, empieza a entender los elementos más sencillos de una cartilla infantil. Por el contrario, y si la sexualidad se tratara de una manera más natural y sin prejuicios desde la educación infantil, es posible que no hubiésemos llegado a casos tan siniestros como los de nuestros *matrimonios campesinos* (“Eros y civilización”). Las ilustraciones de “¿Cómo, mamá?” parecen apuntar en esa dirección.¹

Sea como fuere, el caso es que la Redacción de *Mito* (1958) reconoce:

Uno de los problemas hasta ahora no resueltos de la educación, es el de la manera de resolver los interrogantes infantiles en relación con la vida sexual. Las gentes se han inclinado siempre a seguir la línea de menor resistencia, la de la contestación elusiva o la de la mentira aparentemente inocente. En muy pocos casos se ensaya *el sistema de la respuesta franca y natural, que enseña al niño a mirar también como cosas normales y naturales, aquellos hechos que*

[1] “¿Cómo, mamá?”, en la revista *Mito* (n.º 18, 1958).

le dieron la vida [énfasis mío]. No parece difícil determinar cuál de los dos métodos es más seguro y ofrece menores peligros. En Dinamarca se editó y se vende usualmente, un pequeñísimo cuaderno cuyo nombre ('Hvordan, Mor'), es el mismo que damos aquí. (p. 488)

Una respuesta franca, y natural, en la línea de la desmistificación de los impulsos eróticos básicos de la sexualidad humana evita, a la larga, la irrupción de comportamientos *perversos*, por decir lo menos. No obstante, al parecer, la sociedad no estaba madura para asimilar la propuesta de *Mito* con lo cual las críticas no se hicieron esperar, como evidencia la correspondencia de Darío Ruíz Gómez (1938-?), que lleva por título “¿Es neutral el sexo?” (1961).

Mito, además, reconocía como un valor las críticas argumentadas y escritas con claridad, por parte de sus lectores y tuvo mucho interés en publicarlas. En ese sentido, y porque el índice de *incomodidad del público lector* es lo que mejor indicaba el cumplimiento del objetivo editorial, definimos los términos de la carta de Ruiz (1961), para quien *Mito* es

la más lamentable farsa cultural que en muchos años hemos tenido [...]. Lo cierto del caso es que nos quedamos esperando. Se quedaron esperando los que con Sartre pensaban que la literatura tenía otra misión, la de levantar escándalos e iras. MITO, [*sic*] se contentó con asustar a nuestras pobres beatas. En ilustrar a nuestra juventud reprimida con una literatura de reprimidos. La dialéctica de MITO es una dialéctica hartó cómoda. La revolución han querido comenzarla por el sexo. [...] lo candoroso consiste en comenzar la transformación del país por ahí. Asustando a curas y sacristanes. (p. 225)

Lo cierto es que curas y sacristanes actuaron. Por la publicación del “Diálogo entre un sacerdote y un moribundo”, en el n.º 1 (1955) de *Mito*, las autoridades eclesiales denunciaron a la revista. Para publicar el n.º 2, se requirió una fianza de 2000 pesos. Antes que castigar una publicación, se castigaba una *actitud*.

Ubicados en el siglo XXI, para ponderar con justeza la magnitud de la sanción pecuniaria, se deben tomar en cuenta algunos datos precisos. Primero, el ejemplar de *Mito* salió al mercado con un valor de 1 peso y la suscripción anual costaba 5. Segundo, el tiraje de cada número de *Mito* solo alcanzó unos pocos miles (la cifra exacta varía de una fuente a otra). Tercero, el premio mayor del *sorteo extraordinario*

de navidad de la *Lotería de Cundinamarca* (cuya pauta aparece en el n.º 1 de *Mito*) fue de dos millones de pesos en 1955. Cuarto, durante 1950 el ingreso anual per cápita de la población rural colombiana fue de 200 pesos, y el de la urbana fue de 677 (Presidencia de la República, 1958, p. 51). En ese sentido, el monto de la fianza corresponde al dinero de la práctica total de lo recaudado por el tiraje completo del primer número: un golpe mortal, para cualquier publicación autofinanciada, que *Mito* superó gracias al capital de un burgués, “hasta la médula” (Gaitán Durán, 1975c, p. 379). Aunque no se trataba de cualquier burgués, sino más bien de un burgués amante del pensamiento y del debate, dispuesto a perder dinero, mucho más dinero del que percibía un ciudadano colombiano luego de un año de trabajo en el campo o la ciudad, pero menos *plata* que la que ese mismo ciudadano *fantaseaba* cuando soñaba (con los ojos abiertos) con el premio gordo de la lotería.

Tampoco empezar la revolución por el sexo fue una *dialéctica harto cómoda*, pues el fondo del asunto, para *Mito*, era que la liberación del ser humano empieza desde su más profunda intimidad, el erotismo. Pretender la liberación social, sin liberar al mismo tiempo uno de los mayores constituyentes de la condición humana, el factor erótico, es permanecer en la alienación. Ello permite comprender que la preponderancia de la figura del *libertino*, en la obra de Gaitán Durán y en las páginas de *Mito*, no se refiere solo a un asunto de costumbres sexuales, sino que, en realidad, se trata de las *relaciones de poder* en las cuales se desarrolla una sociedad. Desde esta perspectiva, parece injusto el señalamiento del corresponsal Ruiz (1961), cuando afirma que “A MITO, se le ha escapado la realidad colombiana. A estas alturas nuestra pobre cultura sigue aún tan desorientada como antes” (p. 225). Lo cierto es que, a pesar del tiempo relativamente corto de duración de la revista, *Mito* reconfiguraba de forma permanente el panorama cultural colombiano, en especial, a través de la eficacia de los materiales de trabajo. Ruiz (1961), al respecto, embiste de nuevo:

Bogotá quería ser París. Quiere serlo. Continúa queriéndolo. Pero nuestra realidad como pueblo sigue escondida. Nuestras constantes raciales o culturales continúan en el aire. Unos se van al folclore y otros a Sade. Como perteneciente a esa clase social que nos ha venido rigiendo desde la colonia,

MITO, [*sic*] vive de lo prestado. Vive en falso, sin asimilar eso que trae de Europa. El sexo de Betina: MITO, [*sic*] desconoce la realidad que lo circunda porque prefiere vivir con una aureola de intelectual ‘última moda’. De ahí, Betina y no Rosario Tangarife. Pienso que por la misma razón nuestros burgueses no llaman Jaime a sus hijos sino James. (p. 226)

Por estas razones, para *Mito* “la realidad colombiana es una oportunidad literaria de contar cosas ‘fuertes’. De decir palabras bonitas” (Ruiz, 1961, p. 226); de ahí que él explique lo siguiente:

El error de MITO, viene pues, de su base; como perteneciente a una clase social que muere, MITO no fue capaz de entender el momento histórico que vivía. Estaban contaminados. Querían hacer algo pero les sucedió lo que a ciertos políticos colombianos: su clase social no los dejó. O se tomaba partido por *un pueblo vapuleado, desangrado por políticos y terratenientes* [énfasis mío] o se hacían solidarios de esa clase capitalista y explotadora. Pudo más el apellido. (Ruiz, 1961, p. 226)

Ruiz —que da muestras de haber sido seducido por el mismo afán de Mesa Chica por identificar las *clases moribundas*— ignora que una forma posible de entender el momento histórico colombiano, a mediados del siglo xx, era destacar la *llaga*, un proceso cuya única honestidad estaba en que se empezaran señalando primero las propias. En su fondo, la base de su crítica se sustenta en que

el sexo es algo neutral. Lo tienen y lo sienten católicos y comunistas. Cuando más, quien se asusta es algún Obispo provinciano, pero liberales y conservadores quedaban contentos. Contentos doña Berta y el cronista Calibán. La neutralidad del sexo era una manera bien ilustrada de vivir con una pierna allí y otra aquí. Haciéndole caritas al país que nace y alimentándose del país que muere. *Solo así se entiende que en la mesa de redacción de una revista que aspira a hacer algo dentro del panorama nacional, puedan sentarse gentes de tan diversa tendencia, aparentemente* [énfasis mío]. (Ruiz, 1961, p. 227)

Ruiz desconoce que no es posible la neutralidad en el sexo, puesto que —más allá de las disquisiciones de Kinsey o del Gobierno noruego— nunca es una misma experiencia para comunistas, católicos, doña Berta o Calibán, como lo demuestra (entre muchas otras cosas) la acción política represiva de Stalin en materias sexuales y familiares, en función de su idea del *homo sovieticus*, por ejemplo. Respecto a que en *Mito* “puedan sentarse gentes de tan diversa tendencia”, dicha realidad no se deriva tanto de una supuesta uniformidad *político-*

sexual, como de una apuesta seria por la tolerancia, incluso la que hay que tener con el intolerante, como lo fue en ese entonces Ruiz (1961), quien afirma:

MITO no ha desmistificado al país, su existencia implica tan solo una ayuda al juego de las derechas. Es la Derecha quien se ha beneficiado de este neutralismo tonto. Por eso el erotismo tenía que ser *la evasión: la truculencia sexual. Eso que MITO llama 'Documentos' y que no es más que un absurdo medio de encubrir otras realidades* [énfasis mío]. El 'existencialismo' de MITO tenía que ser un existencialismo cómodo. *Un universalismo hueco, sin bases raciales, sin constantes nacionales* [énfasis mío]. La falsificación de siempre. En cinco años, ¿qué problemas culturales ha planteado? [...] *El documento de estos últimos cinco años, harto difíciles* [énfasis mío], no podemos buscarlo en las páginas de esta revista aséptica. [...] Queda la violencia y el problema de nuestra falsa cultura. (p. 227)

Lo cierto fue que *Mito* se pronunció contra nuestra *falsa cultura*, si examinamos el testimonio del escritor afrocolombiano Carlos Arturo Truque (1920-1970), que se titula “La vocación y el medio, historia de un escritor” (1956). No de manera accidental, el *material Truque* está precedido por una suerte de exculpación:

Quien lea estas líneas, creo, no podrá atribuir las a la amargura o al resentimiento. Soy un hombre normal o, al menos, lo hubiera sido si la sociedad, tan arbitrariamente construida, me hubiera brindado las oportunidades que siempre perseguí y jamás alcancé. No por eso soy un frustrado; aún tengo ánimos suficientes para seguir una lucha, que de antemano sé perdida. (p. 480)

La *situación racial*—como se evidencia en la narración de Truque relativa a los aciagos hechos de una infancia de marginalidad económica, incluso en los años infantiles de la ingenuidad, cuando nadie se veía en la posición de marginar a nadie, porque todos estaban más o menos en la misma condición— tiene su comienzo en Condoto (departamento del Chocó): “Siendo un pueblo de negros, nadie imaginó que las diferencias de pigmentación pudieran abrir abismos insalvables y ser usadas para establecer la dominación y el repudio sobre quienes se consideraron inferiores” (Truque, 1956, p. 481).

Llama la atención que, casi al mismo tiempo en que la lucha racial en EUA tocaba una cota alta, como se concretó en casos como el de *Little Rock Nine*, Truque considere (en Colombia) que su lucha racial

está *perdida de antemano*. El *material Truque* no duda de la fuerza que tiene el movimiento racial en EUA, pero desconfía de la fuerza del movimiento racial criollo. Para entender tal actitud, este material sostiene que el problema tiene sus orígenes en el injustificado *prejuicio racial* —extendido también al indígena (Reichel-Dolmatoff, 1989)— que *toma cuerpo* en la forma en que el propio autor (aun siendo un niño) se da cuenta de que no fue aprobado en la escuela por su maestro (de ideas nacionalsocialistas). En esa circunstancia, un extraño al que se le pide que sirva como lector del boletín escolar —en un pequeño episodio que podría haber salido de uno de sus cuentos (Truque, 2010)— lo increpa:

—¡Negro sinvergüenza!...

Y dirigiéndose a ella [la representante de Truque ante la escuela, y que no sabe leer]:

—¡Ha perdido el año...! Póngalo a trabajar, señora. Esa porquería no va a servir para nada. (Truque, 1956, p. 483)

Los *prejuicios* de ese juez improvisado sentencian el futuro de un niño, cuando toma como base el prejuicio racial de un maestro (pseudonazi). Ello nos aclara por qué Truque tiene suficientes motivos para la desesperanza, incluso desde su infancia. El *drama racial* no terminó con los primeros años y se extendió también a la adultez:

Todas las pruebas que he soportado, en lucha contra el concepto imperante sobre el escritor, las debe haber pasado también todo aquel que se dedique o se haya dedicado a escribir en un país como el nuestro, donde el artista es tolerado apenas cuando la clase dirigente quiere olvidar por unos minutos la tragedia de los balances y las cotizaciones de la bolsa. Entonces, esa clase rectora inepta, pone sus condiciones y obliga al artista a hacer una obra alejada de la realidad, con materiales de segunda mano, pero que puedan servir el [*sic*] objetivo de llenar los deseos enfermizos de una casta que ha vivido de los sufrimientos ajenos y que no quiere un arte que pueda mostrarle su *culpabilidad* [énfasis mío]. (Truque, 1956, p. 484)

El arte que quiere esa *clase rectora inepta* se define como un arte *de coartada*, es decir, un pasatiempo alienante y no una forma de autorreconocimiento, como lo entendía *Mito*. Lo cierto fue que el *negro* Truque sí sirvió y se convirtió en escritor (Truque, 2010), como ya lo apuntaba el dominio de las técnicas del oficio de escribir, que

tenía desde la época de *Mito*, por lo cual el problema del testigo-escritor no era con las palabras, sino con *su color* (el suyo y el de sus palabras). La magnitud del drama racial y social se acrecentó cuando Truque (1956) emprendió una carrera literaria: “*literatura sucia* [énfasis mío] llamaban a mis escritos por el solo hecho de usar términos que la moral y las buenas costumbres consideraban lesivos” (p. 485). A tal punto llega el prejuicio sobre lo que debe o no ser leído (y escrito), para una falsamente blanqueada sociedad lectora, que el director de una revista, publicada por una compañía de seguros, dice a Truque (1956):

—Esto no se puede publicar. —Me dijo.

—¿Por qué? —le respondí.

—*Muchas palabras feas* [énfasis mío]... No propiamente feas; pero comprenda que nuestra revista llega a manos de muchas damas de la sociedad...

—¿Y?

—Pues que no aguantaríamos la cantidad de reclamos que se nos vendrían encima. (p. 485)

Mito denuncia, en el *material Truque*, a una sociedad hipócrita que margina en razón del color de la piel o del color de las palabras. A este respecto, la reflexión de Truque (1956), a partir de su experiencia, aunque de extrema crudeza, se muestra precisa: “Ocultaban las palabras *para encubrir su propia podredumbre* [énfasis mío], la carroña anímica, su incapacidad creadora, disfrazada con el oropel de las frases pseudo-brillantes y sin contenido. Arte para minorías selectas, creo que lo llaman” (p. 485).

Mito no tiene necesidad de ocultar las palabras —“no le tengo miedo a las palabras”, escribió Gaitán Durán (1975c, p. 379)—, pues son las que abren un nuevo campo de conocimiento de nuestra realidad, de nuestra podredumbre, de nuestra Crisis Nacional; por el contrario, la revista parecía buscar tales palabras como una suerte de acicate del conformismo mental, si se evocan las *malas palabras* conservadas en los expedientes criminales, que son la base de algunas historias:

Hace como tres años me casé con Marcelino B., y principió a castigarme con garrote o con la peinilla [...] me jalaba los pies que casi yo no podía caminar, y ensultarme [*sic*] que eso hay [*sic*] me decía: ‘que es que era

gran gusamienta [*sic*], que era una gran doble hijueputa y que era una gran malparida' [...] Después trajo un candado de Guateque [...] (Salamanca, 1957, pp. 204-205)

Como más adelante comento sobre el uso criminal que Marcelino da al candado (“Eros y civilización”), basta por ahora señalar la forma en que el texto, en *Mito*, no es el mito de sí mismo, la coartada social, el cómplice. El problema no es que tal o cual palabra haya sido clasificada por la sociedad como una palabra soez, sino lo que está *más allá* de esas palabras, en la realidad. El problema de fondo es la distancia entre la sociedad, en especial la que toca el ámbito de los intelectuales y la cruda realidad del país. Por ello, con *Mito*, se consolida en nuestra literatura una vertiente que no entiende el texto como una coartada de la realidad, un *candado mental*, por lo que ya no es necesario renunciar a la fuerza significativa de las *palabras feas*:² “El coronel necesitó setenta y cinco años —los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto— para llegar a ese instante. Se sintió puro, explícito, invencible, en el momento de responder: —Mierda” (García Márquez, 1958, p. 38).

El final de la novela de García Márquez es, en la práctica, quizá una de las pruebas más nítidas de que *Mito* no practicó la autocensura de ninguna *palabra fea*. En ese sentido, *Mito* nunca censuró, ni se autocensuró, y la apuesta por la sinceridad le otorgó una parte transcendental de su sentido, en tanto apostó por las voces de quienes pocas veces, o nunca, tuvieron canales de expresión. Truque (1956) concluye:

Creo que *tengo la suficiente autoridad para hablar de problemas que he sufrido en carne viva* [énfasis mío]; es más, creo que los hombres que se inician y trabajan por hacer una gran obra que enorgullezca las letras patrias, me comprenden. Ninguno de ellos ha podido *librarse del hambre, del sufrimiento* [énfasis mío], de la incompreensión de los dómines, de las críticas del clan, de la mirada sardónica de los reyezuelos de redacción y de los gritos de espanto de las *viejas beatas que se han apoderado de la cultura nacional* [énfasis mío]. (p. 486)

[2] “El coronel no tiene quien le escriba”, en la revista *Mito* (n.º 19, 1958).

Mito comprendió con claridad que el *material Truque* ofrecía una buena oportunidad para poner en tela de juicio la forma en que nuestra *cultura nacional* había sido falseada y cooptada a lo largo de siglos. Con este testimonio, *Mito* dejaba en claro que la diferente suerte literaria entre un Gaitán Durán y un Truque (cara y la cruz de la misma moneda de la literatura) no era el resultado de una real diferencia *literaria*, sino *social*. Por razones como estas, Gaitán Durán no eludió la denuncia de la forma en que la segregación económica y racial interfiere en el desarrollo del *oficio del escritor* en nuestro país: “Uno cree soñar cuando encuentra escritores, políticos o periodistas, cuyos cabellos o facciones denotan la ascendencia negra o indígena, penando por ser adalides de la hispanidad o cónsules *ad honorem* de la Real Academia Española en América” (Gaitán Durán, 1975a, p. 244).

Cuando *Mito conoce* un problema, al mismo tiempo, socava sus condiciones de existencia, lo *destruye*. Este proceso sencillo, calificado injustamente como superficial, al tiempo que nos dejó materiales certeros para comprender unos años “harto difíciles” (Ruiz, 1961, p. 227), nos indicaba también algunas salidas posibles para nuestra enquistada Crisis Nacional.

Eros y civilización

¿Diga María si es verdad que entre el mes de junio y julio, un día que me escondió dos billetes de quinientos, que diga si es cierto que me contestó que ella iba a mencionar que yo le había puesto un candado en la vulva a María Ch. y que si le quitaba el dinero, usted se iba a hacer poner dos candados en la arepa para que mejor dicho para hacerme meter a la cárcel?

HUMBERTO SALAMANCA ALBA, “Historia de un matrimonio campesino (II)”

Si se estudian sistemáticamente las diversas manifestaciones, de una parte, de la historia política, y de otra del concepto del sexo, a través del tiempo, encontramos cómo los hechiceros, y la hechicería que llegó a tener caracteres de herejía religiosa, no son otra cosa que el producto, de una parte, del concepto feudal de la vida, y de otra, de la represión en materia sexual.

PEDRO GÓMEZ VALDERRAMA, “Consideración de brujas y otras gentes engañosas”

Las perversiones parecen dar una *promesse de bonheur* más grande que la de la sexualidad ‘normal’. [...] En un orden represivo, que fuerza la ecuación entre normal, socialmente útil y bueno, las manifestaciones del placer por sí mismo deben aparecer como *fleurs du mal*.

HERBERT MARCUSE, *Eros y civilización*

Resta por estudiar un último grupo de *materiales* que se aglutinan con el rótulo de “Historias”. Este subconjunto nos muestra la sociedad entera, y su escritura —dentro del modo testimonial— es una rica fuente de indicios de carácter histórico. Para *Mito*, los prejuicios sexuales y de género son dominantes en la sociedad colombiana, porque están en el centro de nuestra cultura, de *nuestra experiencia*. Allí se sitúa el *problema* (así lo cataloga *Mito*), estudiado por Lucila Rubio de Laverde (1906-1970), en el material titulado “La prostitución en Colombia” (1956-1957).

Rubio de Laverde (1956-1957) —precursora del feminismo en nuestro país, con *Ideales feministas* (1950)— denuncia la forma en que médicos y políticos “quisieron quitar al Estado la responsabilidad que le correspondía al autorizar legalmente la violación del 6.º Mandamiento” (p. 343). Aunque dicho mandamiento sea el que prohíbe el adulterio, el *material Rubio de Laverde* apunta más allá del asunto moral de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, mientras encara las mayores proporciones del *problema*, por cuanto considera que “la *miseria con su secuela de ignorancia* [énfasis mío] es el factor más importante en el descenso de la moralidad” (p. 344). Rubio de Laverde (1956-1957) señala de manera certera *la herida* de nuestra sociedad: el prejuicio moral que naturaliza la existencia de la prostitución tiene como base un enquistado problema económico y cultural:

Y *nuestra sociedad farisaica y mojigata* [énfasis mío], inspirada en ciertas ideas que han tratado de ubicar a las mujeres en determinadas posiciones, las divide en dos categorías: las virtuosas, orgullo y ornato del hogar, troncos de familias respetables, y *las muchachas fáciles* [énfasis mío] que tienen como única misión preservar la virtud de las primeras. (p. 344)

Esta división artificial de las mujeres funciona como una suerte de coartada social que sostiene la mistificación de santas y libertinas: las primeras son a quienes se acude para la formación del hogar burgués,

conformista por naturaleza, y las segundas son a quienes se acude para obtener la satisfacción erótica. Con esta base, el *material Rubio de Laverde* sitúa la existencia de la prostitución como una condición denigrante para la mujer, porque pone en su mirada crítica el *mito de la prostitución como un mal necesario*. Por este motivo:

La última vez que se agitó la opinión en torno de este escabroso tema, hace algunas semanas, ‘Diario de Colombia’, transcribió las opiniones de un funcionario de la higiene, quien insinúa la demarcación de una zona de tolerancia en la capital, cuyo costo sería de veinte millones de pesos. Y afirma que la mayor dificultad reside en la elección del sitio a causa de que *en Bogotá hay una iglesia cada dos cuadras* [énfasis mío] y la ley prohíbe el funcionamiento de casas de tolerancia a una distancia menor de 500 metros de Iglesias y centros educativos. Tan convencidos están de que *la prostitución es un mal necesario* [énfasis mío] que no se les ocurre que podría intentarse una campaña de reeducación y rehabilitación de las ‘mujeres de la vida triste’, a semejanza de lo que se hace con toda clase de *anormales y delinquentes* [énfasis mío]. (Rubio de Laverde, 1956-1957, p. 345)

A tal punto ha llegado la *naturalización* de la actividad de la prostitución dentro de la función pública —y hasta tal punto la sociedad está mistificada, engañada en cuanto a este tema—, que el conjunto social asume que el verdadero problema de fondo no es la existencia de la prostitución en sí, sino la elección del lugar de su emplazamiento, así como el costo de su implementación: equivalente a diez veces el premio mayor del *sorteo extraordinario de navidad* de la *Lotería de Cundinamarca* en el año 1955. Un precio muy alto, tan solo para dar cumplimiento a la ley de la doble moral: prostitución, sí, pero a 500 m de la Iglesia y de la Escuela.

Según Rubio de Laverde, nuestros buenos gobernantes pasan por alto, en su normalización de la prostitución, la responsabilidad que tienen en el mismo mal que quieren naturalizar y del cual se hacen cómplices. Una complicidad que se deriva de la correlación entre las cientos de miles de mujeres desplazadas por la Violencia, con las secuelas de miseria que ello conlleva, y el vertiginoso aumento de la prostitución en las ciudades, lo cual redundando en que el aspecto ético del fenómeno termina siendo lo menos importante. Por ello, Rubio de Laverde —en el *II Congreso Nacional de Mujeres*, realizado en Bogotá en 1946— manifestó su apuesta por “el establecimiento de casas de

reeducación para mujeres prostitutas” (1956-1957, p. 346) y por la prohibición de la prostitución de menores de dieciocho años “con base en el informe de nuestras amigas antioqueñas, que denunciaban casos de *niñas de doce años* [énfasis mío] lanzadas a una vida de infortunio” (p. 346).

En la misma dirección, hay que situar el texto de Gustavo Hitzig Berggrun (1919-1999), médico de origen austríaco radicado en Colombia, en el documento que se titula “Historia clínica de un homosexual” (1958-1959), el cual comienza con la descripción de su paciente, mediante el uso del más adecuado y aséptico estilo del reporte médico: “Paciente de 28 años, *hijo legítimo* [énfasis mío], el tercero entre 4 hermanos, que consulta por manifestaciones somáticas de angustia y *masturbación compulsiva* [énfasis mío], [cuyo diagnóstico es el siguiente:] toxicomanía con perversiones sexuales” (p. 344). Hitzig Berggrun sintetiza el testimonio de la infancia de su paciente, a quien llama Pablo:

Era por simple placer que su padre le pegaba y esto era anormal [énfasis mío]. La actitud de Pablo desconcertó a su padre. Si hubiera intentado huir, si hubiera gritado o protestado, el castigo habría continuado. Pero esta actitud pasiva, *casi de alegría* [énfasis mío], que adoptaba, iba contra la lógica de las reacciones infantiles y *restaba satisfacción al placer que le causaba infligir este castigo* [énfasis mío]. (pp. 344-345)

A primera vista, y aunque en un comienzo el padre de Pablo disfrutaba del placer sádico de infligir dolor, con el tiempo no pudo admitir que su hijo disfrutara más con el dolor masoquista por el castigo recibido; hecho que, a larga, inhibió la obtención del placer sádico. El padre no se percató de la desviación de su propia conducta ni de la conducta de la bizarra relación sadomasoquista que tiene con su hijo, pues, para aquel, el prejuicio de lo que ha de ser la familia le impide aceptar tanto su propio sadismo, como el masoquismo de su hijo. El *material* Hitzig prosigue con la narración de la sufrida adolescencia de su paciente, en vista de que en su lugar natal se descubrieran las relaciones homosexuales que sostenía con varios de sus compañeros de colegio. Actividad que le acarreó la expulsión, por ser *marica* —otra *palabra fea* que le habrían tachado también a Truque—, razón por la cual Pablo se vio en la necesidad de emigrar a la ciudad:

Los domingos, aunque era poco religioso, asistía a la Santa Misa, y luego se iba de parranda con Joaquín, su compañero de pieza. Por lo general invitaban a alguna de las muchachas del hotel y poco a poco, gracias a las enseñanzas de Joaquín, fue iniciándose en el camino de las *relaciones sexuales normales* [énfasis mío]. (Hitzig Bergrunn, 1958-1959, p. 353)

Para Pablo, el camino de la *normalidad* se recorre en medio de una *sociedad anormal*, incapaz de comprender la diversidad sexual; elemento clave de nuestra actual *estructura de la experiencia* en el siglo XXI. El *material Hitzig* demuestra que Pablo es víctima de la mistificación sexual, que lo obliga a proseguir de forma hipócrita (la misma actitud con la que asiste a misa) el sendero de las relaciones heterosexuales, las consideradas *normales*. Para completar el patetismo de este material, y como fruto de esas relaciones sexuales, una joven (alias Sylvia) resulta embarazada; cosa que no es problemática, pues ella conoce muy bien cómo salir del lío:

[...] ella sabía de muchas señoritas *de todas las clases sociales* [énfasis mío], que tenían relaciones sexuales y en ocasiones quedaban embarazadas, pero lo sabían disimular muy bien y tenían recursos para borrar esta *vergüenza, sin que nadie se diera cuenta* [énfasis mío]. (Hitzig Bergrunn, 1958-1959, p. 357)

Aquello que debería ser una opción individual y libre por la sexualidad, en el varón, se ve reducida en este caso a la farsa de la *normalidad*. En la mujer, se reduce a que disponga de abundante dinero para estar siempre en condición de borrar *la vergüenza*: un apelativo para una telenovela de finales del siglo XX, o para una revista del corazón, en la época de *Mito*. La azarosa vida de Pablo en la ciudad, según lo cuenta el *material Hitzig*, le lleva a encontrarse con Fernando, antiguo compañero de estudios, con quien decide hacer una pequeña fiesta en compañía de algunas mujeres:

Cuando ya la fiesta se había animado y todos parecían dispuestos y conformes con todos los excesos, Fernando propuso que se desvistieran completamente, para continuar la fiesta desnudos, *como le habían contado hacían los estudiantes en París* [énfasis mío]. Las muchachas se opusieron al principio, pero su leve resistencia quedó vencida cuando Lucy se desvistió rápidamente, iniciando un frenético baile. *Era un espectáculo grotesco ver los escuálidos y desnutridos cuerpos de las pobres empleadas* [énfasis mío], girando vertiginosamente al son de un ritmo afrocubano; los flácidos senos se bamboleaban como un columpio y *los hundidos vientres, denotaban la falta de una adecuada alimentación* [énfasis mío]. Vestidas y disimulada

la pobreza física con sostenes y crinolinas, todavía tenían cierto atractivo, pero *desnudas eran una miseria humana* [énfasis mío]. (Hitzig Bergrunn, 1958-1959, p. 359)

El espectáculo grotesco de la fiesta proviene, antes que del comportamiento de quienes participan, de *la marca que la miseria del país ha impreso en el cuerpo* de aquellas desnutridas empleadas, quienes, ante el espectáculo de su desnudez, no podían ocultar su otra miseria, la *humana*. El *material Hitzig* denuncia así la forma en que la miseria y la ignorancia se han enquistado en el *colombiano cuerpo humano* y le dejaron marcas profundas, heridas, cicatrices, taras económicas.

Para *Mito*, la miseria y la ignorancia son los flagelos que destruyen la dignidad humana, una labor que también es realizada por los prejuicios, como muestra el testimonio firmado por Esmeralda Gómez de H. —pseudónimo que encubre una identidad que desea evitar la sanción social—, que lleva por título “Historia de un matrimonio colombiano” (1955). De nuevo, es obligatorio empezar por la nota de la Dirección que *Mito* ubica justo después de la firma del texto:

Evidentemente se trata de un pseudónimo. La autora es una dama bogotana... Es curioso anotar que *la violencia de esta historia vivida se debe a la palabra escrita* [énfasis mío]. Si se reflexiona bien, se halla que, hablada, es un tema cotidiano de nuestra sociedad. Auncuando [*sic*] *la dirección de MITO no está de acuerdo con el tono* [énfasis mío] ni comparte la actitud complicada en este testimonio (nosotros *pensamos que la solución no será individual, sino social* [énfasis mío]), hemos aceptado publicarlo. ¿Por qué? Desde un principio hemos decidido correr *el riesgo de la sinceridad* [énfasis mío]. (citado en Gómez de H., 1955, p. 305)

El hecho de que *Mito* tome distancia del tono (en la línea de lo cursi que llega a su apogeo) y de la actitud complicada del testimonio, no impide que juzgue menos importante que se divulgue, porque *conocer es destruir* algunas de las formas más obtusas de la sexualidad humana:

En las vacaciones, nos fuimos al campo. *Mi padre había invitado a un grupo de gentes aburridoras que pasaban el día filosofando y bebiendo* [énfasis mío]. Yo, [*sic*] había trabado amistad con todos los veraneantes de las fincas vecinas y, como siempre, comenzó la temporada a girar en derredor mío. Inventaba comedias, excursiones, bailes. Las demás niñas, algunas muy bellas, sentían una especie de envidia admirativa hacia mí y, *como era natural, me detestaban, pero buscaban mi compañía* [énfasis mío]. En cuanto a los muchachos,

eran totalmente míos. Yo *no estaba con ninguno en especial, pero le daba la sensación a cada cual, de que era mi preferido. Como método advierto que no falla jamás* [énfasis mío]. De modo que me rodeaban a diario, y *yo hacía de ellos lo que me venía en gana* [énfasis mío]. (Gómez de H., 1955, p. 298)

Las vacaciones de Esmeralda evocan, en cierto modo, a *los elegidos*, en sus fincas de recreo, satirizados por López Michelsen (1976), tanto como el “grupo de gentes aburridoras que pasaban el día filosofando y bebiendo [énfasis mío]” (p. 298), que evoca, justo es decirlo, al propio grupo de *Mito*, según el testimonio de Juan Gustavo Cobo Borda (en Cuellar, 2017, 47:30). Esmeralda —al modo de la mejor escritora de una *revista femenina* editada por una *doctora Corazón*— está presa por el exceso de atención que concentra sobre sí misma, aquella que proviene de un círculo que aborrece, pero que no puede abandonar. El *material Gómez de H.*, además, narra los acontecimientos que se desencadenaron en su vida a raíz de la muerte de su padre, el origen de su *complejo* en tanto, señala la testigo:

Me asaltó entonces con más fuerza el deseo de casarme. En *este medio de prejuicios, de tradiciones y costumbres retrógradas, era ésta la única forma en que yo podía tener un hombre* [énfasis mío], con permiso de mi madre y de la sociedad en general. (Gómez de H., 1955, p. 298)

En este material, se nos hace comprender que Esmeralda busca su liberación, pero, en lugar de ello, encuentra aún más trabas a su deseo de libertad, porque el matrimonio no fue lo que *fantaseó*:

La noche en que dejé de ser virgen comprendí mi fracaso. No había cumplido diez y seis años, y, con toda la vida por delante, me sentí ante un abismo infinito. ‘Estar’ con un hombre, no era jamás lo que yo había imaginado. No. De ninguna manera. Era todo lo contrario. Era atroz, vulgar, y como si fuera poco, absurdamente doloroso. Mi marido (uno cualquiera de mis novios), era un hombre hermoso en extremo. Lo escogí, porque era el desvelo de mis amigas solteras y *el amante con que soñaban mis amigas casadas* [énfasis mío]. ¿Otro motivo? Ninguno diferente del de poder entregarme legalmente a un varón. [...] Había fracasado. Eso, no tenía la menor duda; ni tampoco la menor solución. Había dicho que ‘sí’ delante de un sacerdote, y eso era firmar mi sentencia de muerte. Mi sentencia de muerte, en el principio de la vida. Esa misma noche me hice el propósito de tener un amante. (p. 299)

Esmeralda escogió a su marido por la trampa de su narcisismo y con el objetivo de cumplir con *la moralidad impuesta* sobre las relaciones sexuales en el interior de *su* clase social. Desde el comienzo

de su vida marital, y a través de un matrimonio que fue solo el resultado de la convención social, halla lo que llama —de manera exageradamente cursi, pues no va a correr la suerte de Nagy— su *sentencia de muerte*. Ante tal panorama, la conclusión que extrae acerca del mundo de la sexualidad —y que Rubio de Laverde hubiera sido la primera en rechazar— es que “hay que acostarse cada día con el amante, para dormir tranquila con el marido. Nuestro medio ambiente es ese. *Prostitución íntima* [énfasis mío] e integridad externa” (Gómez de H., 1955, p. 301). El *material Gómez de H.*, en la línea del “riesgo de la sinceridad” (p. 305) —aunque en otro sentido que en el propuesto por *Mito*— asume ahora la voz de la testigo:

[...] un buen día en que quise ser honrada, honesta y sincera, reuní a mis parientes y les dije que deseaba separarme de un hombre que no amaba en absoluto, y con el cual no me comprendía ni era feliz. Que *mi intención era seguir trabajando de lleno intelectualmente* [énfasis mío], y separarme de él. De lo que sucedió entonces, no quiero ni acordarme. Mis hermanos protestaron con energía insólita. Mi madre se echó a llorar amargamente y se enfermó. Mi suegra y cuñados añadieron algunas palabras más al repasado sainete familiar. ‘¿Una mujer de diez y seis años, separada del marido?’ (Esto y una infanticida, era para ellos más o menos lo mismo). *Yo no estaba aún embarazada. De manera que mi liberación hubiera sido total* [énfasis mío]. Pero, naturalmente, *yo era colombiana, me había casado por lo católico, y, tuve que volver a mi marido, para recomenzar la vida, sin más horizonte que una abominable hipocresía* [énfasis mío]. Almuerzo los domingos con toda la familia, en casa de mi suegra. Una o dos veces por semana, cena y reuniones sociales, fuera del hogar. Cumpleaños, aniversarios, misas. Un desesperado tren de *comedia* [énfasis mío]. (p. 301)

Entendemos no solo la manera tragicómica en la que se truncó la vida *intelectual* de Esmeralda —a quien todo le ocurre *un buen día*—, sino por qué decidió vivir una *abominable hipocresía*. Para realizar su proyecto de conseguir un amante, aunque no cualquiera, sino a la altura de sus pretensiones sociales y narcisistas, llega incluso hasta el mismo presidente (¿de Colombia?):

Un buen día nos conocimos, y fue, como antes dije, mi primer amante. Tenía él un departamento completamente privado en un sector estratégico de la ciudad. Como en ese entonces iba a ser nombrado primer mandatario, su vida íntima era escasa. Su tiempo limitado y sus obligaciones múltiples. Sin embargo, pasaba a mi lado ratos inolvidables. Horas magníficas para mí,

que jamás podré borrar de mi memoria. Su cultura, su sabiduría amorosa, su personalidad avasalladora llenaron de satisfacción los mejores años de mi vida. Esto continuó durante todo el tiempo que él vivió en Colombia. Aún hoy, somos los mejores amigos. (p. 303)

Como era de esperarse, el intenso romance entre Esmeralda y el presidente —que, aunque quizá imaginario, no dejaría de esbozar una sonrisa en el rostro de Gaitán Durán— termina resolviéndose en una cálida amistad. Esta historia pone en el centro del mito la distancia, el divorcio si se quiere, entre la vida real de la gente en Colombia y lo que muchos imaginan que es, o debe ser, esa vida real. Todo ello se confirma en las apreciaciones de Esmeralda sobre la vida matrimonial:

¿No es ese el criterio del matrimonio en Colombia? Tener amante, acostarse con el que sea, engañar al marido, ¿pero sostener a toda costa el hogar? Muchas veces los hombres tienen la certeza de sus cuernos. Pero la prefieren, a tener el coraje de devolverle la libertad a quien se los coloca. Aquí es menos execrable la infidelidad de una mujer casada que el derecho que tendría una mujer separada de rehacer su vida sentimental. Me atrevería a decir, y casi a sostener que *el ochenta por ciento de los matrimonios colombianos son un desastroso fracaso* [énfasis mío]. Sostenido, ¿por qué? Unas veces por la necesidad. Otras por la cobardía, otras por la fe, *las más por los prejuicios* [énfasis mío], y siempre por la inmoralidad del medio. Las mujeres aquí no se atreven a volver por el único derecho humano que lo congratula, a una [sic] con la vida: La Libertad. (Gómez de H., 1955, p. 304)

De esta forma, confirmamos que hasta el marido es quien también alimenta el *sistema de la hipocresía social*, que ve en la institución matrimonial —como lo expresó el *material Rubio de Laverde*, aunque a propósito de la prostitución, una suerte de cara y cruz del matrimonio— otro *mal necesario* que permite la *producción y reproducción del sistema de prejuicios*. El marido sigue el juego del sistema de prejuicios, y así está jugando a lo mismo —con amantes o prostitutas— que, más con seguridad que con sospecha, cree que se ejerce sobre él. Es tanto el peso del *sistema de prejuicios* que mujeres y hombres languidecen con esa carga y, aunque experimenten en su ser más íntimo la vulneración de su libertad —ese “único derecho humano que lo congratula, a una [sic] con la vida” (p. 304)—, termina siendo más cómodo dejar pasar los años, en lugar de asumir el precio que implica la crítica de un sistema obsoleto. Por esta razón, Esmeralda señala:

El hecho indiscutible de que Colombia esté vergonzosamente a la deriva en materia de problemas sociales en el mundo [énfasis mío], no quiere decir que nosotras, consumamos nuestra fuerza vital, nuestro derecho humano, a la sombra de un matrimonio ficticio. Colombia no es una tara para las mujeres. Es una Patria. Y si sus leyes no nos defienden, si su ambiente no nos deja vivir, *si el fanatismo nos hunde en el sacrificio* [énfasis mío], si las tradiciones absurdas nos arrebatan el mínimo derecho de ser elementos humanos, pasemos por encima de todo y tomemos la vida como lo que es. Como el más extraordinario dón [*sic*] que recibimos y que además, dignamente, tenemos el privilegio de dar. [Firmado] ESMERALDA GOMEZ DE H. (Gómez de H., 1955, p. 305)

En la misma línea crítica en torno al *mito sentimental-erótico colombiano*, al tiempo que como un guiño crítico al *mito de la revista femenina*, se encuentra otro testimonio, firmado por *Atormentada*, titulado “Historia de una muchacha colombiana” (1960). Materiales de este tipo, presentados con cierta distancia y mucho desenfado por parte de *Mito* —como “Historia de otra muchacha colombiana” (1961), escrito por *Preocupada*— funcionan de contrapeso tragicómico de la oscuridad que se avecina:

Doctora Corazón [énfasis mío]: hoy como todos los días he escuchado su programa y al fin me he decidido a consultarle mi caso y solicitar su consejo. [...] yo me fui a vivir con mi abuelita y estudiaba; cuando contaba nueve años mi madre empezó a llevarme cartas del hombre [Salatiel] que vivía con ella y a decirme que él me quería y que con él sería feliz; [...] Salatiel *me trataba mal, me golpeaba* [énfasis mío] y además no me respetaba [*sic*] mi madre que decía trabajaba con espíritus y siempre que yo salía le decía que le engañaba lo cual no era cierto; *todos los días me pegaba y me humillaba* [énfasis mío] por lo cual yo abandoné mi hogar y *me fui con un amigo de él* [énfasis mío]. (*Atormentada*, 1960, p. 297)

Para *Mito*, tras el escandaloso nivel de cerrazón mental y absurda complicación sentimental de un caso concreto —indicador real de lo obtuso de la vida erótica colombiana— se esconde un asunto mucho más peligroso: estos casos particulares son el microcosmos que apunta a la vida de otros cientos de miles de compatriotas, a quienes la indignidad de sus condiciones de vida y la hegemonía de los prejuicios anularon la posibilidad de que la experiencia erótica sea la plenitud del ser: “un solo incendio por la noche”, como en el poema “Se juntan desnudos” (Gaitán Durán, 1975d, p. 139).

Además, cuando el erotismo no es plenitud, sino compañero de la miseria y la ignorancia, por lo general, tiende a una expresión grotesca, criminal, como se aprecia en las dos historias de matrimonios campesinos, reportadas por Humberto Salamanca Alba (1957; 1957-1958). El primero de estos materiales nos cuenta las nefandas prácticas de Marcelino, un *hombre colombiano* que predominaba en extensas zonas rurales del país y que la intelectualidad urbana parecía, o quería, ignorar. Al respecto, en un viaje por la China revolucionaria de Mao Zedong (1893-1976), Gaitán Durán (1975a) reconoció, en el presidente de una asamblea de aldeanos, la similitud y la diferencia entre el campesino revolucionario chino y el campesino colombiano:

[Wan Fu He] Alto, corpulento, tosco, su cabeza rapada, su piel a punto de reventar sobre los pómulos, sus grandes manos curtidas y deformadas por el trabajo, tienen ese color acre, reseco, de la tierra demasiado laborada. *Encarnación de la historia* [énfasis mío], las líneas de su cara, sus ojillos penetrantes, denotan la ascendencia mongólica. Su rostro impassible se anima a veces con una sonrisa entre azorada y maliciosa, y precisamente en uno de esos momentos yo *descubro su parecido con el indio de la altiplanicie colombiana* [énfasis mío]. (p. 259)

El fondo de contraste de todos los *materiales campesinos*, que se dirigen a un público lector urbano, señalan a este último *el mito de su ensimismamiento e indiferencia* respecto al conocimiento de los problemas reales del país en sus campos. Para completar el cuadro de nuestro campesino colombiano, Marcelino, aparte de las secuelas que produjeron en su vida la miseria y la ignorancia, fue víctima del prejuicio racial, aquel cuya ideología se lee nítidamente en un texto de la época, de título muy elocuente: “La melancolía de la raza indígena” (Solano, 1976). Ese ensayo constituye una muestra clara del prejuicio vigente en la ciudad: “Triste ha sido nuestra raza, triste es y será hasta la muerte, porque el medio tropical en donde vive y de donde vino, le presenta un panorama avasallador [...]” (Solano, 1976, p. 54). En tiempos de *Mito*, *la tristeza de nuestra raza* seguía siendo para muchos la coartada perfecta para encubrir de manera eficaz un sistema completo de prejuicios que culpabilizaron a los accidentes geográficos del país de nuestros males ya centenarios. El *mito del medio tropical* exonera de cualquier responsabilidad por las condiciones de

vida de la población al Estado, y a las conciencias de los sectores más privilegiados, en tanto exculpa por el nivel de abandono, miseria e ignorancia de las gentes del campo; factores que en realidad hacen parte del *acondicionamiento cultural histórico*. En este contexto, cabe recordar la aportación del profesor Orlando Fals Borda (1925-2008), bitácora (en este tema al menos) acerca de la orientación de *Mito*, en tanto nadie mejor que él conoció a fondo, y de primera mano, la cruda realidad de muchas de nuestras gentes del campo:

El hombre del campo se reduce mentalmente a lo inmediato, desconfiando de lo exótico en actitudes que son difíciles de explicar, excepto como resultado de un acondicionamiento histórico-cultural. *Las explicaciones atávicas, aquellas que hacen referencia a la herencia de la sangre y del paisaje, a la melancolía indígena, al ancestro indio, son callejones* [énfasis mío] que desde hace más de cuarenta años han demostrado no tener salida ni ningún mérito, excepto el literario. Por ejemplo, no hay prueba de que los Chibchas fueran abúlicos y tristes al momento de la Conquista y que hayan transmitido esta abulia a sus descendientes; por el contrario, *si se leen las crónicas sin prejuicio* [énfasis mío], hay razón para pensar lo contrario. Lamentablemente todavía en Colombia se da crédito a estas teorías insulsas y hasta se ha propendido por traer al país inmigrantes solo para que ‘mejoren’ la raza o la hagan más ‘bella’. En cambio, piénsese en el *acondicionamiento cultural histórico* [énfasis mío] —algo que el hombre sí puede controlar— que le ha tocado vivir al campesino, incluyendo el trauma del contacto inicial indio con la cultura occidental representada en los rudos conquistadores, el de las revueltas abortivas iniciales contra los españoles, el del tratamiento opresivo y rutinario en mitas, conciertos y reducciones misionales, el del movimiento nativista de Pisco, el de la guerra de independencia, el del cambio de tenencia al terminar los resguardos y el del caos económico y social de las guerras civiles, aparte de las *pequeñas pero grandes luchas diarias del indio y del campesino contra la penuria y la explotación* [énfasis mío]. Muchos desengaños, la pobreza y la sublimación religiosa del sufrimiento fueron el resultado de estas gestas. (Fals Borda, 1957, p. 207)

El *acondicionamiento cultural histórico* propicia reconsiderar el caso de Marcelino que, aunque eventualmente pueda leer o escribir algunas líneas como lo muestra su carta anexa al sumario, desde el punto de vista funcional, se ubica mejor en el porcentaje “nada halagüeño [según el cual] el 54,4 por ciento de la población de edad de 10 años y más [que] en 1951 no sabía leer” (Fals Borda, 1957, p. 30). Un campesino acerca del cual poseemos un vivo retrato

en aquella investigación pionera titulada *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria* (Fals Borda, 1957).

La situación de Marcelino y de Edelmira (su esposa) se lee al modo de una sinécdoque del tipo *la parte por el todo*, ya que las lesiones personales infligidas por él, quien fue acusado de coser el sexo de su esposa con alambre, para evitar una relación extramatrimonial, resultan ser la expresión *microhistórica* (Ginzburg, 1994) de un fenómeno rastreable en expresiones que abarcan desde la brutalidad de la mutilación corporal, hasta la hipocresía de las altas esferas sociales. Más allá del escándalo levantado por las fotos obscenas del sexo lacerado de Edelmira B., publicadas en *Mito* —una prueba concreta de nuestra *doble moral* que se escandaliza de tales prácticas y tilda de literarios muchos episodios de sadismo más grotesco, como los narrados por Daniel Caicedo (1925-1999) en *Viento seco* (1953), por ejemplo— interesa recabar, en el caso específico de Marcelino, su *real nivel de culpabilidad*, debido a que la determinación del nivel de imputabilidad del sindicado —no el psicológico, sino el social— es básico para esclarecer su real nivel responsabilidad. A diferencia del intelectual, Marcelino parece en verdad “víctima de cierto estado de cosas” (Gaitán Durán, 1975a, p. 244), ya que *su situación* lo convierte en el negativo fotográfico del hombre de la reflexión.

Ahora bien, en este material, parece que *Mito* no toma partido, cuando muestra el caso como la transcripción fría de expedientes e invita a reflexionar hasta qué punto es culpable quien obra según el influjo de la necesidad que ha minado la libertad, es decir hasta qué punto una actuación se exoneraría de culpa cuando es vista como resultado del peso de *estructuras inexorables*. Este tipo de cuestiones, que remiten a la reflexión en torno a los aspectos ambiguos de los asuntos humanos —su *ardua realidad* como cuando se discutió sobre las guerrillas (“Podrir las dictaduras”)— pueden ser explicadas, en parte, a la luz de la apreciación de Gaitán Durán sobre la obra de Dostoievski. Aquellos que censuraban la matanza del 9 de abril, la *gente bien*, no mostraron mayores escrúpulos a la hora de justificar la posterior violencia estatal que padecieron miles de colombianos:

[...] resulta significativo que la ‘gente bien’ de Colombia considere, por ejemplo, delitos los saqueos e incendios cometidos por el pueblo el 9 de abril (1948. Bogotá) y, en cambio, considere acto justo la represión militar, ordenada por el gobierno, que causó miles de muertos en los días siguientes. [...] un razonamiento elemental basta para admitir que *los llamados delincuentes comunes, tienen a lo menos la justificación de la miseria, la enfermedad y la ignorancia* [énfasis mío], en tanto que los gobernantes cometen crímenes sin que intervengan el estímulo inmediato de la necesidad y la inercia de la irresponsabilidad. (Gaitán Durán, 1955-1956, p. 363)

Ese tipo de sociedad, tal como lo expone la argumentación de Fals Borda (1957), termina siendo el resultado de procesos en los que

el mismo hombre ha interferido por medio de *sistemas sociales para que la tierra no sea patrimonio de ventajas generales sino particulares* [énfasis mío], haciendo predominar el interés personal sobre la necesidad colectiva. Puede decirse que este egoísmo, este afán muchas veces inusitado de acumular tierras para el peculio propio, constituye una parte importante del problema de la tierra, y merece atención y remedio. Puesto que, *dondequiera que exista una gran concentración de tierras en pocas manos, aparecerá una clase esclavizada con un bajo nivel de vida* [énfasis mío]. Una sociedad de este tipo por lo general se vuelve conservadora y sus arterias de movilidad vertical se endurecen, al propio tiempo que la polaridad social se perpetúa *por muchos siglos* [énfasis mío]. (p. 138)

La historia del matrimonio campesino de Edelmira y Marcelino, otros tantos de aquellas gentes *esclavizadas* (como lo pone de manifiesto la deplorable condición de su apariencia física), aparece en *Mito* para mostrar que aquellos seres perdieron una parte muy importante de su libertad, por causa del peso del *acondicionamiento cultural histórico*. *Mito* suscribe, con este truculento material, que en el caso del matrimonio campesino colombiano, es innegable que

el tamaño de la propiedad es una causa de la concepción limitada del mundo que tienen los campesinos boyacenses [énfasis mío] puesto que, siendo el minifundio una forma predominante y ocurriendo en condiciones agrícolas, topográficas y edafológicas adversas, ha contribuido al desarrollo de la pobreza. *Esta pobreza tiene consecuencias en la conducta: se refleja en la falta de educación, en elementos recreativos rutinarios, en deficiente alimentación, en descuido personal y de vestuario, en un bajo nivel de vivienda y en degradación moral y política* [énfasis mío]. (Fals Borda, 1957, p. 209)

Sobre esta correlación anterior, Gaitán Durán extiende la experiencia del erotismo como una *manifestación inseparable* de la realidad

social y económica concreta del ser humano, como se infiere a partir de “Historia de un matrimonio campesino (II)” (Salamanca, 1957-1958). *Mito*, otra vez fiel a la aparente neutralidad del estilo sumarial, aporta otros elementos de juicio que tienen muchos puntos en común con el caso anterior:

Por los informes dados, se decía que ese sumario debería estar en los archivos de la Alcaldía Municipal de Armenia; hablé con el señor Alcalde de entonces, quien con gran gentileza me prestó toda la colaboración necesaria, y ordenó que se me presentara el archivo en lo penal de la Alcaldía. En una pieza maloliente y atestada de negocios penales fenecidos, *me dediqué con saña y terquedad a pasar, como en una película interminable y multivariada, la vida de cada uno de los desgraciados delincuentes cuya historia escrita testimoniaba su conducta y su tragedia interesantes* [énfasis mío]. ¡Días y días en la penosa búsqueda pero con la atención fija en aquellos recuentos magníficos de *vidas humanas que obraron empujadas fatalmente por causas precisas y claras* [énfasis mío], que los seudocientíficos y gobernantes que representan las clases dominantes, no han tenido en cuenta, por no conocer la realidad incuestionable! (Salamanca, 1957-1958, p. 352)

No parece haber duda de la valoración positiva que tiene *Mito* de la actitud de *saña y terquedad* que tiene Salamanca, para llevar a cabo su investigación. Tal actitud —que evoca aquella indomeñable *atracción del archivo* (Farge, 1991)— se afinsa en el corazón de lo microhistórico, traslucido a través de esas “vidas humanas que obraron empujadas fatalmente por causas precisas y claras” (Salamanca, 1957-1958, p. 352). De acuerdo con Salamanca, las soluciones del político de turno, o del Estado, en la vida del pueblo se ven condenadas al fracaso, por causa de

la enorme y lamentable falla de nuestras instituciones legales, viejas unas e importadas otras, por la inercia y la pereza de nuestros gobernantes y legisladores de ir al campo verdadero de los hechos, por la *falta de comprensión y de estudio a fondo del hombre colombiano y de su medio ambiente (físico y social)* [énfasis mío] (p. 353)

Hemos visto ya la forma en la que *Mito* comparte que esta falla epistemológica relega al hombre colombiano a la incompreensión y al aún mayor desconocimiento de su modo de vida. Esta *situación trágica* convierte a muchos compatriotas en las víctimas propicias para que sobre ellos se ejerzan arbitrariedades y atropellos de códigos que

no concuerdan con nuestra realidad, así como acaece con la justicia penal y el *drama de las cárceles*. Este tipo de soluciones importadas, que pretenden encajar en algo que las supera, mueren aún antes de nacer, porque no constituyen instrumentos apropiados para entender lo específico del caso colombiano. Ello explica por qué Salamanca (1957-1958) se queja:

Hasta el momento no hemos hecho otra cosa que copiar textualmente ‘Códigos modernos’ de países más avanzados jurídicamente, y transcribir reformas legales y doctrinas foráneas, que mecánicamente se aplican a nuestro medio totalmente distinto a aquel para el cual se elaboraron. (p. 353)

En los asuntos de los expedientes recuperados por Salamanca, leemos lo acontecido a otras parejas de desdichados: “[...] según informes obtenidos la mujer a la cual le puso un candado Misael P. hace unos diez años, es de nombre María C. [*sic*], que vive en Calarcá” (p. 356). A este respecto, y del testimonio de la mencionada María, se recoge lo siguiente en el expediente:

Agrego que para hacer estos actos y no pudieran darse cuenta los vecinos subía el volumen al radio y me tapaba la boca. Tampoco podía dar aviso pues me dejaba encerrada. También agrego para que sea tenido en cuenta por la justicia que estos actos los ejecutó en otra ocasión con otra compañera suya, pero según informes arregló con dinero. (p. 355)

Al final, pareciera que todas estas *historias* están conectadas en su misma entraña. Misael, al subir el volumen de la radio para emprender sus actos de sadismo, nos evoca al padre de Pablo, que gozaba perversamente de su acción, con la diferencia de que aquí el acto sádico está muy cerca de la mutilación. Ahora bien, y en el mejor estilo de *Mito*, que gusta tanto de los expedientes, de los interrogatorios de indagación y de las réplicas de los implicados —como sucede en “Historia de un matrimonio italiano” (Redacción de *Mito*, 1959)—, encontramos los descargos de este otro Marcelino, cuyo actuar *se repetía una y otra vez a lo largo del país*, aunque con ligeras variaciones de nombre y de lugar:

Me llamo Misael P, [...] tengo unos cuarenta y ocho años de edad [...] fontanero de profesión, tuve un hermano demente, cuando yo tomo alcohol o trasnocho demasiado sufro trastornos [*sic*] a consecuencia de una caída que tuve en Armenia; [...] no conocí estudios [énfasis mío], nunca he sido

sumariado, he estado detenido en la cárcel por cosas pequeñas, cosas insignificantes, ignoro el motivo por el cual se me recibe esta declaración indagatoria sin juramento. (Salamanca, 1957-1958, p. 358)

Por el mismo contenido del expediente, se observa el grado de enfermedad mental y física del hombre colombiano, miserable e ignorante, que ni siquiera parece querer mostrar el ardid judicial de hacerse pasar por alienado, para obtener la inimputabilidad. El procedimiento de indagación continúa:

PREGUNTADO: ¿Diga su nombre y apellidos, los de sus padres, edad, vecindad, profesión u oficio, naturaleza, su residencia actual, modo de vivir, sus antecedentes personales y de familia, en qué establecimiento de educación ha estudiado, si ha sido sindicado o procesado, con quién cultiva relaciones de amistad, si en su familia ha habido locos, tísicos o epilépticos, si ha sufrido enfermedades venéreas, si sabe el motivo porque está rindiendo esta indagatoria?

CONTESTÓ: Me llamo Misael P., [...] de cuarenta y ocho años de edad, de profesión negociante, tengo bienes de fortuna, nunca estudié en plantel educativo, sé leer y escribir, mis antecedentes personales de familia siempre han sido buenos, sí he sido sindicado hace unos doce años y sindicado por lesiones personales, estuve detenido dos o tres días por la Alcaldía de esta ciudad, sí he sufrido enfermedades infecto-contagiosas, como chancro, sífilis; [...] en mi familia sí han habido epilépticos, una hermana mía que ya murió; *yo siempre pierdo el conocimiento pues cuando tomo tragos se me pierde el conocimiento* [énfasis mío]; ignoro el motivo por el cual estoy rindiendo declaración indagatoria. (Salamanca, 1957-1958, p. 361)

Más que subrayar la forma en que la pregunta del expediente nos revela las ideas en boga de la ciencia forense acerca de la relación entre la enfermedad mental y el delito, interesa mostrar la respuesta del procesado que revela la absoluta falta de una mínima educación sexual. Ello aqueja a este tipo de seres humanos a quienes no solo destruye la ignorancia, sino la enfermedad y el alcoholismo. A diferencia del caso anterior —en el que cierta forma de justicia alcanzó a Marcelino por las vías directas de la violencia de la población de no haberse fugado de la cárcel para evitar ser linchado, al mejor estilo de lo que le ocurrió a Juan Roa Sierra (1921-1948) en plena vía pública—, a Misael nunca se le realizó una imputación seria con lo cual sus “delitos fueron calificados como simples ‘lesiones personales’, a pesar de tratarse de graves delitos que violan derechos importantes

de la mujer, como la libertad sexual, el honor y el pudor que son inviolables en toda persona” (Salamanca, 1957-1958, p. 373). Para rematar su investigación, Salamanca presenta otro sumario, cuyos protagonistas son “campesinos pobres e ignorantes, naturales de uno de los departamentos más atrasados de Colombia como lo es el departamento del Huila; que emigraron al departamento del Valle en busca de mejores salarios, para poder subsistir miserablemente” (p. 374). En este sumario, tenemos conocimiento de los hechos con más detalle que en el anterior:

[...] me llevó a un cafetal, me tumbó al suelo, me abrió las piernas y con una lezna me hizo como ocho perforaciones en la vulva y con un alambre negro, grueso, me unió la vulva, pues por los huecos iba metiendo los alambres hasta coserme con ese elemento; y cada vez que necesitaba hacer uso de mi persona me desamarraba y después que saciaba el apetito camal, volvía y me amarraba; en eso estuve así más o menos dos años. (p. 375)

El dictamen médico legal en relación con estos hechos criminales y sádicos fue

[...] referente al caso de la señora Anunciación G., conceptuamos que es imposible el hecho de que ella misma se hubiera puesto los anillos metálicos en la vulva, pues lo más probable es que dichos anillos hayan sido puestos por persona distinta. Toda vez que median ciertas circunstancias para hacer en extremo difícil la maniobra como son: el dolor y la posición. (p. 377)

El *material Salamanca* presenta con plena justificación el dictamen médico, en tanto el cínico imputado afirma que fue la víctima quien infligió sobre su propio cuerpo tales heridas, cosa imposible de creer, como lo señala el informe legal. ¿Culpables o *víctimas de las circunstancias*? Una realidad ardua y ambigua que pasó desapercibida y que apenas fue leída por muchos como obscenidades que solo querían escandalizar. *Mito*, en realidad, se pregunta por el tipo de sociedad que da lugar a formas tan bizarras de la sexualidad humana, en tanto el cuestionamiento de una sociedad en la que afloran unas formas tan aberrantes del erotismo se convierte en el cuestionamiento de una sociedad concomitantemente atroz. Para *Mito*, no parece haber ninguna duda al respecto de que la transformación de la sociedad es un todo inseparable de la *revolución sexual* de quienes la conforman.

Conclusiones

Huyó lo que era firme, y solamente
lo fugitivo permanece y dura.

FRANCISCO DE QUEVEDO, *Antología poética* (“A Roma sepultada en sus ruinas”)

No entiendo por ahora la alianza de conciencias como un nuevo partido o un grupo o una organización, sino como un permanente diálogo intelectual y político entre los hombres de mi generación, que los lleve a obrar *dentro o desde* sus respectivos partidos o sus respectivas actividades —cátedra, libro, periódico, sindicato, guerrillas, parlamento, laboratorio, oficina de planeación, etc.— con un criterio por encima de los partidos, con una lucidez y un desinterés y una disciplina en el trabajo superiores a las mezquinas consideraciones de partido.

JORGE GAITÁN DURÁN, *La revolución invisible* (“El burgués y el proletario”)

Quizá nada más fugitivo que una revista. Empiezan a acumularse en los rincones en montones que siempre parecen a punto de desbarrancarse; quizá nada hay más permanente que el poder de mistificación que ejercen sobre su lector. Con publicaciones periódicas de talante colombiano, como *La Calle* (1957-1960), *Eco* (1960-1984), *Alternativa* (1974-1980), o de aspiración latinoamericana como *Sur* (1931-1966), *Orígenes* (1944-1956), *Mito* (1955-1962), parece que a los lectores nos sucede como con los clásicos: la excesiva saturación a sus referencias nos da la falsa sensación de que los conocemos, mientras esa falsa seguridad nos aleja de su lectura.

Aunque la lectura y relectura de las publicaciones periódicas podría ser un remedio contra el lugar común, el camino de la interpretación que va del primero hasta el último número de ellas es inabarcable, o muchas veces estéril, en razón de lo vasto de cualquier elemento que se examine, por sencillo que parezca. De esta suerte, parecería que solo apuestas hermenéuticas, que se propongan límites específicos (y exhaustivos) de lectura, renuevan nuestro acervo interpretativo o, si es el caso, debemos concluir que no es mucho más lo que se agregaría sobre un asunto, como ocurre, por ejemplo, con el caso de las artes plásticas en *Mito* (Mutis Durán, 2015).

Poner límites al deseo interpretativo no es una tarea sencilla. Como sucede con los cantos de las sirenas del poema antiguo, tal es la riqueza de las publicaciones periódicas —a nivel de autores, géneros, problemas, etc.— que el infortunado que no se amarre al mástil de una búsqueda específica será arrastrado al escollo del silencio, a la repetición del lugar común o a la multiplicación (descomunal, para los reducidos límites de una vida humana) de notas de lectura que se van apiñando en medio de una vasta red de asuntos en constante expansión.

En el caso de nuestro país, los periódicos y las revistas del siglo xx siguen siendo una *terra ignota*. Muchos exploradores, que se han aventurado en ese continente desconocido, acuden a las revistas cuando quieren verificar algo señalado de antemano, naufragan en las costas de las pesquisas parciales, fragmentarias, o encallan en afirmaciones de carácter tan general que, por lo mismo, no están en condiciones de aportar nuevo conocimiento. En hemerotecas y archivos, a la espera de nuevos lectores, reposa un buen número de revistas y periódicos que, en los tiempos de su publicación, se leyeron con la premura característica de los acontecimientos a los que se referían en primera instancia. Revistas y periódicos que hoy (más que nunca) ejercerían una poderosa fuerza de atracción para quien se arriesgue a entablar con ellos un diálogo desaprensivo y una muy restringida lista de preguntas inéditas.

Este es el caso de los *materiales de trabajo* de *Mito*: un corpus de textos que parecían haberse publicado al amparo de las coyunturas del acontecer colombiano y mundial (su firmeza); por ello, parecían tener ya su fecha de caducidad escrita incluso antes de publicarse, aunque se han convertido en una pieza durable y permanente del pensamiento de la revista.

El inicio de *Mito*, y su final, están indisolublemente unidos al esfuerzo de Jorge Gaitán Durán, con el infortunio de un accidente aeronáutico que arrebató del espectro cultural colombiano a un intelectual honesto (y sincero), que alcanzó la plena madurez de pensamiento. Por ello, su legado cultural (sobre todo como prosista y editor) ha llegado a ser un elemento indispensable para comprender la historia colombiana del siglo xx. En el marco general de ese legado,

Mito se considera un punto alto de realización de una forma (entre muchas otras posibles) de la experiencia humana como un *habitar el mundo*. Tras ese habitar, se hallaba una elección personal que situó, con pleno derecho, a Gaitán Durán dentro de un grupo de gentes dedicadas al pensamiento y a la expresión de ideas que se creían de carácter urgente en el marco de la Crisis Nacional.

El contexto colombiano complicaba un poco más las cosas, por cuanto la lectura y la escritura críticas eran recibidas con sospecha, en vista de que los comienzos de la apertura ideológica de nuestro país apenas databan de la tercera década del siglo xx, cuando el obligatorio autodidactismo del intelectual fue una cosa del pasado. La Universidad empezaba a afrontar los problemas reales del país, en parte gracias a las reformas educativas adelantadas por el primer gobierno de López Pumarejo. Gaitán Durán, y otros miembros de su generación, abrieron el camino a un nuevo tipo de intelectual, que no consideraba suficiente la formación autodidacta, y fijaron sus esperanzas en los jóvenes de la Universidad, que también tuvieron la madurez suficiente para discutir la forma de alcanzar alternativas auténticas a los problemas del país, más allá de la injerencia de la Iglesia o del Estado. No obstante, y como la Universidad también parecía insuficiente frente al indiscutible carácter de *selva cultural* que predominaba en nuestra sociedad, a mediados del siglo xx, en particular, por la forma precaria en que se vivía la actividad intelectual, tomó fuerza la necesidad de darle cauce a ese inconformismo a través de un nuevo estilo de publicación, que muy poco tenía que ver con el modelo de la revista literaria de comienzos de siglo. El objetivo primordial ya no era estar al día sobre el más novedoso estilo literario: se trataba de lograr que un porcentaje cada vez mayor del público lector estuviera en capacidad de comprender de forma crítica los problemas ineludibles de su tiempo.

El insuficiente desarrollo del medio editorial en el país tenía como necesario colofón la inseguridad de los recursos básicos respecto a este tipo de publicaciones, cuyo número de suscripciones, por lo general, estaba por debajo del punto de equilibrio financiero. En el caso de *Mito* (una publicación en realidad independiente), aunque tuvo ciertos

problemas de financiación más que previsibles, a pesar de que la revista se había consolidado como una instancia autorizada de opinión intelectual, tal obstáculo se superó gracias a la arriesgada inversión personal de su fundador. Poco se podía esperar del sector público, arrasado por las luchas políticas del pasado reciente, o milimétricamente dividido, como botín de guerra, por el Frente Nacional.

Estos determinantes otorgan un valor mayor al proyecto editorial de *Mito*, puesto que, y a pesar del relativo corto tiempo en que circuló, su labor animó a otros intelectuales y grupos, para aglutinarse en torno a revistas que también tenían otras cosas que enrostrarnos a los colombianos. Este auge posibilitó las condiciones mínimas para que otros proyectos serios de pensamiento moderno (aunque en el marco de una modernización restringida, cruel paradoja) tuvieran, por fin, alguna oportunidad seria de comunicación e incidencia en algunos sectores del país.

Las rudezas e incomprensiones del medio estaban descontadas en los balances contables de *Mito*, por lo cual nunca fueron un motivo serio de desaliento; por el contrario, la precariedad otorgaba una mayor urgencia a la necesidad de difusión y crítica de los problemas nacionales. Los obstáculos terminaron por transformar una acción que, en la superficie, parecía apenas una simple empresa editorial más, en un proyecto ético, el cual superaba el reducido espacio y fugacidad de las columnas de prensa —como *Dentro y fuera* o *Escrutinios*, las columnas de prensa nacional de Gaitán Durán—, mientras elevó el nivel del análisis de los problemas del país en un grado de mayor profundidad que el de los suplementos literarios.

Mito es la prueba de que solo a través de la modalidad revista se alcanzaría el nivel mínimo que ameritaba discutir las alternativas reales a nuestras encrucijadas históricas y sociales de alta complejidad. Ello explica por qué, a través sus páginas, los estudios, testimonios, documentos, etc., es decir, los *materiales de trabajo*, fueron siempre de importancia capital, en tanto tenían como fin llegar a ser herramientas básicas de interpretación de la situación humana contemporánea y, sobre todo, de la realidad colombiana inmediatamente circundante del lector.

En el ámbito de lo inmediato, los *materiales* ratifican la necesidad que experimentaba *Mito* por adelantar una labor crítica en relación con los nocivos efectos de una incompleta separación entre lo religioso y lo político. Para *Mito*, el problema religioso colombiano se caracteriza por padecer muchos de los vicios de la política dogmática, al tiempo que la misma política exhibe características de hondo fanatismo religioso. Tal hibridación, que tiene como resultado el predominio del espíritu sectario y dogmático en ambos campos, conduce, en último término, al entorpecimiento de una parte clave de la vida social.

De igual modo, los *materiales* evidencian el pernicioso efecto que un sistema de prejuicios tiene sobre el normal despliegue de la sexualidad humana, en tanto vía de real liberación, en contextos rurales como urbanos. *Mito* situó en el centro de sus intereses una honesta preocupación por el atraso ético y humano de un tipo social, al que denominó *el hombre colombiano*: un ser humano sometido a muy duras condiciones de existencia material (miseria, desnutrición, etc.) y mental (ignorancia); por ello, el hombre colombiano es la víctima perfecta de quienes detentan el poder, porque son ellos quienes, además de generar y perpetuar las condiciones que propician el crimen, son los encargados de infligir el castigo de la cárcel o el exterminio (como en el caso de las guerrillas).

Tal paradoja se puso en cuestión a partir de un proyecto ético de amplio espectro, apoyado en la certidumbre de que existe una forma superior de humanismo, el de la *solidaridad humana*. Tal certidumbre habría de concretarse en una *alianza de conciencias* que, con liderazgo intelectual y, con esfuerzo, pondría en el centro de la discusión nacional la necesidad de construir las condiciones mínimas para que el país superara las estructuras remanentes de tipo feudal (por la vía de la industrialización) y sería el fundamento ético para adelantar una reforma económica de fondo (vía reforma agraria).

Esos dos elementos, que Gaitán Durán llamó *llaves*, solo estarían al alcance de la mano con la implementación de un nuevo modelo social y político, cuya más lograda encarnación fue, a comienzos de los años sesenta, el ideario del MRL. De manera infortunada, la

muerte de Gaitán Durán fue el preaviso de la futura desaparición del interés auténtico por llevar a cabo tales transformaciones: sin ánimo de paradoja, el INCORA terminaría siendo (al mismo tiempo) la institucionalización de la reforma agraria y el marco legal para su postergación indefinida.

Desde esta perspectiva, parece un dato menor que *Mito* hubiera hecho sus primeras intervenciones justo cuando el país era gobernado por la dictadura del general Rojas Pinilla, porque sus fines editoriales se encontraban más allá de la defensa de la *libertad de expresión*. Es muy probable que *Mito*, con o sin régimen militar, ofreciera un corpus similar de herramientas, porque no se trataba de la denuncia de las consabidas medidas autoritarias o de censura que se hicieron en contra de la prensa escrita, o de la radio, sino de buscar alternativas ante el choque de realidades que se cruzan de manera conflictiva.

Ese hecho hace que en cada número de *Mito* haya siempre (por lo menos) un texto en el que se nos muestra una Colombia múltiple—en donde la apuesta ético-erótica de Sade es aún una *llaga*, por ejemplo— muy aquejada por la nociva y anacrónica influencia de lo que la revista llama nuestros *fósiles vivientes*. El país se parecía mucho a la ultrajada Edelmira B., que no terminaba de encontrar alternativas que le dieran al menos una posibilidad diferente al silencio cómplice o la indiferencia ante la esquemática y falsa solución de los *pactos*.

Así pues, el gran acierto editorial de *Mito*, *su inconformismo*, ofreció un escenario real para que los más diversos sectores del país tuvieran al menos la posibilidad de *dialogar*. Para ello, *Mito* sabía que no era suficiente con destruir algunos engaños, de una manera ingenuamente iconoclasta o aleatoria, sino que consideró más importante y urgente constituirse en un *canal de conocimiento mutuo*, que brindara un mínimo necesario de amplitud intelectual. Tal amplitud permitiría la comprensión recíproca de sectores acostumbrados a verse como los más antagónicos entre sí, como los más de *extrema*.

A esa situación de tan marcadas polaridades, se añadía la existencia de atávicos sistemas de prejuicios, de carácter fanático y sectario, a tal punto naturalizados, que clausuraron casi todos los caminos para afrontar nuestra Crisis Nacional. En tal sentido, los *materiales*

de trabajo de Mito son la prueba de que amplios y diversos sectores del pensamiento nacional, cada cual a su modo y al parecer con real honestidad, buscaban mejores perspectivas para Colombia, por medio del diálogo con “gentes de todas las opiniones y de todas las creencias” (Redacción de *Mito*, 1955b, p. 1).

Mito reconoció las formas trágicas en que una Crisis Nacional, al parecer siempre en espiral ascendente, llevó a límites impensables el malestar del país, como lo revela el dato estremecedor de que casi todos los miembros de aquella formación conocida como el grupo de *Mito* estuvieran en el exilio cuando mediaba el siglo xx. En Colombia, las víctimas, que se contaban por cientos de miles, eran el trasfondo trágico que naturalizó una *cultura de la violencia*, que había llevado a su punto más bajo el valor de la vida y se expresaba de manera constante en la vejación cotidiana de la condición y dignidad humanas.

Mito también mostró que *la miseria y la ignorancia* del hombre colombiano, sin proyecto vital y sin horizonte de país, no eran el simple resultado de un destino fatal —lección bien aprendida de *Les Temps Modernes* en tanto *órgano de investigaciones*—, sino que eran el resultado de condiciones generadas por decisiones de otros seres humanos en momentos previos, que entendió como *decisivos*. Poner en entredicho la idea del *fatum* en el desarrollo de la historia del país y del mundo contemporáneo —como en el caso de Hungría— ameritaba un serio proceso de *desmistificación*, en tanto los motivos secretos en el ejercicio de la libertad se leían como condiciones generadas por decisiones y actos de otros seres humanos, en el marco de la *corta, media o larga duración*.

Uno de los mitos más perniciosos puestos en cuestión fue aquel que se esfuerza por reducir la condición humana a la simple resolución de las necesidades biológicas del cuerpo: una situación que dispone del ser humano como un fácil botín del fanatismo religioso, del odio partidista sectario, o de las obsoletas convenciones sociales expresadas según la forma de los *prejuicios de clase, raza o género*.

Este conjunto de razones —al menos así lo concibió una muestra significativa de aquella generación— hacía imprescindible la intervención de *grupos intelectuales de vanguardia*, que propiciaran aperturas

ideológicas que, a su vez, posibilitaran procesos de *cambio social*. En el campo de la acción individual, el intelectual *orgánico*, comprometido, tenía la necesaria función de aportar su mirada cohesiva y de conjunto —fundamento de una crítica de la alienación— al disperso campo de la *estructura de la experiencia*. Por esta razón, los *materiales de trabajo* de *Mito* responden a la convicción de que el intelectual dispone no solo de su capacidad de reflexión sobre determinado problema, sino que cuenta con un cierto rango de acción, si asume el costo personal cuando ingresa en el campo de la política: terreno en el que comparte a otros un ideario por medio de la argumentación y la persuasión.

Para *Mito*, nunca hubo duda acerca de que nadie estaba en la obligación de compartir tal ideario, que quería *hacer del pensamiento una opción para el país*; razón por la cual la apuesta revolucionaria (modo francés o soviético) perdía mucho de su sentido y posibilidad. *Mito* contempló tales alternativas con reparos, porque imposibilitaban (por su propia naturaleza) las vías de diálogo con sectores contrarrevolucionarios y porque daba por *descontada la pérdida de vidas humanas* —que darían mejores cosas desde una alianza y no desde el paredón— en una matanza amparada con coartadas cómplices de toda suerte de vejaciones.

Tal reflexión, extraída de la entraña de la *historia contemporánea*, hizo que *Mito* se viera en la obligación de construir un sólido edificio crítico de apertura y diálogo democrático en una de cuyas bases situó, como piedra angular, el derecho a la *libertad de expresión*; una apuesta de este tipo no podía basarse más que en una conclusión más o menos como la siguiente: en el mediano plazo, los derechos asociados con la dignidad humana posibilitarían el cambio de fondo que Colombia necesitaba de manera urgente. La *libre difusión del pensamiento* terminaría por mostrar la necesidad de un socialismo democrático e, inalienablemente, humanista. Un socialismo con un rostro muy humano: el de la *solidaridad*. Quizá ello sea lo que el ángel de la historia contempla, porque no puede despertar a los muertos y nos mira con compasión.

Referencias

Referencias primarias: *materiales de trabajo de Mito*

- Atormentada (1960). Historia de una muchacha colombiana. *Mito*, (29), 297-298.
- Cárdenas, R. (1955). Un juez rural en Guataquí. *Mito*, (2), 126-134.
- Child Vélez, J. (1956). La comedia de las contradicciones liberales. *Mito*, (9), 195-205.
- Delgado, Á. (1955-1956). La cárcel colombiana, lugar de castigo. *Mito*, (5), 383-392.
- Gaitán Durán, J. (1955-1956). Diario de viaje (I). *Mito*, (5), 348-363.
- Gaitán Durán, J. (1956). Diario de viaje (II). *Mito*, (7), 1-28.
- Gaitán Durán, J. y Franco Isaza, E. (1957). Diálogo sobre las guerrillas del llano. *Mito*, (15), 199-200.
- García Márquez, G. (1958). El coronel no tiene quien le escriba. *Mito*, (19), 1-38.
- Gómez de H., E. (1955). Historia de un matrimonio colombiano. *Mito*, (4), 298-305.
- Hitzig Bergrunn, G. (1958-1959). Historia clínica de un homosexual. *Mito*, (22-23), 344-359.
- I. R. (1959). El guerrillero. *Mito*, (27-28), 216.
- Liévano Aguirre, I. (1958a). La revolución de Mosquera. I - El gran general ante su destino. *Mito*, (18), 437-464.
- Liévano Aguirre, I. (1958b). La revolución de Mosquera. II - Las manos muertas. *Mito*, (19), 48-76.
- Liévano Aguirre, I. (1960). Reflexiones sobre el sesquicentenario. *Mito*, (30), 393-394.
- López Michelsen, A. (1962). Discurso a los intelectuales. *Mito*, (39-40), 180-183.
- Maldonado Piedrahita, R. (1957). Conversaciones con un sacerdote colombiano. *Mito*, (12), 384-393.
- Mesa Chica, D. (1955). *Mito*, revista de las clases moribundas. *Mito*, (4), 281-297.
- Mesa Chica, D. (1956). Las guerrillas del llano. *Mito*, (8), 136-143.
- Mesa Chica, D. (1957). Treinta años de nuestra historia. *Mito*, (13), 54-70.
- Molina, G. (1956). El conflicto de la Universidad Libre. *Mito*, (10), 268-273.

- Molina, G. (1960). La izquierda colombiana. *Mito*, (33), 158-165.
- Molina, G., Mesa Chica, D., Ramírez Rodríguez, B., Latorre Rueda, M. y Gaitán Durán, J. (1958). La ejecución de Imre Nagy. *Mito*, (19), 77-81.
- NN (1957). Radiografía del Opus Dei. *Mito*, (16), 292-297.
- NN (1961). Antonio Larrota, un hombre serio. *Mito*, (36), 398-400.
- Preocupada (1961). Historia de otra muchacha colombiana. *Mito*, (37-38), 96-97.
- Redacción de *Mito* (1955). El informe Kinsey sobre la sexualidad (I). *Mito*, (3), 159-167.
- Redacción de *Mito* (1956). El informe Kinsey sobre la sexualidad (II). *Mito*, (7), 76-80.
- Redacción de *Mito* (1957). Declaración de los intelectuales colombianos durante el paro general. *Mito*, (13), 268-273.
- Redacción de *Mito* (1958). ¿Cómo, mamá? *Mito*, (18), 488-492.
- Redacción de *Mito* (1959). Historia de un matrimonio italiano. *Mito*, (25), 71-84.
- Rincón, C. (1957). Marxismo y catolicismo. Conversaciones con un sacerdote colombiano. *Mito*, (15), 190-191.
- Rubio de Laverde, L. (1956-1957). La prostitución en Colombia. *Mito*, (11), 343-347.
- Ruiz, D. (1961). ¿Es neutral el sexo? *Mito*, (34), 225-227.
- Salamanca Alba, H. (1957). Historia de un matrimonio campesino (I). *Mito*, (15), 201-225.
- Salamanca Alba, H. (1957-1958). Historia de un matrimonio campesino (II). *Mito*, (17), 352-377.
- Shaw, C. Jr. (1960). La iglesia y el estado en Colombia vistos por los diplomáticos norteamericanos. *Mito*, (31-32), 67-96.
- Trillas Blázquez, G. (1958). El quinto día llovió en Argeles. *Mito*, (21), 240-242.
- Truque, C. A. (1956). La vocación y el medio, historia de un escritor. *Mito*, (6), 480-486.
- Vajta, F. (1957). La confesión de un emigrado húngaro. *Mito*, (14), 143-147.
- Varios (1959). La responsabilidad de los intelectuales ante la violencia. *Mito*, (25), 40-52.
- Villalobos, L. A. (1955). El drama de las cárceles en Colombia. *Mito*, (1), 60-62.

Otras referencias en *Mito*

- Gaitán Durán, J. (1958). Diez años después. *Mito*, (18), 494-499.
- Gaitán Durán, J. (1958-1959). Amantes. *Mito*, (22-23), 274-284.
- Gaitán Durán, J. (1961). Información sobre Cuba. *Mito*, (35), 302-304.
- Gaitán Durán, J. y Valencia Goelkel, H. (1961). Seis años. *Mito*, (36), 404.
- Gómez Valderrama, P. (1955a). Consideración de brujas y otras gentes engañosas. *Mito*, (1), 33-47.
- Gómez Valderrama, P. (1955b). Crisis y soluciones (I). *Mito*, (3), 188-190.
- Mutis, Á. (1959). Memoria de los hospitales de ultramar. *Mito*, (26), 103-110.
- Redacción de *Mito* (1955a). Polémicas en Francia. *Mito*, (2), 124.
- Redacción de *Mito* (1955b). Mito. Revista bimestral de cultura. *Mito*, (1), 1.
- Redacción de *Mito* (1955c). Hombre y Dios, de Dámaso Alonso. *Mito*, (3), 268-273.
- Sade, D. (1955). Diálogo entre un sacerdote y un moribundo. *Mito*, (1), 11-19.

Obras de Jorge Gaitán Durán

- Gaitán Durán, J. (1959, 5 de abril de 1959). El país está saliendo del feudalismo. Opina el escritor Jorge Gaitán Durán [entrevista de F. Torres León]. *El Tiempo*. <https://tinyurl.com/28w7dkl7>
- Gaitán Durán, J. (1960, 19 de julio). La lección de los próceres. *El Espectador*.
- Gaitán Durán, J. (1975a). Diario de viaje. En J. Gaitán Durán, *Obra literaria* (pp. 213-313). Colcultura.
- Gaitán Durán, J. (1975b). La revolución invisible. En J. Gaitán Durán, *Obra literaria* (pp. 315-380). Colcultura.
- Gaitán Durán, J. (1975c). El libertino y la revolución. En J. Gaitán Durán, *Obra literaria* (pp. 394-411). Colcultura.
- Gaitán Durán, J. (1975d). *Obra literaria*. Colcultura.

Referencias complementarias

- Arenas, R. (1992). *Antes que anochezca*. Tusquets.
- Barthes, R. (1980). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.

- Barthes, R. (1983). '«Écrivains» y «écrivants»'. En R. Barthes, *Ensayos críticos* (pp. 201-212). Seix Barral.
- Baudelaire, C. (1998). *Las flores del mal*. Susaeta.
- Beauvoir, S. (1986). *Los mandarines*. Hermes.
- Benjamin, W. (1980). *Poesía y capitalismo*. Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias.
- Bogotonic Producciones (2011, 21 de febrero). *¡A la carga!* [video de YouTube]. <http://www.youtube.com/watch?v=h8igr4myG-g&feature=related>
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas*. Emecé.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial.
- Broderick, W. J. (2007). Camilo Torres Restrepo (1929-1966). En S. Castro-Gómez, A. Flórez-Malagón, G. Hoyos Vásquez y C. Millán (Eds.), *Pensamiento colombiano del siglo xx* (pp. 91-107). Universidad Javeriana.
- Caballero, A. (2004). *Sin remedio*. Alfaguara.
- Caicedo, D. (1953). *Viento seco*. s. e.
- Camus, A. (1953). *El hombre rebelde*. Losada.
- Carranza, M. M. (1990). La lucidez del intelectual. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 143-153). Ediciones Casa Silva.
- Céline, L. F. (1972). *De un castillo al otro*. Lumen.
- Céline, L. F. (1984). *Viaje al fin de la noche*. Oveja Negra.
- Charry Lara, F. (1975). La crisis del verso en Colombia. En F. Charry Lara, *Lector de poesía* (pp. 63-74). Instituto Colombiano de Cultura.
- Chateaubriand de, F. R. (1990). *El genio del cristianismo*. Porrúa.
- Cobo Borda, J. G. (1987). *Poesía colombiana 1880-1980*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Cobo Borda, J. G. (1988). Mito. En G. Arciniegas (Col.), *Manual de literatura colombiana* [tomo II] (pp. 129-192). Procultura-Planeta.
- Corredor Martínez, C. (1992). *Los límites de la modernización*. Cinep y Universidad Nacional de Colombia.
- Cote Baraibar, P. (1990). Epístolas alrededor de *Mito*. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 169-200). Ediciones Casa Silva.

- Cuellar, P. (2017, 8 de noviembre). *Revista MITO. Entrevista con Gustavo Cobo Borda* [video de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=gi6k3OJhQoE&t=42s>
- Decreto 1231 de 1951 (1.º de junio), por el cual se dictan algunas normas encaminadas a hacer más rápida y eficaz la administración de justicia en lo penal y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 27.728. Presidencia de la República. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1248541>
- Del Valle, R. (1989). Los encandilamientos. *Gradiva*, (7-8), 14-20.
- Díaz Jaramillo, J. A. (2010). *El Movimiento Obrero Estudiantil Campesino 7 de Enero y los orígenes de la nueva izquierda en Colombia (1959-1969)* [tesis inédita de maestría]. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/8380>
- Dostoievski, F. (1982). *Crimen y castigo*. Oveja Negra.
- Dufour, D.-R. (2023). De la modernidad a la mierdandad. *Desde el Jardín de Freud*, (22), 35-46. <https://doi.org/10.15446/djf.n22.112834>
- Dupuy de Casas, C. (1990). El erotismo en la poesía de Jorge Gaitán Durán. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 65-92). Ediciones Casa Silva.
- El Siglo* (1948a, 3 de febrero). Bogotá.
- El Siglo* (1948b, 27 de noviembre). Bogotá.
- Elliott, J. H. (2006). *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Taurus.
- Fals Borda, O. (1957). *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Documentos Colombianos.
- Farge, A. (1991). *La atracción del archivo*. Alfons El Magnanim.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Franco Isaza, E. (1986). *Las guerrillas del llano*. Círculo de Lectores.
- Gaitán Ayala, J. E. (1984). *Las ideas socialistas en Colombia*. Centro Jorge Eliécer Gaitán y Facultad de Derecho Universidad Nacional.
- Gaitán Durán, E. (1990). La revolución invisible. El legado político de Jorge Gaitán Durán. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 113-142). Ediciones Casa Silva.
- García Márquez, G. (1958). *El coronel no tiene quien le escriba*. Ediciones Mito.
- García Márquez, G. (2004). *El olor de la guayaba*. RBA.

- Ginzburg, C. (1994). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Muchnik Editores.
- Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos escolios a un texto implícito*. Procultura. <https://tinyurl.com/25vxhawd>
- González, F. (1989). Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Nueva historia de Colombia* [tomo II] (pp. 371-396). Procultura-Planeta.
- Guerrero, J. (1991). *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de la violencia*. Tercer Mundo Editores.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Gutiérrez Girardot, R. (1980). La literatura colombiana en el siglo XX. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo III] (pp. 445-536). Procultura-Planeta.
- Gutiérrez Girardot, R. (1990). Eros y política. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 51-58). Ediciones Casa Silva.
- Guzmán Campos, G., Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Iqueima.
- Hartlyn, J. (1988). *La política del régimen de coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia*. Tercer Mundo Editores.
- Hobsbawm, E. J. (1968). La anatomía de 'La Violencia' en Colombia. En E. J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos* (pp. 263-273). Ariel.
- Jauss, H. R. (1987). El lector como instancia de una nueva historia literaria. En J. A. Mayoral (Ed.), *Estética de la recepción* (pp. 59-86). Arco Libros.
- Jeanson, F. (1952). *Les Temps Modernes*, 7(79).
- Jurado Valencia, F. (2005). La revista *Mito*: irreverencia y contestación. En F. Jurado Valencia (Ed.), *Mito: 50 años después (1955-2005): una selección de ensayos* (pp. 7-33). Lumen y Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (2014). *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* Universidad Nacional de Colombia.
- Laserna, M. (1961). *Estado fuerte o caudillo: el dilema colombiano*. Ediciones Mito.
- Ley 19 de 1958 (18 de noviembre), sobre reforma administrativa. Congreso de la República de Colombia. <https://tinyurl.com/2c3ofyba>
- Ley 135 de 1961 (15 de diciembre), sobre reforma social agraria. Congreso de la República de Colombia. <https://tinyurl.com/29htqepc>

- Liévano Aguirre, I. (1960a). *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Ediciones Nueva Prensa.
- Liévano Aguirre, I. (1960b). *El proceso de Mosquera ante el senado*. Editorial Revista Colombiana.
- Locke, J. (1988). *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos.
- López Michelsen, A. (1976). *Los elegidos*. Canal Ramírez - Antares.
- Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826)*. Ariel.
- Maldonado, R. (1957). *Conversaciones con un sacerdote colombiano: puntos de choque con la Iglesia*. Antares.
- Malraux, A. (1936). *La condición humana*. Sudamericana.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1989). *Eros y civilización*. Ariel.
- Mesa Chica, D. (1975). *Ensayos sobre historia contemporánea de Colombia*. La Carreta.
- Molina, G. (1970). *Las ideas liberales en Colombia (1849-1959)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Mutis Durán, S. (2015) Lectura de las artes plásticas en *Mito*. *Errata, Revista de Artes Visuales*, (11), 207-219.
- Naranjo Villegas, A. (1959). *Memoria del ministro de educación al Congreso de 1959*. Imprenta Nacional.
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Trilce.
- Organización de las Naciones Unidas, ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. ONU. <https://tinyurl.com/yfwcr9rq>
- Osorio Lizarazo, J. A. (1952). *El día del odio*. López Negri.
- Palacios Mahecha, J. A. (2022). *Tradición, mito y naturaleza en la poesía de Raúl Gómez Jattin*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Presidencia de la República (1958). *Estudio sobre las condiciones del desarrollo de Colombia*. Aedita-Cromos.
- Quevedo, F. (1998). *Antología poética*. RBA.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1989). Colombia indígena, periodo prehispánico. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Nueva historia de Colombia* [tomo I] (pp. 27-61). Planeta.

- Restrepo, L. A. (1989a). Literatura y pensamiento. 1946-1957. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo vi] (pp. 65-88). Procultura-Planeta.
- Restrepo, L. A. (1989b). Literatura y pensamiento. 1958-1985. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo vi] (pp. 89-108). Procultura-Planeta.
- Reyes, C. (1989). El gobierno de Mariano Ospina Pérez: 1946-1950. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo ii] (pp. 9-32). Procultura-Planeta.
- Rivas Polo, C. (2010). *Revista Mito: vigencia de un legado intelectual*. Universidad de Antioquia.
- Rubio de Laverde, L. (1950). *Ideales feministas*. Nuevo Mundo.
- Samper Agudelo, M. (1969). *La miseria en Bogotá y otros escritos*. Universidad Nacional.
- Sarlo, B. (2001). Prólogo a la edición en español. En R. Williams, *El campo y la ciudad* (pp. 11-22). Paidós.
- Sarmiento Sandoval, P. (2002). *La revista Mito: una nueva edición del «viejo» proyecto de modernización literaria y social en Colombia*. Universidad de Salamanca.
- Sartre, J. P. (1947-1976). *Situations I-X*. Gallimard.
- Sartre, J. P. (1950). ¿Qué es la *literatura*? Losada.
- Sartre, J. P. (1966). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.
- Solano, A. (1976). La melancolía de la raza indígena. En J. G. Cobo Borda y J. E. Ruiz (Eds.), *Ensayistas colombianos del siglo xx* (pp. 53-70). Procultura.
- Sucre, G. (2001). *La máscara, la transparencia. Ensayos sobre poesía hispanoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Tirado Mejía, Á. (1981). Colombia: siglo y medio de bipartidismo. En J. O. Melo (Comp.), *Colombia, hoy: perspectivas hacia el siglo xxi* (pp. 103-178). Siglo xxi.
- Tirado Mejía, Á. (1989a). El gobierno de Laureano Gómez, de la dictadura civil a la dictadura militar. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo ii] (pp. 81-104). Procultura-Planeta.

- Tirado Mejía, Á. (1989b). Rojas Pinilla: del golpe de opinión al exilio. En J. Jaramillo Uribe (Ed.), *Manual de historia de Colombia* [tomo II] (pp. 105-126). Procultura-Planeta.
- Tovar Zambrano, B. (2012). *Independencia: historia diversa*. Universidad Nacional de Colombia.
- Truque, C. A. (2010). *Vivan los compañeros: cuentos completos*. Ministerio de Cultura.
- Valencia Goelkel, H. (1990a). Nuestra experiencia de Mito. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 157-167). Casa Silva.
- Valencia Goelkel, H. (1990b). Jorge Gaitán Durán. El poeta y sus dioses. En J. Gaitán Durán, *Textos sobre Jorge Gaitán Durán* (pp. 11-22). Casa Silva.
- Williams, R. (1971). *Los medios de comunicación social*. Península.
- Williams, R. (1975). *El teatro de Ibsen a Brecht*. Península.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Península.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.

Sobre el autor

Jaime Alberto Palacios Mahecha

Profesional en *Estudios Literarios* por la Universidad Nacional de Colombia, con diploma de estudios superiores en *Textos y Lenguas de la Antigüedad Clásica* (Universidad de Salamanca, España), magíster en *Estudios Literarios* y doctor en *Historia* (Universidad Nacional de Colombia). Director de la Revista *Phoenix* (Universidad Nacional de Colombia, 2000-2001). Participó en el libro colectivo *A la sombra sagrada de los cedros* (Instituto Caro y Cuervo, 2004), con el texto “El deseo en la poesía de Luis Cernuda”. Entre otros, ha publicado los artículos: “Las cartas en la *Historia de Alejandro magno* de Quinto Curcio Rufo como elemento literario de crítica política” (revista *Teoría, historia, crítica*, 2009) y “Hacia un poema pobre: de las poéticas de Jerzy Grotowsky y Raúl Gómez Jattin” (revista *Teoría, historia, crítica*, 2011). Es autor del libro *Tradición, mito y naturaleza en la poesía de Raúl Gómez Jattin* (Universidad Pedagógica Nacional, 2022).

Correo electrónico: jaimepalacios.jaime@gmail.com

Este libro fue editado y publicado en 2024 por la
Universidad Pedagógica Nacional y reúne los
materiales de trabajo que le dieron cuerpo a la revista
colombiana *Mito*, una entrega seriada en la que
*huyó lo que era firme, y solamente
lo fugitivo permanece y dura.*

The first part of the paper discusses the importance of understanding the cultural context of the research. It highlights the need for researchers to be sensitive to the values and beliefs of the communities they are studying. This is particularly important in the field of education, where cultural differences can significantly impact learning outcomes. The paper then moves on to discuss the challenges of conducting research in diverse cultural settings. It notes that researchers often face difficulties in establishing rapport with participants and in interpreting their responses. To address these challenges, the paper suggests several strategies, including the use of local researchers and the development of culturally appropriate research instruments. The final part of the paper discusses the importance of ethical considerations in cross-cultural research. It emphasizes the need for researchers to obtain informed consent from participants and to ensure that their research does not cause harm or exploitation.

En el ámbito cultural colombiano, a mediados del siglo xx, la revista *Mito* (1955-1962) es un espacio discursivo fundamental para captar e interpretar tensiones, contradicciones y perspectivas posibles para afrontar nuestra Crisis Nacional. Los indicios que revelan dicha crisis se encuentran en aquellos textos que *Mito* denomina *materiales de trabajo* y que aparecen a lo largo de los cuarenta y dos números de la revista. El estudio de lo que significan religión, sociedad y erotismo en tales materiales, al tiempo que revela el fundamento ético que sostiene el proyecto editorial de *Mito*, señala el sentido político de tan particular tipo de textos. Así pues, y a través del nexo de Gaitán Durán con el humanismo de Sartre y *Les Temps Modernes*, y al descartar el prejuicio que considera *Mito* como la simple copia o transposición de los objetivos de la revista francesa, se estudian los objetivos y compromisos filantrópicos de *Mito*, así como su modo de responder al contexto complejo y conflictivo de la Colombia de aquellos tiempos difíciles. El estudio de los *materiales de trabajo* revela el prejuicio hermenéutico de entender *Mito* como un pálido reflejo de nuestro bipartidismo tradicional y evidencia que tales materiales conforman una constelación de sentido: un sistema de referencias cruzadas, alusiones, guiños y citas permanentes que apuntan a procesos vivos de pensamiento, al pluralismo responsable, a la defensa de la libertad de expresión y a la práctica de la tolerancia política e ideológica que caracterizó a la revista *Mito*. Los *materiales de trabajo* de *Mito* son una respuesta a las graves dificultades del país de aquellos tiempos y son una posibilidad de lectura de la Colombia de hoy.