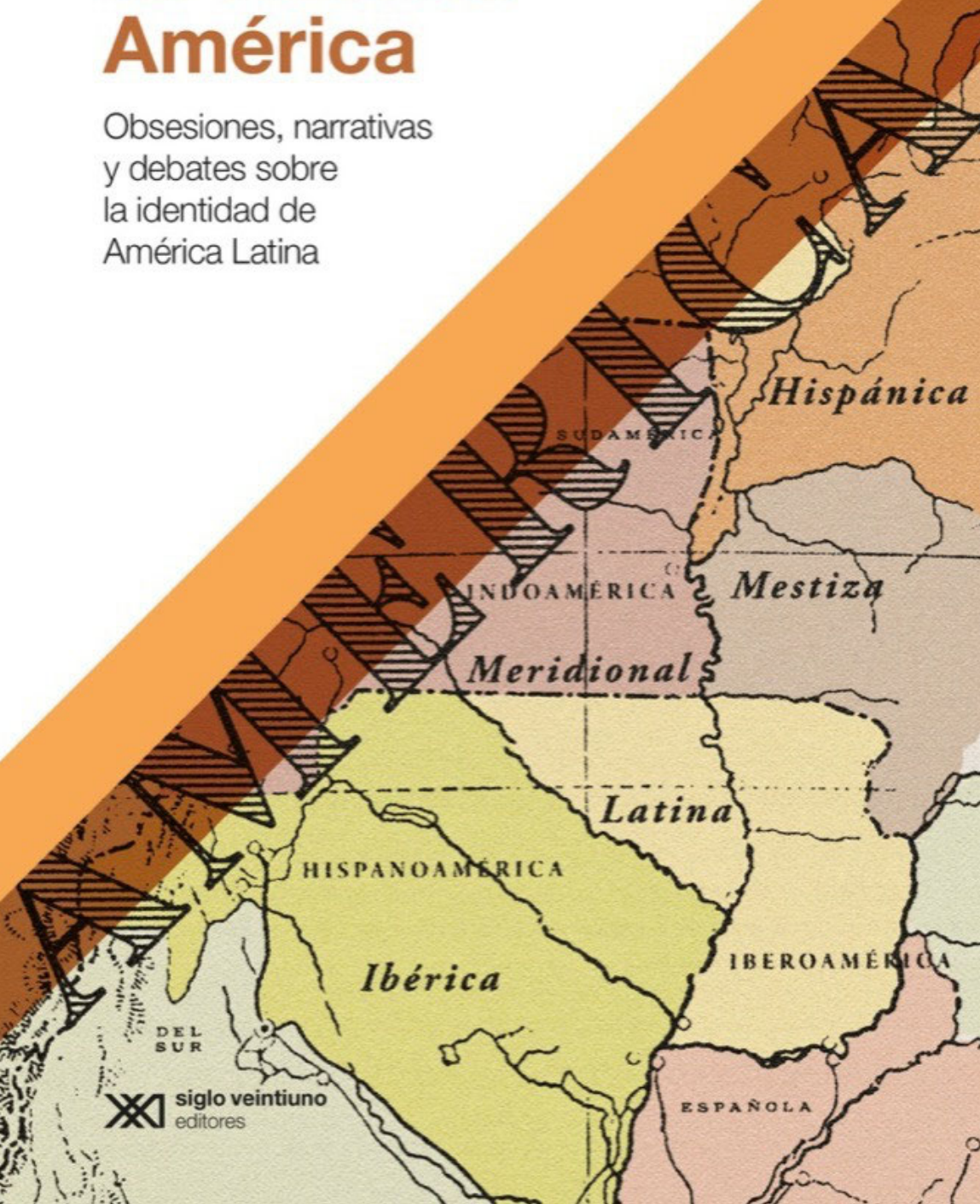


Carlos Altamirano

La invención de Nuestra América

Obsesiones, narrativas
y debates sobre
la identidad de
América Latina



siglo veintiuno
editores

ganz1912

Índice

[Cubierta](#)

[Índice](#)

[Portada](#)

[Copyright](#)

[Dedicatoria](#)

[Unas palabras sobre el libro](#)

[1. Un largo desvelo](#)

[Registros de una constante](#)

Fluctuaciones

Hipótesis

El gigante vecino

2. ¿Qué América somos? Debates y peripecias de una nominación

La latinidad de América y el antiimperialismo

Bilbao, Lamennais y el latinismo

El credo de Bilbao

Contra la idea de América Latina

¿Hispanoamérica?

¿Cuándo finalmente nos volvimos latinoamericanos?

3. Condición criolla, identidad americana

La tesis de la identidad criolla de la revolución independentista

El relato de origen y los ancestros

Revisiones de un canon

Revisiones

Usos y significados de un vocablo

4. Representaciones de la conciencia criolla

La genealogía del patriotismo criollo en David Brading

Autocrítica de la conciencia criolla

Colofón provisional

5. Universalidad europea y particularidad americana

Dos cónclaves intelectuales

Sincronías y asincronías

El género próximo y la diferencia específica

Reanudaciones

El problema de la tradición no es un problema

6. La originalidad como tarea

La preocupación por los comienzos

Un campo contencioso

La generación constituyente

La originalidad de la copia

7. Apéndice. Anotaciones sobre una literatura

Vocabularios

Identificando la identidad

En la otra orilla

Modernidad

Contextos y relaciones

Anotación final

Carlos Altamirano

LA INVENCIÓN DE NUESTRA AMÉRICA

Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América
Latina

X siglo veintiuno
editores

■

Apellido, Nombre

La invención de Nuestra América.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2021.

Libro digital, EPUB.- (Hacer Historia)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-801-104-2

1. América Latina. 2. Historia de América. 3. Conquista de América.
I. Título.

CDD 980

■

© 2021, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

[<www.sigloxxieditores.com.ar>](http://www.sigloxxieditores.com.ar)

ganz1912

Diseño de portada: Pablo Font

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI
Editores Argentina

Primera edición en formato digital: septiembre de 2021

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-801-104-2

A Adrián Gorelik

Unas palabras sobre el libro

Reúno en este volumen varios ensayos de lo que algunos llaman “historia de las ideas” y otros llamamos “historia intelectual”. Todos se hallan referidos a temas en que se manifestó, no solo en el pasado, la persistente preocupación por la identidad de América Latina, sea en la definición del nombre adecuado a su ser histórico, en la búsqueda de las raíces –un comienzo y las manifestaciones de ese origen–, o en los debates sobre la originalidad de su expresión, se tratara de una originalidad alcanzada o por alcanzar. ¿En qué medio surgió y se perpetuó la inquietud de la identidad? Allí donde siempre esa inquietud aflora en todas partes: en las filas de las élites culturales. (Por cierto, a veces la identidad suele ser invocada en discursos de jefes políticos y religiosos).

Las representaciones de la identidad de “nuestra América” han sido y son numerosas. Conforman una vasta literatura de tesis y relatos: mitos de origen y de los ancestros, teorías sobre fallas constitutivas de la sociedad latinoamericana o utopías sobre su porvenir; en fin, historias de las vicisitudes de una conciencia colectiva que se busca y a veces se extravía. Los ensayos que siguen pueden considerarse exploraciones en ese campo discursivo siempre activo.

La historia intelectual es un campo de estudios, pero no constituye “un todo unificado”, como advierte Robert Darnton.[1] No se observan en los estudios que se colocan bajo esa enseña –continúa el historiador norteamericano– ni temáticas, ni métodos, ni un vocabulario conceptual comunes. Se pueden encontrar allí desde estudios sobre pensamientos sistemáticos, como los de la filosofía, hasta la investigación del pensamiento informal, como los climas de opinión en momentos determinados; la historia social de las ideas y su difusión; las expresiones intelectuales de los de arriba y las de

los desposeídos. Pero hay un punto, sostenía Darnton, en que las distintas perspectivas se cruzan: “La preocupación por el significado atraviesa todas las variedades de la historia intelectual, de la ‘alta’ a la ‘baja’”.[2] La preocupación por el significado anima también los ensayos de este libro. Para decirlo con más precisión: la preocupación por los significados producidos y transmitidos por representantes de la “inteligencia” latinoamericana –se los llame letrados, miembros de la “clase cultural”, escritores públicos, periodistas o intelectuales– en diferentes momentos de la agitada vida histórica de esta sección del Nuevo Mundo. Esas personas de la “grafoesfera”, como llama Régis Debray al sistema de transmisión que nació de la imprenta (libros, periódicos, folletos, etc.),[3] a menudo han sido también, tanto en el siglo XIX como en el XX, actores de la vida política, y sus escritos no han estado despojados de pasiones cívicas. La cuestión de la identidad y de los argumentos y porfías conectados con ella nunca ha movilizó solo raciocinios ni se redujo tampoco a un tema de erudición.

El primer planteo para fundamentar las investigaciones que componen el libro tiene sus años. Lo expuse en una conferencia que leí en el cierre de las Jornadas Interescuelas de Historia que se realizó en la Universidad Nacional de Mendoza en 2013. Tras escribirla, me había quedado con la sensación de que el asunto daba para más, tal vez para un artículo que añadiera algún análisis concreto a las hipótesis. Una colega amiga, Anahí Ballent, que había asistido también a las jornadas, me hizo pensar en una alternativa: ¿por qué no un libro? Como suele ocurrir, una idea llevó a otra, que se enlazó con una nueva, en un proceso que la investigación a la vez iba a animar, controlar y obligar a volver sobre los pasos y corregir. De ese encadenamiento proviene este libro. El primero de los artículos reproduce con modificaciones la conferencia de 2013. Los tres siguientes son versiones corregidas y ampliadas de argumentos expuestos en cursos universitarios –Colegio de México (2014), Universidad Torcuato Di Tella (2015)– y en seminarios sobre historia intelectual. El quinto y el sexto son los más recientes. Como casi sistemáticamente aparecía la pregunta de qué era eso de la identidad, escribí el apéndice que cierra el libro.

Trabajé en los asuntos del libro irregularmente –otros temas y otros compromisos me apartaban por un tiempo–. Pero siempre volvía. En el curso de esta labor intermitente pude contar con la buena voluntad de varios colegas. Nora Catelli, Fernando Devoto, Gabriel Entin, Alejandra Mailhe y Jorge Myers leyeron algunos de los textos reunidos aquí; a ellos les agradezco las observaciones y los comentarios que me hicieron en su oportunidad. Por supuesto, la responsabilidad de lo escrito es exclusivamente mía. Estoy en deuda también con los colegas que facilitaron espacios institucionales en que pude exponer los argumentos de estos ensayos: Javier Garciadiego, Sergio Miceli, Eduardo Devés Valdés, Renato Ortiz, Vania Markarian. Last but not least, debo también reconocimiento a Carlos Díaz, que ha dado acogida al libro en el catálogo de Siglo XXI.

■

[1] [Robert Darnton, “Historia intelectual e historia cultural”, en El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 220.](#)

[2] [Ibíd., p. 233.](#)

[3] [Regis Debray, Introducción a la mediología, Barcelona, Paidós, 2001, cap. 2.](#)

1. Un largo desvelo

Registros de una constante

La preocupación por la identidad colectiva nunca ha hallado reposo en lo que suele llamarse “nuestra América”, una expresión que conoció diferentes usos desde que se acuñó en el lenguaje de los criollos ilustrados en el siglo XVIII.[4] Hoy nos valemos de ella para referirnos a América Latina. Como una materia resiliente capaz de sobreponerse a todos los contrastes de la experiencia, la cuestión de la identidad siempre vuelve. Pierde algunos de sus ingredientes y simbolizadores, pero adquiere otros (si ya no es Ariel, puede ser Calibán), se rehace.

Aunque los interrogantes y las repuestas que el asunto de la personalidad singular de esta América ha suscitado marcan algunos períodos históricos más que otros, la cuestión fue y sigue siendo objeto de una rumia que por momentos parece detenerse, pero que siempre resurge y reanuda su trabajo. Se ha llegado a hablar, escribe Arturo Uslar Pietri,

de una angustia ontológica del criollo, buscándose a sí mismo sin tregua, entre contradictorias herencias y disímiles parentescos, a ratos sintiéndose desterrado en su propia tierra, a ratos actuando como un conquistador de ella, con una fluida noción de que todo es posible y nada está dado de manera definitiva y probada.[5]

El propio Uslar Pietri emitiría también su respuesta a esa averiguación.

En ocasiones ha sido el impacto de acontecimientos políticos, internos o externos, lo que hizo volver la mirada sobre la

consistencia, el contenido, las formas y aun la existencia de ese modo de ser que se evoca con gentilicios como americano, hispanoamericano o latinoamericano. Probablemente haya sido Simón Bolívar el primero en problematizar el “pueblo” en que debía radicar la identidad colectiva de los países de “nuestra América”. Fue en el escrito muy conocido y citado, la Carta de Jamaica, que redactó en una de las pausas de la guerra por la independencia. No somos indios ni europeos, decía en ese texto, “sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”. Aunque “americanos por nacimiento, nuestros derechos” (o sea, los de los criollos) procedían de Europa; “tenemos que disputar estos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado”. [6] Era la visión de un jefe criollo sobre el carácter de la empresa emancipadora. [7] Como observará Tulio Halperin Donghi, la “conflictiva frontera interna entre los herederos de los conquistadores y los descendientes de sus víctimas” que exponía Bolívar en la Carta... va a ser, durante largos años, uno de los tópicos del pensamiento latinoamericano. [8] Vista como uno de los infortunios que sufrían las sociedades surgidas de la independencia, esa rajadura será invocada ya para explicar por qué el terreno no era propicio para la república, ya para dar razones de las demoras en el progreso. Durante el siglo XIX y parte del XX, la raza fue uno de los ejes de la cuestión identitaria (no solo en América, hay que decirlo).

Otros conflictos, a veces con países europeos y otras con la expansionista república norteamericana, darán impulso y agitación a la identidad hispano- o/y latinoamericana como bandera. Una de esas contiendas, la guerra entre España y los Estados Unidos de 1898, que liquidó el imperio español en tierras americanas y estableció la tutela estadounidense sobre Cuba y Puerto Rico, produjo un fuerte sacudimiento en todo el subcontinente. A esa conmoción se hallan ligados Ariel, el ensayo de José Enrique Rodó, y Nuestra raza, de Ernesto Quesada, publicados en 1900, pero también El porvenir de las naciones hispanoamericanas, de Francisco Bulnes, que salió un año antes. El mensaje de Rodó a la

juventud intelectual de la América hispánica perdurará como uno de los escritos que proclamará la raíz latina de estos pueblos, un linaje que se asociaba con valores espirituales que debían no solo enaltecerse, sino cultivarse frente a la amenaza que representaba la “nordomanía”, como denominaba a la tendencia a imitar a los Estados Unidos de Norteamérica. Hasta la Primera Guerra Mundial, el “arielismo” fue el credo de un numeroso sector de los escritores hispanoamericanos.

Ciertamente, no siempre fueron las convulsiones políticas o las crisis sociales las que impulsaron la imaginación identitaria. En algunos momentos la incitación a volverse sobre nuestras sociedades surgió de la perplejidad, del sentimiento de que, por alguna carencia o por alguna exuberancia, como naciones o pueblos los hispanoamericanos no habían estado a la altura de proyectos o aspiraciones proclamados. La reflexión alimentó en esos casos la desazón: ¿por qué estos países se rezagaban, a qué se debía que los comportamientos colectivos se hallaran tan alejados de los valores declarados? La idea de la precariedad o de la inmadurez históricas se apodera entonces de los diagnósticos y “nuestra América” es retratada como una región que, por diferentes ineptitudes, se halla entregada a una adolescencia sin término.

Otras veces la pregunta por el ser o el carácter de las sociedades del subcontinente fue estimulada por la aparición de nuevas hermenéuticas, nuevos modos de examinar e interpretar ese temperamento colectivo, o la psicología o la conciencia de pueblos que, más allá de la existencia formal de Estados nacionales, daban sostén a una nacionalidad o a la idea de una América hispánica o latina como unidad. En ocasiones, los hermeneutas eran extranjeros de renombre, a quienes se invitaba a proporcionar las claves para comprender un sujeto colectivo que aparecía inseguro, cuando no malogrado o a punto de malograrse, y sobre el que se proyectaban diferentes expectativas. “Desde hace algún tiempo, la Argentina tiende la Pampa a los extranjeros de fama, como tendemos la mano a las quirománticas célebres”, escribía en 1929 la argentina Victoria Ocampo, quien tampoco dudaba en consultar a esos extranjeros

clarividentes.[9] No era, por cierto, una singularidad de este país sudamericano: en el período de entreguerras, los medios ilustrados hispanoamericanos iban a prestarles deferente atención a filósofos visitantes que asumían la tarea de escrutarlos, como Hermann Keyserling o José Ortega y Gasset.

El desvelo por el ser latino o hispanoamericano, por cierto, no fue únicamente acicateado por pensadores europeos que oficiaban de intérpretes. El acicate extranjero tomó a veces otras formas. Como la convocatoria que en 1936 reuniría durante varios días en Buenos Aires, entre el 23 de octubre y el 19 de noviembre, al filósofo argentino Francisco Romero, el escritor mexicano Alfonso Reyes, que era entonces embajador en la Argentina, y el estudioso dominicano Pedro Henríquez Ureña, radicado en ese país desde hacía varios años. Los tres resolvieron encontrarse para madurar en común ideas sobre “el inagotable tema de nuestras Américas”, disconformes y algo mortificados por el desarrollo que había tenido el diálogo con los europeos en la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual.[10] En ese cónclave de escritores del Viejo y el Nuevo Mundo, concluido hacía solo poco más de un mes en la capital argentina, y en el que Reyes leyó su célebre ensayo “Notas sobre la inteligencia americana”, habían participado también sus dos amigos, Henríquez Ureña y Romero. Según cuenta Reyes, los interlocutores europeos los habían apremiado requiriéndoles precisiones sobre la particularidad de la América hispánica, su carácter propio y las expresiones de ese carácter, y mostraron su decepción ante las respuestas, muy variadas, por otra parte, de los intelectuales hispanoamericanos. Entonces convinieron en reunirse, para pensar sin apresuramientos un asunto que era demasiado vasto para liquidarlo en unas pocas fórmulas, el de esa América que, entre sus dos polos (México al norte, la Argentina al sur), era a la vez una y múltiple.

“La cuestión de la identidad, observa la crítica brasileña Leyla Perrone-Moisés, es un topos obsesivo de nuestra ensayística”. [11] Esa insistencia no se advierte únicamente en el ensayo de carácter más o menos literario. Un ejemplo elocuente es el largo volumen

colectivo América Latina en sus ideas, editado en 1986 por Siglo XXI en convenio con la Unesco, que había patrocinado una amplia exploración sobre las culturas de América Latina, de la literatura a la arquitectura. Coordinador de la obra consagrada a la historia de las ideas fue el filósofo mexicano Leopoldo Zea y contribuyeron a ella estudiosos latinoamericanos de una variada gama de especialidades, desde la filosofía hasta la historia, la antropología y la sociología, además de poetas y ensayistas. Ahora bien, si hay un tema que menudea a lo largo de sus páginas es el de la identidad. Y en el prefacio sin firma que encabeza el volumen se lee:

Raramente habrá habido sociedades que se hayan preguntado tanto sobre su destino, que hayan buscado con tanto ahínco los rasgos de su identidad, espiado con mayor ansia el surgimiento de valores propios en todos los terrenos de la expresión o de la creación.[12]

El nombre de Leopoldo Zea no podía haber sido más emblemático. Se sabe que un sector de la investigación filosófica en nuestros países ha asumido como programa la búsqueda y definición de una filosofía de América y de lo americano. Acaso nadie haya impulsado esta investigación como Zea, aunque en ese mismo cauce de cavilaciones deben anotarse igualmente varios otros nombres sobresalientes, como los de Arturo Andrés Roig, de la Argentina, Arturo Ardao, de Uruguay, Francisco Miró Quesada, de Perú. De esta matriz filosófica proviene un género de historia de las ideas que tiene uno de sus ejes en la problemática identitaria.

Los juicios sobre el “nosotros” no siempre se han limitado a sostener o a reclamar la originalidad de una idiosincrasia o una cultura –la originalidad de la América hispánica (o ibérica, o latina, o mestiza), una originalidad para indagar y para expresar produciendo una filosofía, una literatura, un arte propios–. Desde el siglo XIX hasta la actualidad, muchas voces han planteado que la identidad cultural del subcontinente tiene dimensión política y que su vigencia solicita

doctrinas y programas de acción compartidos. En otras palabras, la identidad cultural, invocada como fundamento de una identidad política, nutre el proyecto de la patria común, y en consecuencia se espera y se reclama que el “nosotros” se traduzca en proyecto e inspire estrategias de orden político. En realidad, los pactos y los proyectos de unión entre las nuevas repúblicas hispanoamericanas con fines defensivos contra los planes de reconquista por parte de España precedieron, en la etapa de lucha por la independencia, a la preocupación por la identidad cultural del subcontinente.[13] La invocación de Simón Bolívar y su ideal de unidad de la América meridional ha sido y sigue siendo de rigor cuando se proclama la aspiración a un destino común para sus diferentes países, un nacionalismo continental, una patria latinoamericana.

Fluctuaciones

Desde que los países del subcontinente nacieron a la independencia, este incansable discurso ha oscilado entre el malestar presente y la promesa del porvenir luminoso, entre la esperanza de aquello que todavía no es, pero puede y debe ser (la utopía) y el desengaño y la melancolía. “Nuestra América” aparece así con los contornos de un objeto que requiere volver sobre él una y otra vez, un objeto de examen continuo, “cifra de nuestros comunes desvelos”, según Alfonso Reyes.[14] ¿Carece de paralelo en sociedades contemporáneas esta insistencia en la rumia identitaria? No creo que haya que singularizar este rasgo de la cultura de “nuestra América” al punto de considerarnos únicos. El caso de España nos hace ver que tampoco es necesario ir muy lejos para saber que los latinoamericanos no han estado solos en la preocupación identitaria. Estudios como *La invención de España* (1998), de Inman Fox, *La novela de España: los intelectuales y el problema español* (1999), de Javier Varela, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (2010), de José Álvarez Junco, nos muestran que desde el siglo XIX y hasta el triunfo del franquismo, al menos, interpretar y definir el verdadero ser –o “problema”– de España fue una obsesión de varias generaciones de intelectuales. Se pueden mencionar otras experiencias, también aleccionadoras. Además, la vasta investigación llevada adelante por la historiadora francesa Anne-Marie Thiesse (*La création des identités nationales. Europe XVII^e-XIX^e siècle*, 2001; *La fabrique de l'écrivain national. Entre littérature et politique*, 2019) muestra que en el Viejo Mundo la imaginación identitaria acompaña la construcción de las sociedades modernas como sociedades nacionales.

Pero el hecho de que América Latina no tenga la exclusividad en el desvelo no anula la pregunta por la insistente problematización de que fue objeto el tema de la identidad en esta América. Lo que

sabemos, se lo haga objeto de dramatización o de ironía, es que la “búsqueda de una identidad o de una tradición esencial ha sido la marca de la casa ‘América Latina’”. [15] En esa búsqueda se advierte la convicción o, al menos, el deseo de una esencia, se la entienda como una particularidad que deba ser preservada, cultivada y expresada; se la entienda, por el contrario, como fundamento de los males que deban ser desterrados. En un coloquio celebrado en México en torno de las raíces históricas de América Latina, el gran historiador Edmundo O’Gorman hacía el siguiente comentario de lo que llama “afanosa búsqueda” de la identidad en nuestra América:

Quien pregunta por su identidad sabe lo que es, pero por algún motivo no le satisface lo que ya es; no se conforma con ser lo que es, y de tan intolerable incomodidad ontológica surge el anhelo de identificarse y por consiguiente, la inquietud de buscar otro modo de ser que, claro está, no pueda menos de satisfacerle cabalmente y respecto del cual no quepa la posibilidad de ninguna duda, es decir, un modo de ser esencial. Lo que hay, pues, detrás de esa afanosa búsqueda a la que me he referido es la búsqueda de una esencia, concretamente de la esencia latinoamericana, el cimiento pétreo e inexpugnable a toda contingencia en el modo de ser que se quiere ser. [16]

Posiblemente ya resulte obvio, a esta altura, que los “insomnes” de esos comunes desvelos pertenecen a las filas de los sectores ilustrados. En efecto, las personas que le dieron vida a la interrogación sobre la identidad del subcontinente y, a lo largo de más de dos siglos, se esforzaron por responder a la pregunta en una amplia gama de formas expresivas han surgido de esas élites. No todos, es verdad, han sido lo que habitualmente llamamos escritores, dado que a la tarea de forjar imágenes de América Latina como entidad histórica y cultural se entregaron también pintores, historiadores, antropólogos, gente de cine, sociólogos (la lista puede continuar). Deberíamos hablar más genéricamente de miembros de

las minorías ilustradas, que a veces también eran jefes políticos, como Bolívar, para referirnos al siglo XIX, y de intelectuales y artistas al ocuparnos del siglo XX. También pueden registrarse afirmaciones de la unidad de América Latina en la retórica de los gobiernos, pero lo que prevaleció durante mucho tiempo fue la escasa conexión entre los países del subcontinente, cuyas clases dirigentes hicieron de las relaciones con Europa o con la América del Norte las claves del porvenir. En resumen, la cuestión de la identidad colectiva de “nuestra América” ha sido la tarea por excelencia de lo que Alfonso Reyes llamó “inteligencia latinoamericana”.

No sería infrecuente que el descubrimiento de la pertenencia a la patria común (se la llame América, Hispanoamérica o América Latina) se produjera en el extranjero: el exilio, los peregrinajes a las metrópolis culturales, las becas de estudio han sido para muchos, fueran literatos, artistas o estudiosos procedentes de nuestros países, una experiencia crucial de autorreconocimiento. Como se lee en una crónica recogida por La Revista de América en junio de 1913:

Al encontrarse en la arena cosmopolita de París, donde luchan por el renombre los artistas y escritores de todas las razas [...] la juventud de este lado del mar descubrió que toda ella tenía un parentesco estrecho: todos eran americanos, y el ambiente extranjero fundía sus rasgos en un tipo en que todos se sentían más o menos identificados.[17]

También en París, pero varias décadas después, el historiador uruguayo Gustavo Beyhaut tendrá la revelación de su condición de latinoamericano:

En Francia descubrí América Latina, en Francia me sentí latinoamericano, cosa que nunca me había pasado... Había salido del país más europeizado de América Latina. Conocía un poco la Argentina, un poco Chile porque había entrado clandestinamente a un congreso estudiantil con Brasil y punto. Y en Francia me metieron en un hotel lleno de latinoamericanos, sobre todo del Caribe. Ahí me puse en contacto con problemas a los que estaba ajeno.[18]

En fin, en ¿Qué es la hispanidad?, dos académicos latinoamericanos, Ilan Stavans (México) e Iván Jaksic (Chile), hacen también interesantes reflexiones sobre la experiencia de volverse hispanos o latinos por efecto de la reclasificación identitaria en los Estados Unidos de Norteamérica.[19]

Hipótesis

Creo que el desvelo por la identidad podría ofrecer el eje para una historia intelectual de América Latina. Hay que hablar de una historia porque el empeño obstinado en rastrear y definir la identidad latinoamericana, deplorar sus fallas o, por el contrario, exaltar sus atributos fue un proceso en el que no hubo solo repetición, sino también cambio y reinvencción. Intentaré mostrar en pocos trazos el contorno de esa historia intelectual posible.

¿Qué se agruparía bajo el rótulo de la identidad latinoamericana como historia intelectual? Los momentos de un trabajo discursivo, trabajo que tomó formas expresivas múltiples y en que los razonamientos se entretejieron con las ficciones y los relatos con argumentos. Creo improbable que pueda establecerse un comienzo absoluto de ese trabajo, como si la elaboración identitaria hubiera podido iniciarse por fuera de toda diferenciación simbólica precedente. Pero, si no pensamos en un mítico punto cero de la historia, sino en las condiciones y circunstancias que harán no solo posible sino cada vez más frecuente que en las élites culturales hispanoamericanas aparezca la necesidad de responder a la pregunta de “quiénes somos”, hay que considerar la gran crisis política, social y cultural que significó el proceso de la independencia del dominio español. En este sentido, las observaciones de François-Xavier Guerra sobre el tema de la identidad nacional en la América hispánica resultan pertinentes también para la cuestión del tema identitario referido al conjunto de la región. Contra la idea de que la identidad (y la nación) cultural precede y, en cierto modo, anuncia la identidad (y la nación) política, la independencia hispanoamericana no es para Guerra el punto de llegada sino el de partida, el que antecede a la nación y al nacionalismo. “¿Quiere decir que los nuevos Estados no se apoyan en ninguna identidad colectiva previa? Sería absurdo pretender esto”, escribe. “Todo el

problema reside en saber cuáles, entre las múltiples identidades de grupo que existían en esta monarquía del antiguo régimen, fueron las que sirvieron de base para la constitución de los nuevos Estados y si bastaban para explicar la independencia”. Más aún: todas las modalidades de identidad colectiva existentes en el orden colonial y que, hasta entonces, “no aparecían ni como separables ni incompatibles, comenzaron a volverse autónomas a partir de 1808, a oponerse y recomponerse según las coyunturas políticas de una crisis imprevisible e inédita”. [20]

Una crisis “imprevisible e inédita”. Un breve pasaje del sociólogo José Luis de Ímaz nos hace percibir en pocas líneas la magnitud del sacudimiento en que la independencia hispanoamericana se abrió paso. Mientras “la revolución de los colonos norteamericanos fue un evento de blancos que no movilizó a los esclavos ni a los indígenas”, observa De Ímaz, no ocurrió lo mismo en la América hispánica. “La Revolución Hispanoamericana, en cambio –en Brasil no, allí fue como en los Estados Unidos–, involucró a todo el orden social, movilizó a las castas, los pardos y los hombres de color y dejó expedita la posibilidad de un alzamiento indígena”. [21] La cuestión identitaria, la cuestión del “nosotros”, no va a escapar a las vicisitudes y efectos de esa vasta activación social. Cuando leemos a Bolívar en la Carta de Jamaica y después en el Discurso de Angostura, notamos ya, tanto en lo que dice como en lo que omite, las dificultades de quien era, a la vez, un criollo ilustrado y un jefe político-militar, que debía afrontar la tarea no solo de interpretar, sino también, y sobre todo, de ganar una guerra y, para eso, conferir cierta unidad –la unidad imaginaria de un pueblo, el pueblo de la patria– a la heterogénea población que la independencia y la guerra habían sacado a la escena y que el enemigo español mostraba que sabía movilizar en su favor.

Del derrumbe del dominio de la Corona española y tras un enmarañado proceso, surgieron las naciones hispanoamericanas que hoy conocemos. Los territorios sobre los que se ejercerían las nuevas soberanías nacionales se fijaron tras décadas de guerras y secesiones. Los relatos históricos destinados a conferirles raíces y

sustento propios a las diferentes unidades político-estatales nacidas de la fragmentación fueron parte de ese proceso de construcción de la “comunidad imaginada”, según la afortunada expresión de Benedict Anderson. La historia intelectual cuyo contorno quisiera esbozar bajo el título de “identidad latinoamericana” no sigue la marcha de los discursos que proliferaron y proliferan todavía en cada uno de los países de nuestra América para definir el origen y la fisonomía del sujeto nacional. La atención, el foco de la historia que conjeturo estarán puestos en el pensamiento y la imaginación relativos a la entidad que se llamará americana primero, hispanoamericana después, y latinoamericana más tarde. Sería absurdo suponer que entre las consideraciones y las imágenes referentes a la identidad nacional y las que conciernen a la identidad latinoamericana pueda trazarse una frontera estricta, un muro que no se atravesase o no deba atravesarse. Esto puede verse en un libro de Bernardo Canal Feijóo publicado hace más de sesenta años, *Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*, donde el autor desplaza sus análisis y reflexiones tocantes a la identidad del territorio de la cultura latinoamericana al de la argentina y viceversa.[22] Asimismo, en un ensayo más reciente, *México. El trauma de su historia*, de Edmundo O’Gorman, donde las paradojas de la identidad mexicana son también las de la identidad hispanoamericana. La distinción obedecería, pues, antes que nada a una cuestión de recorte o foco.

El gigante vecino

¿Dado que la historia de Brasil no siguió la ruta de sus vecinos hispanoamericanos, las élites culturales de ese país fueron ajenas a la preocupación por la identidad? Bastaría mencionar a los grandes intérpretes de la sociedad y la cultura brasileñas, desde Silvio Romero y Euclides da Cunha a Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro, Roberto DaMatta, para advertir que los intelectuales de este país no escaparon al tenaz desvelo por lo que confiere a Brasil su identidad. “¿Se puede hablar de una identidad nacional brasileña? ¿Tendríamos un carácter nacional? ¿Qué nos uniría? [...] Por último, ¿necesitamos una identidad nacional?”, se pregunta José Carlos Reis en la introducción de *As identidades do Brasil*. De Varnhagen a FHC, donde analiza históricamente las diferentes versiones que se elaboraron de Brasil a lo largo de aproximadamente un siglo. El tema de la cultura brasileña y la identidad de lo brasileño es objeto de un debate que viene del pasado y continúa hasta la actualidad. Constituye “una especie de subsuelo que alimenta toda la discusión en torno de lo que es lo nacional”. [23]

El asunto a indagar sería el de las relaciones que pueden registrarse en la reflexión brasileña entre el tópico de la identidad nacional y el de la identidad latinoamericana de Brasil. Las élites políticas e intelectuales del mayor país de América Latina no siempre han considerado que su país integrara una misma unidad histórica con sus vecinos hispanoamericanos (viceversa: los hispanoamericanos tampoco vieron siempre a Brasil como parte de la “patria grande”). La ambivalencia aparece como la nota que define la conexión entre esos dos marcos de referencia identitarios, “dos polos que se atraen y se repelen”, observa Maria Ligia Coelho Prado, en un artículo que rastrea ese movimiento de alejamientos y acercamientos en el pensamiento brasileño, “O Brasil e a distante América do Sul”. La

oscilación hunde sus raíces en una historia, en el doble sentido del término historia, con el que se designan tanto procesos, acciones y acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado más o menos distante del presente, como el discurso que hace el relato y la interpretación de lo acaecido. Desde la colonia, la América española y la América portuguesa habían seguido cursos diferentes. “Las metrópolis ibéricas –escribe la historiadora brasileña– trazaron límites no solo geográficos, sino también culturales y políticos que separaron a sus colonias y crearon intereses económicos y sociales específicos para cada región”. [24] (A diferencia de lo que había ocurrido con sus vecinos hispanoamericanos, la independencia de Brasil no provocó una larga guerra con la antigua metrópoli). La evolución histórica posterior a las independencias de las dos secciones de la América del Sur prosiguió la marcha que las diferenciaba –e incluso las enfrentaba por el predominio en determinadas áreas, como ocurrió en el siglo XIX en la zona del Plata–.

Pero en el centro de atención de su artículo no estarán las vicisitudes de esta historia, sino la formación y la persistencia de una tradición intelectual en Brasil, centrada en las diferencias que oponían la nación brasileña a sus vecinas hispanoamericanas. El surgimiento de esa memoria nacional, nos dice Coelho Prado, remite a la fundación del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño (IHGB) en 1838 y al concurso internacional sobre “Cómo se debe escribir la historia del Brasil” que convocó poco después el IHGB. El concurso lo ganó el naturalista y antropólogo alemán Karl Friedrich Philipp von Martius. El sabio alemán, que conocía el país, expuso los contornos de lo que debía ser una historia nacional de Brasil según líneas que tendrán larga vida. La defensa del régimen monárquico, garantía de la unidad del país, estaba en el centro de las recomendaciones y advertencias de Von Martius. El historiador brasileño sugería que “para prestar un verdadero servicio a su patria, deberá escribir como autor monárquico-constitucional, como unitario en el más puro sentido de la palabra”. [25] El escrito de Von Martius, observa Coelho Prado, “tuvo gran repercusión y fundó un linaje interpretativo de la historia de Brasil, copiada hasta el

cansancio en manuales escolares, en artículos de diarios, en discursos políticos, etc.”.[26] Esa tradición interpretativa va a subrayar una serie de contrastes en la evolución de la América lusitana respecto a la América independiente nacida en los dominios españoles: monarquía frente a república, unión frente a fragmentación, evolución pacífica frente a permanentes guerras intestinas, orden frente a desorden. La perspectiva sobrevivirá al paso de la monarquía a la república en Brasil. O sea, continuó ensalzándose que, a diferencia de sus vecinas, en Brasil los grandes cambios (por ejemplo, la independencia o el advenimiento de un orden republicano) se habían producido sin rupturas traumáticas y ruinosas.

Otros estudiosos, como Maria Helena Capelato –“O ‘gigante brasileiro’ na América Latina: ser ou não ser latino-americano”– o, más recientemente, Leslie Bethell –en el artículo “Brasil y ‘América Latina’”– han explorado también este filón del pensamiento de las élites políticas y culturales brasileñas. Pero en el siglo XX aparecerían asimismo otras vetas y, en el curso de aproximadamente dos décadas y media, el latinoamericanismo brasileño tuvo su edad de oro. Fueron los años de la Cepal, del desarrollismo, de la crítica del desarrollismo y de las teorías de la dependencia. En efecto, ¿cómo evocar ese tiempo sin los nombres de Celso Furtado, Helio Jaguaribe, Fernando Henrique Cardoso, Ruy Mauro Marini, Francisco Weffort y muchos otros intelectuales brasileños? En “La originalidad de la copia: la Cepal y la idea del desarrollo”, [27] Cardoso ofrece una rica perspectiva del debate intelectual de aquellos años, un debate del que no fue únicamente testigo, sino también activo participante. En fin, para concluir estas rápidas notas sobre las relaciones entre las dos experiencias de la colonización ibérica en el Nuevo Mundo, no quiero dejar de mencionar “Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos”, el ensayo de Luiz Werneck Vianna, donde el autor hace interesantes comparaciones sobre las dos versiones del “iberismo” en América.

La historia intelectual que imagino no es la historia de una conciencia –la conciencia latinoamericana– que hace un largo viaje hacia sí misma. El interés de la hipotética historia intelectual de la que hablo no se funda en la voluntad de mostrar cómo, a través de etapas sucesivas, se realiza el cumplimiento de un destino o de un designio que estaba ya, aunque embrionariamente, en el comienzo. Lo que se advierte al explorar esta incansable dedicación a la identidad no es cómo América Latina se descubre finalmente a sí misma, sino cómo esa identidad se construyó y reconstruyó a lo largo de un curso que se remonta a la crisis del dominio español y los movimientos de la independencia. La identidad se nos revela no como algo por descubrir, como “el blanco de un esfuerzo”. [28] Tampoco como el fruto de una ideología. En realidad, la preocupación por la identidad, por el “ser” de América Latina, deja ver que en torno de la cuestión se activaron diversas doctrinas, del romanticismo al positivismo, del espiritualismo de la latinité al historicismo orteguiano. También el marxismo, cuando los marxistas del subcontinente encuentren que la doctrina que los anima y guía sus estrategias de acción debe insertarse en una realidad que resulta esquiva, que no es la de Europa, que se requería de un “marxismo de Indias”, según el título que dio a uno de sus libros el argentino Jorge Abelardo Ramos. El libro se había escrito contra la “desproporcionada europeización del marxismo en América Latina”, dirá Ramos, y afirmará su propósito en estos términos:

Nos proponemos quebrar la dependencia colonial no solo en punto al petróleo, a las bananas, el cobre o las finanzas, sino ante todo en relación con la fraseología revolucionaria copiada de Europa y que entre nosotros ha perdido toda sustancia en tanto obstaculiza el conocimiento específico de la realidad latinoamericana. [29]

La doctrina de Marx y sus seguidores, de Lenin a Trotsky y Gramsci, se convertirá así en una de las vías de búsqueda de la particularidad de “nuestra América”. Aunque en polémica con las tesis de Ramos,

esa preocupación marcará los ensayos de José Aricó (Marx y América Latina, 1980) y del ensayista peruano Carlos Franco (Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano, 1981).

Como el resto del mundo, la región y sus países fueron cambiando. Lo mismo ocurriría con sus equipos intelectuales. Cambiarían también las referencias ideológicas. Mutación de ideas y cambios en el mundo, cambio de sensibilidades y de generaciones intelectuales –todas estas transformaciones no podían sino introducir nuevas imágenes, nuevos juicios y nuevos relatos respecto de esta América–. También nuevas actitudes y tomas de posición. De acuerdo con nuestro punto de vista, una historia que se quiera tal prestaría atención no solo a las variaciones de esa constante, sino también a las rupturas, las grietas y las contorsiones tanto en las imágenes como en los proyectos concebidos por las élites culturales de nuestra América. La historia que perseguiría el hilo de la pregunta por la identidad permitirá ver la manera en que ciertos grupos y ciertos individuos de los países de esta América –por lo general, personas cultivadas– forjaron su comprensión de la situación histórica que les tocaba vivir e idearon el porvenir que les cabía a sus sociedades, enfrentadas a la marcha siempre desigual y asincrónica de la modernidad.

Si el punto de nacimiento de la inquietud identitaria puede variar según los criterios, no podría fijarse, en cambio, el momento de su finalización, de su agotamiento. En efecto, el esfuerzo por definir la identidad de América Latina no es un hecho del pasado, sino un proceso abierto, un trabajo que sigue ante nuestros ojos. No obstante, la extensa literatura que produjo hasta el presente esa preocupación puede ser materia de una historia intelectual. Hay más de una manera de darle desarrollo a esa historia. Una de ellas podría ser la de trazar recorridos, incursionar en ese vasto territorio discursivo siguiendo la pista de algunos temas en que se condensó el desvelo por el ser de “nuestra América”. Piénsese, por ejemplo, en el nombre mismo de América Latina, que encierra una historia y más de un relato identitario. Podría decirse otro tanto del complejo discursivo que inspiró el tema del mestizaje o el del caudillo. Enrique

Krauze tituló Siglo de caudillos a la “biografía política” del siglo que siguió al derrumbe del orden colonial hispánico en México.

¿Cuántas interpretaciones del carácter o la mentalidad hispanoamericanos no harían suyas ese título, no importa que le atribuyan o no una centuria específica? Por supuesto, se podrían señalar varios otros asuntos y recorridos posibles, como el del populismo latinoamericano o el realismo mágico. En cualquier caso, no harían sino mostrar que la historia de la preocupación identitaria no se ha tejido con un solo hilo sino con muchos, que a propósito del ser de esta América se ha hablado de demasiadas cosas como para que su reconstrucción histórica se preste, sin reducción, a un único gran relato.

■

[4] [Véase Sara Almarza, “La frase Nuestra América: historia y significado”, en Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n° 43, 1984.](#)

[5] [Arturo Uslar Pietri, “El mestizaje y el Nuevo Mundo”, en En busca del Nuevo Mundo, México, FCE, 1969, p. 9.](#)

[6] [Simón Bolívar, “Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla” \[Henry Cullen\], en Doctrina del Libertador, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 62.](#)

[7] [Véase el riguroso análisis de este escrito hecho por Elías Pino Iturrieta en Nueva lectura de la Carta de Jamaica, Caracas, Monte Ávila, 1999.](#)

[8] [Tulio Halperin Donghi, “Hispanoamérica en el espejo. \(Reflexiones hispanoamericanas sobre Hispanoamérica, de Simón Bolívar a Hernando de Soto\)”, en Historia Mexicana, vol. 42, n° 3, 1993, p. 748.](#)

[9] [Victoria Ocampo, “Quiromancia de la pampa”, en Testimonios. Series primera a quinta, selección, prólogo y notas de Eduardo Paz](#)

Leston, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 35.

[10] Alfonso Reyes, “La constelación americana. Conversaciones de tres amigos. Buenos Aires: 23 de octubre a 19 de noviembre de 1936”, México, Archivo de Alfonso Reyes, Serie D (Instrumentos), nº 3, 1950, p. 6. Sobre la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, véase Beatriz Colombi, “Alfonso Reyes y las ‘Notas sobre la inteligencia americana’: una lectura en red”, en Cuadernos del CILHA, vol. 12, nº 1, Mendoza, ene.-jun. 2011.

[11] Leyla Perrone-Moisés, Vira e mexe. Paradoxos do nacionalismo literário, San Pablo, Companhia das Letras, 2007, p. 44.

[12] VV. AA., América Latina en sus ideas, coordinación e introducción de Leopoldo Zea, México-París, Siglo XXI-Unesco, 1986, p. 12.

[13] Aimer Granados, “Congresos e intelectuales en los inicios de un proyecto y de una conciencia continental latinoamericana, 1826-1860”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (comps), Construcción de identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX, México, Colegio de México, 2004.

[14] Alfonso Reyes, “El presagio de América”, en Obras completas de Alfonso Reyes, México, FCE, 1960, p. 11.

[15] Mauricio Tenorio Trillo, Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y “América Latina”, México, Paidós, 1999, p. 169.

[16] Edmundo O’Gorman, “Latinoamérica: Así no”, en Nexos, nº 123, México, 1988.

[17] Citado de Ingrid E. Frey, First-Tango in Paris: Latinoamerican in turning the Century. France, 1880 to 1920, Dissertation PHD in History, University of California, Los Ángeles, 1996, p. 407.

[18] Gustavo Beyhaut, “Hay que revisar todo”, en Problemas contemporáneos de América Latina, Montevideo, Ediciones de la

Banda Oriental, 1990, p. 150.

[19] Ilan Stavans e Iván Jaksic, ¿Qué es la hispanidad? Una conversación, Santiago de Chile, FCE, 1991.

[20] François-Xavier Guerra, “La nación hispanoamericana. El problema de los orígenes”, en M. Gauchet, P. Manent y P. Rosanvallon (dirs), Nación y modernidad, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 109.

[21] José Luiz de Ímaz, Sobre la identidad iberoamericana, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, p. 158.

[22] Bernardo Canal Feijóo, Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana, Buenos Aires, Raigal, 1954.

[23] Renato Ortiz, Cultura brasileira e identidade nacional [1985], San Pablo, Editora Brasiliense, 1994, p. 7.

[24] Maria Ligia Coelho Prado, “O Brasil e a distante América do Sul”, en Revista de História, nº 145, 2001, p. 128.

[25] Ibíd., p. 130.

[26] Íd.

[27] Fernando Henrique Cardoso, “La originalidad de la copia: la Cepal y la idea del desarrollo”, en Revista de la Cepal, Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, segundo semestre de 1977.

[28] Zygmunt Bauman, Identidad, Buenos Aires, Losada, 2010, p. 40.

[29] Jorge Abelardo Ramos, El marxismo de Indias, Barcelona, Planeta, 1973, pp. 7 y 8.

2. ¿Qué América somos? Debates y peripecias de una nominación

Los primeros nombres de alcance general vinieron simplemente de afuera, de Europa: las Indias, Indias Occidentales, Nuevo Mundo, América.[30] Las denominaciones nativas eran nombres locales, como lo recuerda Walter Mignolo, pues designaban el hábitat de los grupos y las sociedades indígenas que poblaban el territorio subcontinental (por ejemplo, Tawantinsuyu, la región andina; Anáhuac, el valle de México; Abya Yala, la zona actual de Panamá). Pero esos pueblos precolombinos “no conocían la extensión de lo que luego se denominó ‘América’”. [31] Las diversas áreas de habitantes autóctonos se hallaban poco comunicadas entre sí. De modo que la invasión europea y la gestación del espacio americano fueron aspectos de una misma acción histórica. La toponimia instaurada por los conquistadores dejaría ver el designio de hacer surgir, en esta región del planeta, una nueva Europa. A los montes, los ríos y las provincias de los territorios conquistados “ordenaba una real cédula que se les pusieran nombres como si nunca los hubieran tenido”. [32] Muchos de esos nombres caerán en desuso aun antes de la independencia (“Nueva Toledo”, “Nueva Castilla”, “Nueva Galicia”...).

Sería imposible describir en pocas líneas el proceso que, a partir del siglo XVI, desencadenó Europa en el Nuevo Mundo, donde interrumpirá irreversiblemente la vida histórica de los pueblos indígenas e impulsará la formación de nuevas sociedades con el asentamiento de población europea en el continente —una reducida minoría en relación con la población aborígen—. Al arribo de pobladores ibéricos se añadió enseguida otra inmigración transatlántica, un desplazamiento forzado en este caso, el de los

contingentes africanos traídos a los territorios conquistados para desempeñarse como mano de obra esclava. La esclavitud de africanos en América fue un hecho ligado a la expansión comercial y política de Europa. De la conquista y la invasión ibéricas surgió poco a poco una sociedad multirracial estratificada en categorías étnicas. “En América, al igual que en España, la limpieza de sangre operó como un sistema de inclusión y exclusión en los organismos e instituciones de poder”. [33] En la cúspide se hallaban las personas de piel clara, los blancos (o presuntamente tales, dado que las líneas que separaban a los limpios de los mezclados podían ser objeto de argucias). Las fronteras raciales, en efecto, no serían infranqueables: el mestizaje, que socavaba la rigurosidad de las distinciones étnicas, haría más complejas las clasificaciones en ese mundo social ibérico-indígena-criollo-mestizo-africano. Con el tiempo asomará también el carácter relacional de las categorías socioétnicas.

En el siglo XIX, con la independencia, se planteará en el seno de la nueva élite dominante –una minoría surgida del sector criollo de la sociedad hispanoamericana– la cuestión del nombre propio, sea el de cada una de las unidades políticas y los esbozos estatales nacidos del desmembramiento del orden colonial, sea el del conjunto del que todos se habían considerado parte en la lucha por poner fin al dominio de la Corona española. El vasto elenco de pueblos y agitadas repúblicas que brotó de la independencia sería objeto de diferentes designaciones: simplemente América, después América española, América del Sur (Suramérica o Sudamérica), América Latina, Hispanoamérica, Indoamérica. En 1861 José María Samper propuso, en homenaje al descubridor del Nuevo Mundo, el título de pueblos “colombianos” como sinónimo de hispanoamericanos. [34]

Muchos nombres. Ninguno, sin embargo, hasta mediados del siglo XX, se instituyó en la nomenclatura internacional como denominación formalmente reconocida de este territorio. El hispanoamericanista francés Paul Verdevoye llamaba la atención sobre esa variedad de apelativos y creía descubrir en ella la

incertidumbre de una identidad colectiva, “buscada ansiosamente, y que rehúye históricamente una fe de bautismo única”. [35] Verdevoye recordaba el acopio de nombres que había hecho el antropólogo e historiador peruano Luis E. Valcárcel en un artículo de 1929, “Hay varias Américas”, publicado en Amauta, la revista de José Carlos Mariátegui. El autor de Tempestad en los Andes no solo registraba allí las variadas denominaciones dadas a “nuestra América”, sino que ideaba otras posibles, según se tomaran en cuenta la lengua, la raza o los orígenes de sus pobladores. [36] En realidad, lo que el artículo de Valcárcel hacía observar, más allá de la diversidad de designaciones que había recibido y podía recibir la América que se extendía al sur del río Bravo, era la diversidad misma de esa América: no había una, sino varias (al contraste entre la América del Norte y la del Sur se iba a añadir después la oposición de una América del Atlántico y otra del Pacífico).

El asunto del nombre, su origen y su sentido, no fue ni es un asunto neutro, un tema tan solo historiográfico, intelectualmente sosegado. Por el contrario: la cuestión no solo alimentó una vasta literatura, sino que en torno a ella giró, y aún gira, una parte significativa del debate sobre la identidad de la América situada al sur de los Estados Unidos de Norteamérica. Como se sabe, la designación de América Latina terminó por predominar sobre cualquier otra y, desde la segunda posguerra, es la denominación oficial del área de países surgidos en el territorio que España y Portugal habían colonizado. A los ojos de una parte de la intelligentsia latinoamericana, sin embargo, esa denominación no fue un hecho contingente, como lo había sido, por ejemplo, la denominación con la cual en el siglo XVI un círculo de humanistas europeos bautizara al Nuevo Mundo como América, tierra de Américo, por considerar a Américo Vespucio el verdadero descubridor de esa porción del mundo habitado y habitable, o sea, una parte desconocida hasta entonces de la ecúmene.

Para una corriente nutrida de pensadores no era el caso de la designación América Latina. Para ellos esa designación no representaría solo el nombre que, a la postre, había de prevalecer,

sino el término apropiado, el que corresponde al ser de la cosa, al ser de “nuestra América” como civilización alternativa a la América del Norte. El nombre justo. Más aún, el surgimiento de ese nombre habría significado un acontecimiento revelador: el advenimiento de una conciencia continental que hasta entonces se había buscado a tientas a sí misma y que halló, al fin, en ese apelativo, el nombre que la expresaba —su identidad—. En lo que sigue haremos algunos recorridos por las tesis, los relatos identitarios y los debates que inspiró esta designación.

La latinidad de América y el antiimperialismo

Esta posición, que no se quiere especulativa sino conceptual, histórica y políticamente fundada, tuvo en el intelectual uruguayo Arturo Ardao (1912-2003) uno de sus defensores más tenaces y eruditos. Abogado, filósofo y sobresaliente historiador de las ideas hispanoamericanas, Ardao fue profesor en la Universidad de la República de su país durante veinticinco años. Cuando el filósofo mexicano Leopoldo Zea, director del Comité de Historia de las Ideas, creado en 1947 en el marco del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, convocó a investigadores latinoamericanos para un proyecto conjunto de historia del pensamiento en los países de nuestra América, el estudioso uruguayo se hallaría entre los invitados. Ardao fue activo también en el debate cívico de su país. Era todavía muy joven cuando se unió al publicista y político uruguayo Carlos Quijano en una corriente interna del Partido Blanco –Agrupación Nacionalista Demócrata Social– y varios años después, disuelto el grupo, concurrió a fundar con el mismo Quijano y con Julio Castro el semanario *Marcha* (1939-1974), publicación político-cultural que se volvería legendaria en el ámbito progresista latinoamericano. La dictadura militar que se implantó en Uruguay en 1974 lo llevó a exiliarse en Caracas, donde continuó su labor en la enseñanza y la investigación.

En 1965 Ardao había publicado en *Marcha* un artículo que, con el título de “La idea de América Latina”, podemos leer hoy, retrospectivamente, como el trazo inicial de un fructífero programa de trabajo que habrá de cuajar después en estudios que reflejarán los resultados de una minuciosa búsqueda. El escrito de 1965 era un homenaje a José María Torres Caicedo y a su obra *Unión Latinoamericana*, a cien años de su aparición. Aunque Ardao juzgaba que la cuestión del nombre ya se hallaba zanjada, va a recordar en el artículo la diversidad de denominaciones que habían

recibido las excolonias de España y Portugal tras la independencia y que América Latina, incluso hasta bien entrado el siglo XX, había sido una designación en disputa con otras. “Durante buena parte de este siglo, el concepto de latinoamericanismo fue un concepto polémico, en dialéctica con otros diversos ismos, resultantes de diversas ideas de América”. [37] Mencionaba, como ejemplos de esos “ismos”, el del hispanismo, relacionado con la postulación del nombre de Hispanoamérica, y el del indigenismo, que proclamaba el apelativo de Indoamérica. Y observaba que la polémica, que había sido ardiente en el pasado, apenas sobrevivía en el presente.

Hoy está agotada desde el punto de vista de la experiencia histórica. Cualquier debate que se abra o se reabra solo puede tener alcance especulativo. Por cierto, tal especulación no está desprovista de interés, y para nosotros lo tiene muy grande. Pero de hecho, la idea de Latinoamérica se halla impuesta de modo definitivo e irreversible, como expresión, la más significativa en escala planetaria, de la solidaridad cultural, económica y política de una de las grandes comunidades de naciones del mundo contemporáneo. [38]

Dicho de otro modo: el nombre de América Latina correspondía a un actor de la escena internacional.

Ardao evocaba después, en breve sinopsis, el origen del nombre de América Latina, el contexto de su aparición y el concepto que se asociaba con tal denominación. Rebate primeramente la opinión corriente de que la idea de Latinoamérica había surgido con Rodó y el espiritualismo arielista. Esa significación había nacido antes, aunque su nacimiento no se remontara a los años de la lucha por la independencia de España.

La generación de los libertadores, y aun la que le siguió, fueron ajenas a la idea de Latinoamérica, por más que antes y después de la clásica iniciativa de Bolívar se tuviera conciencia, no solo de la solidaridad continental, sino también de la necesidad o conveniencia de una Liga, Unión, Confederación o Federación de las hermanas naciones emancipadas.[39]

Hasta mediados del siglo XIX, las iniciativas de unión habían estado guiadas, en primer término, por la preocupación de resguardarse de la amenaza que representaba Europa (España o la Santa Alianza) para la independencia de los nuevos Estados. “La gran antinomia era la de Europa y América, la de lo europeo y lo americano”. De ahí que por lo general bastara el título de “americano” para designar los proyectos y las reuniones destinados a promover ligas entre los países hispanoamericanos frente al peligro que provenía del “otro”, el adversario europeo.

A partir de la década de 1850, paralelamente al transcurso de esos impulsos de unión defensiva, acontecería otra historia, la de la idea y el nombre de Latinoamérica. La novedad no era de nomenclatura, mero fruto de un neologismo.

Se trata –escribe Ardao– de la introducción de un nuevo concepto de las relaciones de nuestra América con Europa por un lado y con EE.UU. por otro, ante el cual caduca el tradicional e indiscriminado dualismo Europa-América.[40]

Dos hechos cruciales concurren a la redefinición de la antinomia: por un lado, el que algunos hispanoamericanos ilustrados comenzaran a advertir que el expansionismo de la república norteamericana representaba para los países de la América meridional una amenaza cada vez mayor que el “revanchismo

europeo”, si bien este no se había disipado enteramente; por otro lado, un proceso político-ideológico europeo

que queda definido hacia mediados del siglo XIX de la entonces candente cuestión de las nacionalidades: el empuje de grandes entidades étnico-culturales, a través de un vigoroso doctrinarismo de las razas, explotado por movimientos de signo nacionalista, como la unidad alemana del Zollverein de 1825 y el estremecimiento cultural y político que recorre a los pueblos eslavos.[41]

Publicistas hispanoamericanos

en contacto con esas realidades europeas, y a la vez observadores atentos de los primeros grandes conflictos entre Estados Unidos de Norteamérica y los países del sur, encuentran en las tradiciones de la latinidad un nuevo horizonte histórico de inspiración y de cohesión por la América nuestra.[42]

La idea del carácter latino de la América exespañola encerraba la afirmación de un “vínculo solidario con la Europa latina” y recalcaba,

desde un nuevo punto de vista, la dualidad de las dos Américas. En adelante, la Europa latina sería concebida como “el gran respaldo para resistir la presión de esa América nórdica que, por ser sajona, tiene menos afinidad con nosotros que aquella Europa, y nos amenaza con su expansionismo militar y geográfico, a la vez que cultural”. [43]

En suma, fue en Europa donde la idea de América Latina se abrió camino. El gran protagonista de esta primera etapa del latinoamericanismo había sido el publicista y diplomático colombiano José María Torres Caicedo. “Entre los campeones de la unidad continental es la figura más ignorada, siendo a la vez la más grande después de Bolívar, como verdadero profeta, fundador y apóstol del latinoamericanismo”. La última parte del artículo de Ardao estaba consagrada a trazar en pocas líneas una síntesis de las campañas latinoamericanistas de Torres Caicedo.

Quince años después, Ardao publicó en Caracas Génesis de la idea y el nombre de América Latina, donde reunía cinco de sus trabajos principales sobre el asunto que daba título al libro. Lo completaba un útil apéndice documental. En el prólogo, Ardao recordaba el artículo aparecido en Marcha y la opinión que había dejado asentada allí respecto de cuándo hace su aparición el apelativo de América Latina (en la segunda mitad de la década de 1850) y de quiénes lo pusieron en circulación.

Valga la constancia –agregaba– en atención a la reiterada versión posterior, de origen no latinoamericano, que fija el nacimiento del término en la década siguiente, alumbrada por los ideólogos franceses de la aventura mexicana de Napoleón III.[44]

Sin nombrarlo, aludía a un artículo del historiador norteamericano John Leddy Phelan sobre las relaciones entre el latinismo francés, la intervención francesa en México y el origen de la expresión “América Latina”, trabajo que desde su aparición gozaba de gran autoridad en el campo de los hispanoamericanistas. Especialista en historia mexicana, Phelan había publicado en 1968 el trabajo “Pan-latinism, French intervention in México (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America”. El artículo reconstruía el ambiente ideológico francés en el que se había engendrado la noción de una América “latina”. En ese texto, que ponía el foco en el proyecto

“panlatinista” y la intervención francesa en México, el historiador norteamericano sostenía la tesis de que la clasificación de una América “latina”, opuesta a la “sajona”, se forjó y divulgó en Francia, en la década de 1860, para dar un fondo de legitimidad al proyecto expansionista de Napoleón III sobre estas tierras. Más aún: la intervención francesa en México y la aventura de Maximiliano no habían sido ajenas a la visión imperial “panlatinista”. El antiguo sansimoniano Michel Chevalier había sido el principal agente de ese discurso de propaganda. Solo más tarde, después de 1861, según el historiador estadounidense, algunos hispanoamericanos se habrían reapropiado de la clasificación de las dos Américas y acuñaron el nombre de “América Latina”. [45]

El trabajo de Phelan, que desconocía, o parecía desconocer, el artículo de Ardao en *Marcha*, contradecía la tesis del estudioso uruguayo. En *Génesis* de la idea y el nombre de América Latina puede leerse una prolija y documentada refutación de la explicación que Phelan había construido del origen de la denominación América Latina. Pero no se haría justicia a la vocación teórica que anima el libro de Ardao si se redujera su alcance al marco limitado por esa polémica. En realidad, el género de los dos escritos contrapuestos no es el mismo, aunque disputen en torno de la misma materia: un texto historiográfico, en el caso de Phelan; un texto concebido desde la perspectiva de una filosofía de la historia y de la cultura latinoamericanas, en el caso del pensador uruguayo. El propio Ardao ofrece esa clave al referirse a la materia que le había llevado años de pesquisa en pos de documentos y pruebas, una búsqueda que llamaba a continuar. Una materia, escribe, “tan decisiva como toma de conciencia, teórica y práctica, en el campo de la filosofía de la historia y de la cultura latinoamericana”. [46] La tarea de la investigación empírica, propia de la historia o la sociología, va a inscribirse en ese horizonte, el de una filosofía de la conciencia latinoamericana.

Para Ardao, quien bosquejó la primera imagen de una América “latina”, fue el sansimoniano Michel Chevalier en una obra de 1836, es decir, escrita y publicada en tiempos de la llamada Monarquía de

Julio, cuando aún faltaban varios años para el golpe de Estado (1851) que llevaría al poder a un simpatizante de las ideas sansimonianas, Luis Napoleón Bonaparte, y al establecimiento posterior del Segundo Imperio. Ingeniero de minas y economista, Chevalier había viajado en 1833 a los Estados Unidos, comisionado por el gobierno francés para estudiar las vías de comunicación en ese país. Entre 1833 y 1835 no solo recorrió el territorio estadounidense, sino que hizo también una estadía de meses en México y en Cuba. A su regreso reunirá bajo el título de *Lettres sur l'Amérique du Nord* sus cartas de viaje por el Nuevo Mundo, muchas de las cuales ya habían visto la luz en publicaciones periódicas francesas. La obra, en dos volúmenes, fue un suceso editorial: conoció cuatro ediciones entre 1836 y 1844. Antecedía a las cartas una introducción en que Chevalier exponía un vasto panorama geopolítico internacional, con la caracterización de las fuerzas –las razas, en su lenguaje– que obraban en ese teatro, donde el despliegue de potencias viejas y nuevas estaba generando un nuevo orden mundial. El discípulo del sansimonismo, que declaraba observar la escena internacional desde el punto de vista francés, esbozaba las líneas del papel que imaginaba para Francia, al frente de los pueblos de raza latina, para equilibrar las tendencias que reforzaban la supremacía anglosajona.

El panlatinismo à la francesa tendría, pues, en Chevalier uno de sus ideólogos.[47] Movimiento de ideas, el panlatinismo fue parte de la surtida literatura de doctrina que acompañó la vida del romanticismo en Francia. En el siglo XIX la certidumbre ilustrada en la superioridad de la civilización europea va a dar paso a las particularizaciones nacionales de esa superioridad –se había ingresado en el tiempo de la Europa de las naciones–. Las particularizaciones se fundaban en argumentos de tipo cultural que se nutrían de la historia, de la lingüística y la filología. De allí provino un “corpus narrativo del que se alimenta el proceso de imaginación y reinención de las tradiciones y de las identidades”. [48] Narrativas y teorizaciones se entretrejan en el discurso latinista. Las diferentes naciones eran entendidas como comunidades fundamentalmente étnicas y algunas “comunidades” tenían preeminencia sobre otras

con argumentos racialistas e imperialistas. “El ideal de civilización ‘latina’, que figuraba en las discusiones doctas del siglo XVIII, ahora se convierte en debate sobre los orígenes de las civilizaciones europeas y sobre el peso de la herencia romana en las diferentes tradiciones nacionales”.[49] El panlatinismo, que tenía en la mira reunir a los pueblos de lenguas y culturas neolatinas, cobrará vuelo político en la segunda mitad del siglo XIX, bajo el régimen de Napoleón III.

Ardao, que recoge la introducción de Chevalier en el apéndice documental de Génesis de la idea y el nombre de América Latina, cita un largo pasaje de ese texto al referirse a lo que entiende fue la primera idea de América “latina”:

Nuestra civilización europea procede de un doble origen, de los romanos y de los pueblos germánicos. Haciendo, por un instante, abstracción de Rusia, que es una recién llegada, y que ya sin embargo iguala a los más poderosos de los antiguos pueblos, se subdivide en dos familias de las cuales cada una se distingue por su semejanza especial con cada una de las naciones madres que han concurrido a engendrarlas a la una y a la otra. Así, hay la Europa Latina y la Europa teutónica; la primera comprende los pueblos del mediodía; la segunda, los pueblos continentales del Norte e Inglaterra. Esta es protestante, la otra es católica. Una se sirve de idiomas en los que domina el latín, la otra habla lenguas germánicas. Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona.[50]

Los ingredientes básicos de la idea de una América latina se hallaban reunidos en ese pasaje; explica Ardao:

La idea de una América latina quedaba así establecida, con el correlativo ensanche de su filiación histórica, en el juego de nuevos valores a escala universal. No sería sino en la década del cincuenta que la adjetivación se sustantive, dando paso al nombre de América Latina.[51]

Los pueblos de esta América contaban, pues, con un largo linaje.

Interesado en seguir el rastro de los primeros enunciados sobre la latinidad de la América meridional, Ardao pasa por alto las líneas de retórica eufemística con que Chevalier imaginaba, en la citada introducción, la misión de Francia sobre esos países del Nuevo Mundo: “La Francia me parece llamada a ejercer un benévolo y fecundo patronato sobre los pueblos de la América del Sur, que no están todavía en estado de bastarse a sí mismos”. [52] Tampoco se detiene ante el hecho de que la inscripción de la América meridional en el campo de las razas latinas introducía a los pueblos así identificados en un molde poco compatible con la composición étnica de los pueblos de la región.

El bautismo correspondiente a la sustantivación (del adjetivo latina en el nombre América Latina), señala Ardao, “aunque llevado a cabo en Europa, iba a ser obra de hispanoamericanos, no de europeos”. [53] Era en este punto, clave en su visión del proceso de la autoconciencia latinoamericana, donde el filósofo uruguayo contradecía expresamente el estudio de Phelan. Para el historiador norteamericano, el nombre de América Latina había aparecido, por primera vez, en 1861, en un artículo de L. M. Tisserand publicado en la *Revue des Races Latines*. A esa afirmación Ardao replicará que el nombre no había surgido de pluma francesa y su aparición fue anterior a la fecha consignada por Phelan. A diferencia de otras zonas del mundo que en algún momento recibieron también el adjetivo de “latinas” (África latina, Europa latina, etc.), alega el uruguayo, en el caso de la América que se halla al sur del río Bravo la expresión “latina” “fue asumida, desde sus orígenes, por la conciencia de una nacionalidad –o supranacionalidad– que desde

tiempo atrás pugnaba confusamente por definirse para de ese modo identificarse”. Si esa identificación había alcanzado ya su plenitud, era materia opinable, observaba. “No lo es, en cambio, el hecho cierto de que nuestra América resulta ser a esta altura el único continente cuyo nombre consagrado –América Latina– se lo forjó él mismo en el ejercicio de su voluntad histórica”.[54]

Prueba del nacimiento de una conciencia continental, el nombre no podía ser resultado de hechos meramente circunstanciales. El gran protagonista de la hazaña había sido el periodista y político colombiano José María Torres Caicedo, radicado por años en París, “el hispanoamericano que con más temprana conciencia de un porvenir histórico, aplicó a nuestra América –en español– ‘el calificativo de latina’, para repetir aquí sus propias palabras de 1875; aplicación del calificativo convertida rápidamente, por él mismo, en el nombre de América Latina”.[55]

Torres Caicedo empleó por primera vez la locución en un poema de 1857 titulado “Las dos Américas”: “La raza de América latina / Al frente tiene la sajona raza / enemiga mortal que ya amenaza / Su libertad destruir y su pendón”. Dos contextos, discurre Ardao, habían obrado como trasfondo de este poema que denunciaba el expansionismo de los Estados Unidos sobre sus vecinos del sur: un contexto político –el hispanoamericano– y un contexto ideológico –el de la Francia del Segundo Imperio–. El hecho que agitaba el contexto político del ámbito hispanoamericano era la expansión estadounidense sobre sus vecinos del sur, tal como mostraba el establecimiento en Nicaragua de William Walker, el aventurero norteamericano que en 1856 se había apoderado de aquel país, del que se erigirá presidente, un atropello que contaba con la anuencia de la república del norte. En cuanto al contexto ideológico, ya hemos visto cuál era la corriente del medio ideológico parisino de aquel tiempo que Ardao situaba en el centro de su examen, la del latinismo, un complejo discursivo que era parte del debate respecto de las potencias europeas que se disputaban el dominio del mundo. No hay registro de que Torres Caicedo empleara la expresión “América Latina” antes de su establecimiento en París, anota el

estudioso uruguayo, quien consigna, asimismo, que había un precedente en idioma francés de esa expresión. La idea de una América latina, según se observó más arriba, remitía al escrito de Michel Chevalier en que se registraba su primera formulación. En fin, Ardao no descarta que pueda hallarse un uso ocasional anterior al de Torres Caicedo. En cualquier caso, este habría sido quien sustantivó el adjetivo “latina” y divulgó en sus escritos el nombre de América Latina como denominación del subcontinente. El hecho incontrovertible, en definitiva, es que antes de que terminara la década de 1850, “en la pluma hispanoamericana de Torres Caicedo, no solo había llegado a tener existencia, sino que se halla en circulación, y por lo mismo, en proceso de difusión, el nombre – como nombre– de América Latina”. [56]

El filósofo uruguayo enmendaba las fechas y las fuentes que, respecto del nacimiento de esa expresión identitaria, había proporcionado John L. Phelan. Pero el asunto del nombre no era únicamente una cuestión de orden fáctico, de esas que el descubrimiento de nuevas evidencias, o la reinterpretación de las existentes, ayudan a dilucidar. Para Ardao, era parte de una causa, la de la identidad de esta América, causa que no juzgaba agotada por el hecho de que la denominación América Latina estuviera ya consagrada en la nomenclatura internacional. Establecer el origen del nombre permitía acceder a su significado esencial, al mensaje que el nombre de América Latina encierra desde que fuera forjado por la pluma de un hispanoamericano. Concebida como expresión de identidad –“nosotros”– en un discurso que denunciaba la expansión de la república norteamericana y llamaba a la unión defensiva contra “ellos”, al concepto de América Latina le era inherente el antiimperialismo. Pero a juicio de Ardao había otro sentido inseparable de ese apelativo:

No se alcanzaría nunca la comprensión del verdadero significado, al par que operatividad del nombre de América Latina, si se prescinde, según es habitual, de la doble dialéctica –de hechos e ideas– que lo

hizo surgir como elemento integrante de la en su hora novedosa antítesis América Sajona-América Latina.[57]

El estudioso uruguayo parece tener en mente aquí el discurso latinista, más concretamente la introducción de Michel Chevalier a sus *Lettres sur l'Amérique du Nord*. La doctrina de Chevalier ampliaba la prosapia de nuestra América, la inscribía en un abolengo de raíz antigua, según observaba Ardao. Ahora bien, a los ojos del filósofo, ¿cuál era la relación entre las dos antítesis, la que implica la noción de antiimperialismo y la otra, de índole étnico-cultural, que oponía las dos Américas? Como ya hemos visto, no es esta la única cuestión que suscita la narrativa de Ardao. Según ella, la aparición de la idea y el nombre de América Latina, que habría representado un indicador de la autoconciencia de “nuestra América”, no fue un hecho tardío. Sin embargo, advierte por otro lado, resultó más ardua y pausada la implantación de esa denominación:

Más lento y dificultoso iba a ser el proceso de admisión, difusión e imposición de dicho nombre, al que diversos factores favorecían pero al que otros obstaculizaban: solo en la segunda mitad de la presente centuria ha podido presenciarse su consagración universal. [58]

Vale, entonces, la pregunta: ¿a quiénes daba expresión Torres Caicedo al acuñar y poner en circulación el nombre de América Latina a fines de la década de 1850? En otros términos: ¿quiénes podían reconocerse en la prédica latinoamericanista del periodista colombiano, es decir, identificarse –cultural y/o políticamente– como latinos en ese mosaico étnico que era la población de las excolonias de España?[59] Aun circunscribiéndonos al ámbito de las ciudades, no cabe sino una respuesta: una fracción de las élites criollas que,

fueran blancas o mestizas, reivindicaban la ascendencia europea. No todos los sectores de esa fracción, sin embargo, dado que habrá quienes defiendan la tradición española, actitud que no consideraban incompatible con la fidelidad a la independencia ni con la preocupación por el progreso.[60]

Bilbao, Lamennais y el latinismo

En 1986 el filósofo e historiador chileno Miguel Rojas Mix, radicado entonces también en el exilio, entró en el diferendo con el artículo “Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria”, artículo cuyos argumentos retomará después en uno de los capítulos de su libro *Los cien nombres de América*. Para Rojas Mix, era un hecho que Phelan se hallaba equivocado en lo relativo a la fecha en que la expresión “América Latina” se incorporó al lenguaje de un sector de las élites hispanoamericanas. Pero el propósito central de su intervención, tanto en el artículo como en el libro, es el de hacer justicia al papel que había tenido su compatriota, Francisco Bilbao, en el lanzamiento de esa locución y, a través del itinerario de Bilbao, entablar una discusión con Ardao acerca de lo que podríamos llamar el uso antiimperialista consecuente del latinoamericanismo.

“Hasta donde he podido seguir su pista –escribe Rojas Mix–, los primeros en emplear el apelativo [América Latina] fueron Bilbao y Torres Caicedo, ambos antes de 1861”.^[61] Bilbao lo había hecho en ocasión de una conferencia que dictó en París en junio de 1856, es decir, meses antes de que Torres Caicedo lo usara en el poema “Las dos Américas” antes citado.^[62] Pero esto no era lo más significativo: “¿Quién fue el primero en hablar de América Latina? ¿Bilbao o Torres Caicedo?, ¿quién lo escuchó de quién? O ¿a quién se lo escucharon ambos? El dilema no tiene mayor importancia”.^[63] Lo esencial, de acuerdo con el argumento de Rojas Mix, radicaba en que la expresión se había acuñado en el marco de las “filosofías de la latinidad” y que los predicadores franceses del apelativo, lo hayan creado o simplemente difundido, lo hacían parte de un discurso destinado a legitimar las ambiciones imperiales de Francia. De ahí que Bilbao, de conciencia intransigentemente anticolonialista, desconfiará de la expresión “América Latina”, al punto de casi

abandonarla, a partir del momento en que Napoleón III ordenara la invasión de México para implantar en la república hispanoamericana a un monarca extranjero bajo la tutela de Francia. La actitud del pensador chileno, destaca Rojas Mix, contrastaba con la de Torres Caicedo, que si bien reprobó la agresión francesa a México, no renunció a la designación de América Latina. Contra viento y marea, Torres Caicedo siguió confiando en el “latinismo”. “La noción de América latina de Bilbao es fundamentalmente antiimperialista”, recalca Rojas Mix.[64] Admite que la expresión pudo haber sido recogida por Bilbao de los medios panlatinistas que frecuentaba cuando se hallaba en París. Más aún, menciona una carta que Félicité Robert de Lamennais le escribiera a Bilbao:

En ella el francés le dice que la providencia ha destinado a América Meridional para ser contrapeso de la raza anglosajona, que representa las fuerzas ciegas de la materia. América no llenará esta misión –le agrega– sino uniéndose con otras dos naciones latinas: Italia y Francia. Trabajad en esta obra –concluye incitándolo Lamennais.[65]

Pero Bilbao no habría hecho suyo el antagonismo latino/sajón. Si había denunciado en 1856 la acción imperialista de los Estados Unidos contra sus vecinos del sur, en los artículos que reunió después en el famoso panfleto *La América en peligro*, publicado en 1862, condenará con igual dureza la agresión francesa a México y hará un llamado a la unidad de los países de la región contra el expansionismo europeo, que amenazaba la independencia y el sistema republicano. En suma, su idea de una América latina encerraba, concluye Rojas Mix, “una afirmación de independencia frente a todo tipo de imperialismo: frente al yanqui, que ve actuar contra México, Nicaragua y Panamá; frente al francés, que ha invadido México, y frente a las políticas colonialistas de los ‘pan...ismos’”. [66]

De ahí que Bilbao aparezca como doblemente precursor: antecede a cualquier otro en el uso de la expresión “América Latina” y anticipa el significado que ese concepto va a tener posteriormente en el lenguaje de las izquierdas de la región. En Bilbao, “el concepto se acuña en el marco de un pensamiento anticolonialista, antiimperialista y de un proyecto de sociedad socialista”. [67] El antiimperialismo no sería así un atributo inherente al nombre de América Latina, sino el criterio para determinar cuál era el uso del latinoamericanismo que resultaba coherente con la tradición de la izquierda del subcontinente. Lectura militante de Bilbao, la de Rojas Mix aparece animada por el propósito de hacerlo progenitor de ideologías y posiciones contemporáneas. Ahora bien, ¿supone Rojas Mix que el antiimperialismo de la izquierda latinoamericana del siglo XX procede del anticolonialismo de Bilbao o que basta ligar algunos enunciados para establecer la continuidad entre dos momentos del pensamiento social en esta América? Al hacerlo próximo a nuestro tiempo, ¿no desconecta a Bilbao de todo aquello que permite comprender su pensamiento, su representación del destino de América, incluso su exaltada prosa? ¿No lo desconecta, en primer lugar, de esa literatura de doctrina que acompañó al romanticismo en Francia, credos y religiones de la humanidad, con algunos de cuyos profetas Bilbao había tenido amistoso trato (Lamennais, Quinet, Michelet, por ejemplo)? [68] En segundo lugar, ¿no lo desconecta igualmente del republicanismo, que aparece en Bilbao como principio irrenunciable en su definición de América?

Como resulta evidente, en el debate sobre el nombre América Latina no han entrado ni entran en juego únicamente razones de carácter erudito. Ni Ardao ni Rojas Mix se volvieron al pasado del nombre América Latina solo para dilucidar asuntos de carácter docto, como fuentes de nociones y términos, fechas y circunstancias de su empleo. Fueron a la busca de una verdad que estaba en el origen, se expresara por la pluma de Torres Caicedo o por la de Bilbao, una verdad que anima o debería seguir animando el presente de América Latina.

El credo de Bilbao

El debate sobre la relación de Bilbao con el latinismo francés y el uso, por parte del pensador chileno, de la expresión “América Latina” iba a dar lugar a otras intervenciones, algunas de las cuales arrojarían nueva luz sobre el tema en discusión. Por ejemplo, el artículo del historiador Vicente Romero, “Del nominal ‘latino’ para la otra América. Notas sobre el nacimiento y el sentido del nombre ‘América Latina’ en torno a los años 1850”, publicado originalmente en francés en 1998.[69] Romero va a situar su investigación a distancia del supuesto que Ardao y Rojas Mix, pese a sus desacuerdos, tienen en común (“más allá de los matices, estos dos autores parten de un a priori según el cual el nombre propio ‘América Latina’ se justifica en cuanto sería el fruto de una ‘conciencia’ latinoamericana que se habría despertado gracias a la antítesis sajón/latino”).[70] Su propósito tampoco es el de dar fundamento a otro nombre para nuestra América. Se trata

más bien [de] hacer de manera que las realidades emerjan más allá de los nombres o sustantivos –que no son tales cuando no corresponden (o ya no responden) con los seres que poseen (o han terminado por tener) otra naturaleza, una naturaleza más compleja y que es más difícil de nombrar (p. 207).

Hacia 1850 la noción de latinidad revestía sentido político, sostiene Romero, y para aclarar esa dimensión práctica del concepto remite a la Francia del Segundo Imperio y a la política de gran potencia que emprendería Napoleón III desde su consolidación en el poder. El golpe de Estado de 1851 había liquidado las esperanzas radicales

que despertó la Revolución de 1848, dando paso al autoritarismo bonapartista. Ese habría sido el contexto en que maduraron los proyectos que tendrían en la mira no solo a los países hispanoamericanos, sino también al Brasil imperial.[71]

Las condiciones favorables para una política hacia el conjunto de esta América emergerán como frutos de la evolución anti republicana de Louis Napoleón y de la complicidad de intereses entre Francia e Inglaterra en el mundo en general y en América en particular: por su común desconfianza frente al expansionismo de los Estados Unidos (anexión de territorios mexicanos e indígenas, presencia sobre la costa del Pacífico, descubrimiento del oro en California, tentativas de invasión de Cuba) y su alianza en la cuenca del Plata (p. 210).

A partir de ese marco general, el autor va a examinar la constelación discursiva latinista y sus diferentes focos de invención y reproducción. Se desentiende así de la cuestión que había preocupado a Rojas Mix y sobre todo a Ardao –quién de los dos y en qué ocasión había enunciado el nombre de América Latina–, para interesarse por las condiciones que harían pensables y decibles tales términos. Distinguirá, luego, las posiciones respectivas de José María Torres Caicedo y de Francisco Bilbao en conexión con algunos de los focos de producción del discurso latinista. Finalmente, revisará lo que llama “validez sociológica” del nombre de América Latina para lo que era, a mediados del XIX, la América hispánica.

El análisis de Romero registra tres orientaciones dentro del complejo discursivo latinista, dos de las cuales aparecen como relevantes por su proyección sobre Hispanoamérica. La más poderosa era la corriente católico-conservadora, asociada con la diplomacia francesa y que contaba con el respaldo de Napoleón III y su esposa, la emperatriz Eugenia de Montijo. Como muchos otros

sansimonianos, Michel Chevalier se adaptó a la monarquía de Napoleón III y a los designios imperiales y antirrepublicanos del jefe bonapartista. Romero muestra que la relación de Chevalier con el tópico de la raza latina y su misión no fue invariable, que sus expresiones panlatinistas se eclipsaron entre 1840 y 1850. Cuando llegó la hora de la intervención en México, reactivó el arsenal ideológico panlatinista para ponerlo al servicio del proyecto imperial. Agreguemos que, más allá de los cambios, lo que se mantuvo invariable en Chevalier fue la perspectiva franco-céntrica.

La otra tendencia, más débil y de vida efímera, tuvo su foco de difusión en el Comité Latino de París, y su principal doctrinario en el abate Lamennais. El lenguaje de pensador visionario propio de Lamennais entretejía su versión del latinismo con los otros principios de su credo, como el catolicismo social y el republicanismo. Situado a la izquierda de la anteriormente descrita, compartía con ella el esquema dicotómico de las dos razas, la sajona, materialista, y la latina, espiritualista. “Es en ese molde latino de Lamennais que el chileno Francisco Bilbao formulará, rápidamente, la ‘latinidad’ de su continente” (p. 219).

Decepcionado por el curso de la política francesa tras el golpe de Estado y temiendo las consecuencias negativas de la política exterior de Napoleón III, Lamennais pondrá sus esperanzas en que de la América hispánica pueda surgir el contrapeso a la amenaza que representaba la ascendente raza sajona en el Nuevo Mundo. Ya hemos mencionado más arriba la carta que el doctrinario francés le escribiera a Bilbao en 1853, en la que incitaba al publicista chileno a que asumiera la misión de dar vida a esa esperanza. La América española debía unirse con las otras dos naciones latinas, Francia e Italia. Pero la América del Sur no cumpliría “esa misión tan bella sino deprendiéndose de los vínculos de la teocracia, uniéndose y fundiéndose con las otras naciones latinas, la nación italiana y la nación francesa [...] Trabajad en esa grande obra, y que Dios bendiga vuestros esfuerzos”. [72]

Para precisar las posiciones respectivas de Torres Caicedo y de Bilbao, el otro escenario para considerar a juicio de Romero era el de Hispanoamérica en la misma década, la de 1850. Sobre ese territorio de convulsionadas e inestables repúblicas proyectaban sus intereses y requerimientos las potencias del Viejo Mundo, Gran Bretaña, en primer lugar, pero también la ascendente república norteamericana, que se expandía hacia el Pacífico y hacia el sur, a expensas de pueblos indígenas y de México. “Los Estados Unidos se desarrollan con fuerza y agresividad, mientras las repúblicas situadas más al sur lo hacen antes que nada bajo la presión o las exigencias de las metrópolis nuevas para esa región, especialmente Inglaterra y los Estados Unidos”. [73] Las periódicas propuestas de instituir uniones defensivas de las repúblicas hispanoamericanas para contrapesar la prepotencia de los grandes, así como las conferencias convocadas con ese fin, en general no lograrán atraer a la mayoría de los gobiernos de la región. Estos se mostraban más interesados en lo que provenía de Londres, París o Nueva York que en la relación con las capitales vecinas. En ese contexto, observa Romero, van a surgir dos orientaciones en el seno de las élites políticas e intelectuales hispanoamericanas. La que llama de “adaptación y mimetismo”, por una parte, tendencia cuya bandera es el “progreso” (ferrocarriles e inmigración), de inflexión “pre-socio-darwiniana” y que los países del Cono Sur y el Brasil monárquico y liberal buscarán llevar adelante. El publicista argentino Juan Bautista Alberdi y su obra Bases... simbolizan esta perspectiva. La otra tendencia sustentaba una postura defensiva: “Las actitudes temerosas son el origen de la segunda corriente, representada aquí por Francisco Bilbao y por Torres Caicedo” (p. 224).

En cuanto a la definición del carácter latino de nuestra América, el papel de Torres Caicedo y de Bilbao habría sido el de epígonos: ambos no hicieron sino apropiarse de una categorización ya existente, inseparable de la oposición de las dos razas, la sajona y la latina. El esquema antitético sajón/latino era un eje del discurso panlatinista francés, fuera en la versión que remitía al nombre de Chevalier, fuera en la de Lamennais. No se lo encuentra en los escritos de Torres Caicedo ni en los de Bilbao antes de los años

1850 (para Vicente Romero, la citada carta de Lamennais a Bilbao de 1853 gravitó decisivamente en la adopción del latinismo por parte del publicista chileno). No obstante, más allá de esta coincidencia en torno de la idea recibida de las dos razas y de las dos Américas contrapuestas, la sajona al norte, la latina al sur, las posiciones de Torres Caicedo y de Bilbao no se confundían. Tanto por razones de temperamento, observa Romero, como por los principios que estructuraban la visión sociopolítica general de cada uno de ellos, conservadora en el caso de Torres Caicedo, avanzada en el de Bilbao. El colombiano “preferirá la calma de la vida diplomática”; el chileno, “por su misticismo social casi religioso, se inclinaba por la agitación política y la vida arriesgada. El primero obtendrá condecoraciones francesas; el segundo, el elogio de Quinet y Michelet y las críticas de Sarmiento” (p. 225). Bilbao dejaría de emplear la expresión “América Latina” después de 1856, a diferencia de Torres Caicedo, que se volvería un cruzado de esa denominación. ¿Qué impidió que Bilbao asumiera un papel semejante al de Torres Caicedo, el de impulsor perseverante del latinoamericanismo? Su “odio tanto contra el poder y la influencia católica como contra la monarquía española y la actitud anti-republicana de la Francia latina contra la República romana” (p. 227). Para Bilbao, la república no constituía solo un principio indeclinable, sino que su idea de América era inseparable de ella. Cuando en 1862 denuncie en La América en peligro la invasión francesa de México, alertará sobre el doble riesgo que esa invasión entrañaba: la liquidación de la independencia y la liquidación de la república.[74]

El último tema del artículo de Romero es el referido a la validez sociológica del nombre de América Latina, es decir, al respaldo étnico que hubiera podido hallar, a mediados del siglo XIX, la definición latina de la América hispánica. Se vale de las cifras que proporcionaba la Gran Enciclopedia de España y América sobre la población de esta sección del Nuevo Mundo hacia 1825 —“blancos”: 4.339.000; “indios”: 8.190.000; “negros y castas (mestizos)”:

10.214.000—.

Esto quiere decir –anota el autor a continuación– que hasta 1850, sobre el conjunto de la población hispanoamericana, menos de 1/5 podía ser considerado, en un sentido muy amplio, étnicamente “latino”. [...] Así, si se quisiera hablar de la “latinidad” de esa región se podría hacerlo, pero (solo) en nombre (de la hegemonía) de ese quinto de población.[75]

Dentro del conjunto calculado de manera más o menos aproximada por Romero, se podría trazar un círculo y delimitar otro grupo, exiguo numéricamente pero con seguridad el más propenso a identificarse con el panlatinismo francés. Me refiero a la población hispanoamericana instalada en París, en forma temporal o permanente en aquellos años de mediados del siglo XIX. Un pequeño mundo cuyos integrantes provenían de la élite intelectual, política y social de sus países. Amaban la capital francesa y admiraban a sus poetas y a sus pensadores. Gracias al trabajo de Jens Streckert sobre latinoamericanos en París entre 1870 y 1940, contamos con algunas cifras sobre aquel microcosmos. El autor se basa en estadísticas oficiales francesas y numerosos testimonios. El censo francés de 1830 es el primero en que se registra a los residentes que proceden de la Amérique Méridionale: 500 sudamericanos. Streckert observa que no se puede afirmar a ciencia cierta si los mexicanos eran por entonces incluidos en el norte o en el sur de América. Durante el Tercer Imperio no se consignaba la procedencia de quienes ingresaban en el país, de modo que se tendrán nuevas cifras tras la caída del régimen bonapartista, con el censo de 1872, donde aparecen anotados 1848 sudamericanos. ¿Cómo no pensar que de ese medio sociocultural debía provenir el público que asistió a la conferencia de Bilbao en 1851, o el que apoyó las campañas de Torres Caicedo? En fin, el censo de 1891 es el primero en que se hace una nueva diferenciación entre los venidos de América: los “latinoamericanos”, por un lado, los americanos de los Estados Unidos de América, por otro.[76]

La publicación, en 2014, del tomo IV de una nueva edición de las obras completas de Francisco Bilbao incorporó nuevos documentos al debate sobre los usos que el autor hizo de la expresión “América Latina”. Fruto de un amplio y minucioso rastreo, el volumen contiene, bajo el título de Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana, textos de Bilbao hasta ahora no recogidos en libro y su epistolario con Lamennais, Quinet y Michelet. Un cuidadoso y muy útil cuerpo de notas acompaña ese conjunto de textos. Su editor, el investigador chileno Álvaro García San Martín, quien es también codirector de La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno, escribe el trabajo que encabeza la compilación, “Francisco Bilbao y el difícil nombre de América Latina”. Después de pasar revista a los dictámenes que, de Ardao en adelante, se habían emitido respecto de la aparición de ese nombre y de quién (y cuándo) lo puso por primera vez en circulación, García San Martín va a refutar algunas de esas opiniones, fundándose en el testimonio de los escritos de Bilbao que recoge en el libro. Contra el juicio de Ardao –para quien el empleo que había hecho Bilbao del sintagma “América Latina” en la conferencia leída en París en 1856 fue ocasional, dado que no volvería a utilizarla en su carrera posterior–, García San Martín mostrará que en el discurso del autor de Sociabilidad chilena la antinomia de las dos Américas, la sajona y la latina, no solo había aparecido antes de la mencionada conferencia, sino que el pensador chileno seguiría haciendo reiterado uso de ella y de la expresión “América latina” (incluso con la mayúscula: Latina). Solo dejará de hacerlo cuando entienda que esa expresión sirve a la propaganda panlatinista que acompaña la intervención política y militar francesa en México.

Tampoco concuerda García San Martín con la interpretación escéptica de Vicente Romero. Para este, el concepto espiritualista de latinidad que se halla en Bilbao procedía de Lamennais, y la carta que este le había escrito había sido decisiva en la evolución ideológica del discípulo chileno. Sin embargo, un artículo de Bilbao de 1851 –o sea, anterior a la carta de su mentor– atestiguaba no solo que la antítesis sajón/latino formaba parte ya de sus esquemas

intelectuales, sino también que la contraposición de las dos razas era clave en su visión de la situación americana. El artículo, titulado “La definición”, es uno de los compilados por García San Martín. “La América es hoy el campamento de todos los ejércitos”, decía Bilbao en el IV párrafo de su ensayo.

El norte, la raza anglosajona, el protestantismo, la industria, la república federativa, es decir, la epopeya del individualismo, se levanta imponente y aún heroica al frente de la América del Sur, campamento de las conquistas españolas y portuguesas, de la enseñanza de los jesuitas, del mundo latino-católico injertado sobre el indio primitivo.[77]

Bilbao concluía, como remate de esa imagen de dos mundos contrapuestos, que la “América del Sur desaparecería ante la América del Norte si el espíritu nuevo no regenerase la tradición latina de la sociabilidad”. [78]

El artículo parece concederle la razón a García San Martín: la carta de Lamennais no había sido el origen, la fuente que inspiró en Bilbao el latinismo y la visión de las dos razas que se hallaban frente a frente en el suelo americano. Pero esa comprobación ¿desautoriza el juicio de Vicente Romero sobre el papel que tanto Bilbao como Torres Caicedo tuvieron en la definición latina de la América meridional –un papel secundario, epigonal, en relación con el latinismo francés–? Esta invalidación ya no es evidente.

Ciñéndonos al caso de Bilbao, digamos que este se consideraba discípulo de un credo que se remontaba al verbo ideológico de Lamennais, Quinet, Michelet. Es verdad que en Bilbao la devoción por sus maestros franceses no implicaba la adhesión a la política nacional francesa, menos aún a la política de Napoleón III, a quien identificaba como el sepulturero de la república y de las mejores tradiciones cívicas de Francia. Respecto de la consideración que

tenía por el juicio de sus mentores, García San Martín nos ofrece una ilustración muy clara cuando refiere el abandono de la denominación “América Latina” por parte de Bilbao. En ese retiro de la expresión, advierte,

opera con seguridad la lectura de *L'Expédition du Mexique*, de Edgar Quinet, obra que Bilbao traduce y publica en Buenos Aires el 20 de octubre de 1862, y donde se halla un explícito cuestionamiento de la implementación, en tanto ficción operativa de protectorado, de la “raza” latina.[79]

En la dedicatoria destinada a Edgar Quinet y a Jules Michelet que Bilbao antepone a su América en peligro puede leerse una declaración de cómo concebía la relación con sus maîtres à penser: “Hoy que vuestra patria nos hiere, hoy que la tremenda espada de Francia atraviesa el corazón de mis hermanos de México, hoy vengo a pedir justicia a mis maestros, justicia contra Francia”. Que en el presente Francia renegara de sus mejores tradiciones no tocaba la autoridad de esos maestros. “Vosotros sois representantes del vínculo moral del universo. Tenéis la magistratura del genio y de la virtud”. Antes de estampar su nombre bajo la dedicatoria, Bilbao consignaba: “Vuestro discípulo”. [80]

Un último comentario sobre la lectura que nos ofrece García San Martín del artículo de Bilbao, “La definición”. ¿Qué señala de ese escrito? Sin duda, el peligro que la América sajona representa para la América española y lo que esta debería hacer para defenderse de esa amenaza. Ahora bien, el pasaje referido a las dos Américas no está hecho de una sola pieza argumentativa. En el escrito de Bilbao, los dos mundos en que aparece dividido el continente americano no se oponen como lo positivo se opone a lo negativo, el espíritu a la materia, el bien al mal, sino como dos civilizaciones, ambas incompletas, que encierran, cada una, virtudes de las que carece la otra (el individualismo en el Norte anglosajón; la sociabilidad, en el

Sur católico-latino), que además se encuentran habitadas por tendencias a la perversión de sus mejores atributos:

El individualismo-la sociabilidad: el primero lleva en sus excesos el mal del egoísmo y la anarquía; el segundo, el de la abdicación de la personalidad y el despotismo. El bien del primero es la constitución del hombre independiente y soberano; el bien del segundo es la unión del hombre en la ciudad o la vida de cada uno con la de todos. [81]

A juicio de Bilbao no había, pues, que embanderarse con solo uno de los dos términos: “Es por esto que quisiéramos caracterizar la armonía de los dos elementos con una palabra que no sabemos si se ha empleado: el solidarismo”. [82] La síntesis, que no se verificaba en el presente, se cumpliría en el porvenir. Esa visión aparece igualmente en otros documentos incluidos en el volumen. Si se va, por ejemplo, al texto de la conferencia Iniciativa de la América, el más citado de Bilbao para atribuirle la paternidad de la expresión “América Latina”, y en el que hace una terminante denuncia de la acción imperialista de los Estados Unidos (“ese coloso juvenil que cree en su imperio, como Roma también creyó en el suyo, infatuado ya con la serie de sus felicidades, avanza como marea creciente que suspende sus aguas para descargarse en cataratas sobre el sur”), [83] pueden leerse también pasajes en que elogia los progresos de alcance universal conseguidos por la república del norte. Al preguntarse por los medios (“nuestras armas, nuestra táctica”) que deberían adoptar las repúblicas sudamericanas para hacer frente a la amenaza a su autonomía que representa el ambicioso vecino, Bilbao responde: “Nosotros, que buscamos la unidad, incorporaremos en nuestra educación los elementos vitales que contiene la civilización del norte”. En otras palabras, el nuevo orden político y moral que vislumbra como objetivo no solo posible, sino también necesario de la América meridional, no va a alcanzarse únicamente con el patrimonio que las virtudes vernáculas provean.

Procuraremos completar lo más posible al ser humano, aceptando todo lo bueno, desarrollando las facultades que forman la belleza o constituyen la fuerza de otros pueblos. Hay manifestaciones diferentes pero no hostiles de la actividad del hombre. Reunirlas, asociarlas, darles unidad, es del deber.[84]

¿Discurso de tipo profético? Sin duda, como lo eran los discursos sociopolíticos de sus maestros (Lamennais, Quinet, Michelet), “religiones de la humanidad”, para emplear una noción de Marc Angenot.[85]

No apelo a esas líneas de Bilbao para extraer de ellas algún mensaje inspirador, es decir, para insertar inquietudes y convicciones de hoy en el texto de ayer. Este procedimiento es corriente, sea para fundar una tradición, una genealogía ilustre, o para establecer que alguna mala causa, alguna visión errónea, estaban ya insinuadas en el comienzo, aunque solo se manifestarían después. No pretendo censurar una práctica propia de la vida intelectual y los debates cívico-ideológicos de la “clase cultural”. Simplemente creo que, si se quiere hacer justicia al pensamiento de Bilbao y, más en general, al pensamiento de cualquier figura de las élites hispanoamericanas en el siglo XIX, el procedimiento de extraer nociones o enunciados para considerarlos en sí mismos, separados de la lógica discursiva de que forman parte, no es el mejor camino.

Contra la idea de América Latina

El panlatinismo francés y Francisco Bilbao, como receptor y transmisor de la creencia básica del complejo discursivo latinista, van a desempeñar también un papel de referencia especial en Latin America. *The Allure and Power of an Idea* (América Latina. El encanto y el poder de una idea), de Mauricio Tenorio-Trillo. Destacado historiador mexicano, Tenorio-Trillo es profesor de la Universidad de Chicago, donde dirige el Centro de Estudios Latinoamericanos.[86] *Latin America. The Allure...* es un documentado conjunto de estudios, escritos con mordacidad y humor crítico. Podría decirse que el libro invierte el sentido del relato identitario trazado por Arturo Ardao: mientras para el intelectual uruguayo la expresión “América Latina” representa un punto de inflexión determinante en el viaje de esta parte de América hacia la conciencia de sí misma, para el mexicano el problema radica justamente en esa “conciencia”. Desde su perspectiva, la idea de América Latina resulta una cárcel de larga duración. Hay que buscar, entonces, la forma de salir de ella y, sobre todo, de los presupuestos que la idea de América Latina inevitablemente conlleva, si se quieren concebir narrativas más iluminadoras de los acontecimientos sociales, culturales, políticos, de las colectividades que se acostumbra a abarcar y unir con la etiqueta de “Latinoamérica”.

El historiador mexicano extrae sus evidencias de un rico repertorio de fuentes, de los discursos doctos a las letras de canciones populares. No es la primera vez, por otra parte, que aborda la cuestión del latinoamericanismo. Años atrás ya había escrito contra la idea de América Latina, sus supuestos y sus efectos.[87] Según confesión propia, habría sido la decepción que sufrió la esperanza que abrigaba al componer el primer libro –la de que el nombre de América Latina se devaluara y cayera finalmente en desuso,

acompañando la obsolescencia que conocían las doctrinas racistas—lo que iba a llevarlo a gestar el segundo. La idea que había puesto en entredicho, sin embargo, continuó viva. Como nos dice Tenorio-Trillo en el capítulo que da cierre a su último libro, “‘América Latina’ permanece”. [88]

Una larga introducción y el primer capítulo del libro están consagrados a exponer lo que podríamos llamar la tesis general que lo anima. Voy a centrarme en esas secciones de *Latin America. The Allure...* ¿Cuál es la proposición del historiador mexicano? Leamos uno de los pasajes en que Tenorio-Trillo resume su punto de vista:

América Latina es un concepto moderno. Es lo que sabemos. En la Nueva España del siglo XVII o en la Francia del siglo XVIII, solo los poetas de la antigua lingua franca [el latín, CA] eran considerados latinos. Hasta tiempos no muy lejanos la frase “America Latina” era una frase que no hubiera podido articularse en el español y el portugués vernáculos. Hay, además, otra certidumbre: “América Latina” alude a la historia, la lengua y la cultura. En efecto, constituye una confirmación duradera de creencias raciales. Así, como conjetura culta sobre la cultura, pero aún más sobre la raza, el término América Latina no es apto para designar una realidad que cambia aceleradamente. No sorprende entonces que el término haya experimentado dos siglos de reencarnaciones semánticas. Pero, hasta ahora, según creo, cada renacimiento ha significado uno de la creencia en la capacidad del término para designar la misma región, el mismo pueblo, y los mismos fenómenos que tiene desde el comienzo —la ley de Bilbao para América Latina—.

De modo que, cuando se la echa a andar en español en la segunda mitad del siglo XIX (en París, enunciada por Bilbao), la expresión “América Latina” constituye un neologismo. Pero, comenta Tenorio-Trillo, esa denominación, en verdad, no daba nombre a una realidad tangible. Era una idea. La locución parece suponer un lugar, una

geografía, pero las líneas del “mapa” no son claras. Se trataba de la América del Sur; sin embargo, ni Brasil ni Paraguay formaban parte de la geografía de América Latina porque en el primero regía una monarquía y en el segundo, un gobierno que no era republicano. Tampoco designa una cultura distintiva, característica. Entonces, ¿en qué consistía la creencia o idea? Para resumirla, Tenorio-Trillo cita unas líneas en que Bilbao enaltece las virtudes de los pueblos sudamericanos:

No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés.

En ese fragmento el historiador encuentra condensado lo que el sintagma América Latina expresa y encarna –es su relato y su argumento, su trama–. La denomina la “ley de Bilbao”. El estudioso mexicano no solo no ignora que posteriormente la locución iba a conocer acepciones y definiciones diferentes, sino que esas mudanzas constituyen parte de su argumento. A lo largo de una historia de casi dos siglos, observa, América Latina ha significado muchas cosas. “Ha sido usada y abusada cultural o racialmente por jacobinos liberales y católicos reaccionarios; por monárquicos y por republicanos; por regímenes populistas e ideólogos marxistas; por laboratorios de ideas [think tanks] conservadores de los EE.UU. y por antropólogos hípster”.^[89] El sesgo antiangloamericano, en cambio, resulta una constante.

¿De dónde provenía esa creencia que atribuía a los latinos una excelencia que los destacaba frente a las otras razas: desinterés en contraste con el espíritu de lucro, actitud sensible a lo social antes que a lo individual, mayor inclinación por el arte que por el comercio, etc.? Esos títulos de nobleza espiritual constituían tópicos del

discurso panlatinista, como vimos en el texto de uno de sus ideólogos, el economista sansimoniano Michel Chevalier, citado por Arturo Ardao. El panlatinismo rivalizaba en el campo internacional con otros mesianismos racialistas de ambiciones igualmente imperiales, como el paneslavismo o el anglosajonismo. Los proyectos de expansión eran parte de esas corrientes ideológicas. Al igual que para Chevalier, para Tenorio-Trillo la convicción sobre las cualidades del linaje racial latino tenía orígenes lejanos. ¿Adónde se remontaba en el tiempo la lejana fuente del enfrentamiento entre pueblos neolatinos y neogermanos? El historiador mexicano cita la misma autoridad que Ardao: la historia de pueblos latinos y germanos escrita por Leopold von Ranke. La obra, de 1820, era la primera de carácter histórico salida de la pluma del gran historiador alemán. Ranke sustentaba allí que, de la mezcla de leyes e instituciones romanas con pueblos latinos y grupos étnicos germanos, se habían formado “seis grandes naciones –tres en las cuales predominaba el elemento latino, a saber, la francesa, la española y la italiana, y tres en las cuales el elemento teutónico era notorio, a saber, la alemana, la inglesa y la escandinava”.[90] A juicio de Ranke, la pugna entre naciones que caracterizaba la historia moderna de Europa tenía esa vieja raíz. “El odio entre las razas ‘teutónicas’ y ‘latinas’ albergaba, según el célebre historiador, el miedo a absorber características judías y moriscas. Esta es, por lo tanto, la vieja trama original”.[91] En cierto modo, afirma Tenorio-Trillo, la idea de una parte latina de América representó un “giro moderno de una vieja idea imperial... La naturaleza imperial y racial del término pesó sobre él permanentemente, en un grado que se extiende más allá del mero pecadillo de sus usos durante el intento del Segundo Imperio de detener a las ‘razas anglo-sajonas’ en México”. Resulta prácticamente imposible, completa Tenorio-Trillo, “no transmitir connotaciones raciales e imperiales cuando se articula el concepto de América Latina”.[92]

Larga pervivencia, casi transhistórica podría decirse, la de este fondo de connotaciones sedimentadas en la locución “América Latina”, connotaciones que no solo atraviesan la larguísima duración, sino también los cambios de sentido, la polisemia, los

trastornos de significado que Tenorio-Trillo registra muy bien. La “ley de Bilbao”, con la convicción que ella encierra de una superioridad de los descendientes de la romanidad –desinterés, idealismo, afición a la belleza–, permanece intacta en la locución “América Latina”. Aun envuelta en las más variadas formaciones discursivas, esa frase conserva, sin embargo, su viejo núcleo. No importa qué discurso se apropie de ella, la expresión connota siempre ese fondo. A este encanto y a este poder del nombre y de la idea no han sucumbido únicamente los “latinoamericanos”, sino también instituciones internacionales, centros de investigaciones en diferentes países del mundo y muchas personas, sobre todo entre los círculos de la clase cultural, como muestran varios de los ensayos de Latin America. The Allure...

Sin duda, América Latina es una idea o una creencia –varias en realidad, como se ha visto–, aunque no sea únicamente eso. Ahora bien, ¿de cuántos otros nombres que indican territorios, lugares, emplazamientos, se podría decir lo mismo? Pensemos en Europa, mejor dicho en la idea de Europa, o en la historia de esa(s) idea(s). “La identidad de ‘Europa’ siempre ha sido incierta e imprecisa, motivo de orgullo para unos, de odio para otros”, escribe Anthony Pagden.[93] La idea de América Latina no remite a una cultura distintiva, dice Tenorio-Trillo. Ahora, si quisiéramos representarnos una cultura europea distintiva, nos veríamos en figurillas. ¿Cómo haríamos para saltar por sobre la pluralidad de sus lenguas, o la enorme variedad de sus cocinas, para no hablar sino de lo más evidente?

La expresión “América Latina” no designaba una realidad sensible, una geografía clara, un lugar preciso, alega Tenorio-Trillo, haciendo referencia a los enunciados de Bilbao. Aunque el publicista chileno hablaba de la América del Sur, su “mapa” excluía a Brasil y a Paraguay porque no eran repúblicas. En efecto: en el lenguaje ideológico de Bilbao, la expresión “América Latina” no designaba una masa territorial. A su juicio, Brasil constituía un “imperio con esclavos”; Paraguay, “una dictadura con siervos”. [94] O sea, no eran repúblicas. Siendo así, ¿por qué no concluir que el “mapa” de Bilbao

pertenecía a una geografía político-ideológica para la cual América era/debía ser republicana? Desde Sociabilidad chilena, el verbo del publicista chileno fue el de un credo y un relato militantes, como tantos de los que por entonces pululaban en la vida intelectual francesa, una escena en que se manifestaban y se batían los pensadores que eran sus guías espirituales. En su visión, no solo la América meridional debía ser republicana, sino toda América, como se puede leer repetidamente en muchos escritos del chileno. A criterio de Bilbao, la independencia, la soberanía popular y la república eran hechos solidarios entre sí: esos principios estaban en la agenda de los países del sur y constituían el punto de afinidad con la república norteamericana. Formula este pensamiento hasta el cansancio en La América en peligro, donde critica también largamente la idea de “pueblo elegido”, creencia que había capturado la conciencia de Francia, como antes la de Italia, dos naciones latinas. ¿Qué son los Estados Unidos del norte en ese escrito? Una hermana mayor.

¿Había racismo en el latinismo? Sin duda: la invocación a la raza de ascendencia romana, a sus virtudes y a los pueblos bárbaros eran tópicos del discurso latinista. El racismo, hay que agregar, no era un hecho novedoso en las repúblicas de “nuestra América”. El dato de las razas como problema emergió tempranamente, cuando la lucha por la independencia aún estaba en curso, en la reflexión de las élites criollas que trataron de imaginar los contornos de un pueblo en la América hispana. Es uno de los temas de Bolívar en la Carta de Jamaica. El racismo, por otra parte, era un ingrediente del conjunto del pensamiento social y político occidental. A medida que avanzaba el siglo XIX, el racismo de las mentes cultivadas invocaría la autoridad de la ciencia: se volvería biologicista.

Como observa Tenorio-Trillo, el escritor y político argentino Domingo F. Sarmiento no era latinista: nunca hizo suyo ese discurso. Por el contrario, su modelo de referencia era la república norteamericana. En un pasaje que se citaría muchas veces después, escribió: “No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos.

Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos”.[95] El racismo expreso y feroz de Sarmiento no se hallaba en contradicción con esa visión del porvenir sudamericano, dado que reservaba su rechazo a las razas que consideraba inferiores, como la población aborígen o los descendientes de quienes fueron traídos de África, tal como puede verse en muchos de sus textos. Por ejemplo, en el artículo que publicó en 1842 sobre el estudio del chileno José Victorino Lastarria, Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Alababa allí el trabajo de Lastarria, pero disenta categóricamente de sus críticas a la acción de los conquistadores contra los indígenas. “Creemos –afirma– que no debieran ya nuestros escritores insistir sobre la crueldad de los españoles para con los salvajes de la América, ahora como entonces, nuestros enemigos de raza, de color, de tendencias, de civilización”.[96] Aunque juzgaba que España no tenía ya nada provechoso que enseñar a la América que había colonizado, pensaba también que la antigua metrópoli había transmitido a estas tierras lo único civilizado que había en ellas. El tiempo no cambió al prócer argentino, según se comprueba en Conflicto y armonías de las razas en América, su último libro.

Historiador culto y sagaz, Tenorio-Trillo es también un intelectual discutidor. Sus blancos suelen ser los mitos nacionales o nacionalizantes. Y Latin America. The Allure and Power of an Idea es una muestra de ese espíritu polemizador. En el libro, su objeto es exorcizar el mal que padece América Latina, un mal que no radica en la extensión, ni en la raza de su población, ni en el subdesarrollo, ni en haber llegado tarde al banquete de la civilización, ni en la dependencia, ni en ningún otro de los que se diagnosticaron a lo largo de casi dos siglos, sino en la idea misma de América Latina. Ese es su dictamen, el que acota su búsqueda y también su curiosidad por lo que puede hallar en el camino: nada lo distrae. Lanzado a la caza del significado explícito o implícito –lo connotado– de la locución “América Latina” en los discursos que la usan o invocan, solo descubre en su marcha diferentes traducciones de la misma frase.

¿Hispanoamérica?

La derrota de Francia a manos de los prusianos en 1870, que produjo el derrumbe del régimen de Luis Napoleón Bonaparte y abrió paso a la Tercera República, aquietó por un tiempo las aguas del panlatinismo en aquel país, pero no lo borró de la cultura francesa.

Los panegíricos de la raza latina volverán a activarse en el fin de siglo, sobre todo en España y en la América que había sido parte de la Corona española. El motivo de la reanimación fue la guerra de la exmetrópoli con los Estados Unidos en 1898. El enfrentamiento resultó una debacle para España, que no solo perdió la guerra y con ella, lo que aún conservaba de sus ya menguados dominios coloniales (Cuba, Puerto Rico, Filipinas). España dejó de ser un imperio ultramarino. Durante y después del conflicto bélico, iba a establecerse otro frente de combate en solidaridad con España y contra la amenaza del expansionismo norteamericano. En esa lid, la causa de la antigua metrópoli tuvo en la América hispana algunos políticos y grandes espadas literarias, entre ellas las de Rubén Darío, Paul Groussac, José Enrique Rodó. Fue un tiempo de exaltación latinista. A diferencia del panlatinismo de mediados de siglo, que había tenido su base principal de agitación ideológica en París, esta vez las capitales de las repúblicas hispanoamericanas resultaron escenarios de los pronunciamientos y los debates intelectuales.

Su expresión más resonante fue el breve ensayo de Rodó, Ariel (1900), verdadero manifiesto de esa movilización en el campo de la inteligencia. Frente a la razón utilitaria y la actitud exclusivamente positivista, Rodó enaltece otro ideal de humanidad, ideal de equilibrio que atribuía al espíritu de esta América y que era fiel a la tradición grecolatina. Para dar figura a las ideas, Rodó se valía de

los personajes de La tempestad, de Shakespeare: Ariel simbolizaba la parte noble y alada del espíritu; Calibán figuraba la sensualidad y la torpeza; Próspero, un maestro de la juventud, una especie intelectual. Lo aplaudieron escritores de los dos hemisferios, o sea, de los que para entonces comenzaban a verse como secciones de un mismo universo lingüístico y cultural: el mundo hispánico, con su lado europeo y su lado americano. Entre los españoles que encomiaron el mensaje de Rodó se encontraban Miguel de Unamuno, Juan Valera, Leopoldo Alas, Rafael Altamira.

La guerra hispano-norteamericana y la campaña intelectual en favor de España dieron nuevo impulso al acercamiento entre las dos orillas.[97] Esta aproximación venía marchando desde comienzos de la década de 1890, y la acción de los Estados Unidos en el Caribe durante ese decenio alimentaba el ánimo de acercamiento de las dos partes. En 1892, la celebración que se hizo en España del IV aniversario del descubrimiento de América dio mayor celeridad al estrechamiento de los lazos entre los dos hemisferios. El 12 de octubre, día en que Colón avistó las costas de lo que después se bautizará como América, ya no se llamaría Día de Colón (como aún ocurría en los Estados Unidos, Columbus Day, alegando que el navegante era italiano), sino Día del Descubrimiento de América, para subrayar el papel de España en la gesta. Desde el punto de vista político-cultural, uno de los hechos capitales de aquellos días de celebración fue el Congreso Literario Hispanoamericano, que se llevó a cabo en Madrid entre el 31 de octubre y el 10 de noviembre. Su “objeto exclusivo –decía la convocatoria al cónclave– será el de sentar las bases de una gran confederación literaria, formada por todos los pueblos de aquende y allende los mares que hablan castellano, para mantener uno e incólume, como elemento de progreso y vínculo de fraternidad, su patrimonial idioma”. [98] El congreso de 1892 fue el primer paso del proyecto intelectual que algunos van a llamar “reconquista” intelectual de las antiguas Indias españolas.[99]

Durante los primeros años del nuevo siglo, latinismo e hispanismo se mezclaron y sus aguas corrieron más o menos por el mismo

cauce. Después comenzarán a diferenciar sus caminos. Puede notarse que hay nuevos aires en relación con las denominaciones en un escrito de José Enrique Rodó. Ya hemos visto que la publicación del Ariel le había granjeado gran reputación en los dos lados del Atlántico. Nadie, por otra parte, había exaltado como el uruguayo la filiación latina del idealismo que distinguía a la América del Sur frente a la del Norte. En 1910, diez años después de su afamado ensayo, el pensador Rodó afirmaba:

No necesitamos los sudamericanos, cuando se trate de abonar esta unidad de raza, hablar de una América latina; no necesitamos llamarnos latino-americanos para levantarnos a un nombre general que nos comprenda a todos, porque podemos llamarnos algo que signifique una unidad mucho más íntima y concreta: podemos llamarnos “ibero-americanos”, nietos de la heroica y civilizadora raza que solo políticamente se ha fragmentado en dos naciones europeas; y aun podríamos ir más allá y decir que el mismo nombre de hispanoamericanos nos conviene también a los nativos del Brasil; y yo lo confirmo con la autoridad de Almeida Garrett: porque siendo el nombre de España, en su sentido original y propio, un nombre geográfico, un nombre de región, y no un nombre político o de nacionalidad, el Portugal de hoy tiene, en rigor, tan cumplido derecho a participar de ese nombre geográfico de España como las partes de la península que constituyen la actual nacionalidad española.[100]

A medida que avanzaba el nuevo siglo, la pugna intelectual, más bien sorda al comienzo, se hará más abierta: ¿América Latina o Hispanoamérica? La sensibilidad era mayor del lado de España, que en un presente pobre defendía los títulos del pasado. Los gentilicios hispanoamericano/hispanoamericana, por otra parte, ya podían registrarse en la América española después de la independencia. En un artículo de 1836, el polígrafo Andrés Bello se refiere a las “repúblicas hispanoamericanas”; de acuerdo con el historiador

Guillermo Zermeño, la denominación comienza a circular en la prensa de México hacia 1850. En fin, para José Martí, la gran figura intelectual y política de la independencia cubana, “nuestra América” era hispanoamericana.[101] La prédica que procedía de intelectuales y periodistas de la antigua metrópoli contaba, pues, con terreno abonado.

Sobre la querella, nos ofrece un elocuente testimonio la carta que Ramón Menéndez Pidal le envió al director del diario madrileño El Sol. Menéndez Pidal era ya por entonces un prestigioso filólogo. La carta estaba fechada el 2 de enero de 1918 y en ella, tras indicar que notaba la propagación del “neologismo” América Latina, observaba apenado que también El Sol se había hecho vehículo de esa impropia denominación. El término Hispanoamérica era completamente adecuado, dado que en la lengua castellana el nombre de España había tenido siempre el sentido del latín Hispania, que englobaba toda la península. No se oponía, acotaba Menéndez Pidal, al nombre Iberoamérica. Juzgaba, en cambio, que “América Latina” violentaba los hechos históricos. Le parecía que fue hacia 1910 cuando comenzó a propagarse esa expresión. Inventada en el extranjero, tenía dos focos de difusión: Francia y los Estados Unidos. Aunque se buscara mezclar las cosas, lo que estaba en juego, sostenía el filólogo español, era una cuestión de lenguas, no de razas, dado que no había dudas sobre las que habían explorado y conquistado América. ¿Quién podía considerar latinos a los vascos, que tanto papel tuvieron en la población del Nuevo Mundo? Rechazaba, en suma, el concepto de raza latina para definir la ascendencia de los países sudamericanos. En cuanto a la lengua, estos no eran herederos del latín, sino de lenguas neolatinas, como el español y el portugués.

El hispanoamericanismo y la reivindicación de la cepa española no tuvieron a lo largo de los años un sentido fijo desde el punto de vista ideológico o político, sino que ese sentido varió según los momentos y los usuarios de ese discurso. En el siglo XIX y en las repúblicas americanas, los proyectos de unión continental hispanoamericana respondieron, en una primera etapa, al objetivo de defender la

independencia de las naciones de la América antes española de los propósitos de reconquista que mostraba la antigua metrópoli y, en general, de las ambiciones imperiales de Europa. La idea y el nombre de América presidían esas tentativas de crear ligas. Después, cuando la amenaza a la soberanía de estos países proceda de la naciente política norteamericana de hegemonía continental, se hará corriente la noción de Hispanoamérica.[102] La identidad política hispanoamericana cobró entonces valor y sentido opuestos al espíritu de codicia que se identificaba con la otra América, la del Norte. Las ideas y fórmulas retóricas del latinismo van a colarse aquí en el discurso de algunos letrados. No obstante, este sentido de la expresión “Hispanoamérica” no se canceló en unos pocos años, ni la denominación sería enviada rápidamente al pasado, reemplazada por la de Latinoamérica para significar y transmitir el rechazo al expansionismo norteamericano. Cuando en 1916 el presidente argentino Hipólito Yrigoyen declaró Día de la Raza al 12 de octubre, la raza que se honraba en esa fecha era la española. Otros países del subcontinente (Chile, Colombia) harían de esa fecha el día de la misma celebración.

Ni bajo la enseña del hispanoamericanismo ni bajo la del latinoamericanismo se alineaban las mismas posiciones ideológicas y políticas. En las filas que podían clasificarse con esas denominaciones genéricas había tanto conservadores como liberales y/o progresistas más o menos radicales. Además, la creencia de que los nombres de Hispanoamérica o América Latina fueran apropiados a la índole colectiva de los pueblos colonizados por España fue enfrentada por aquellos que entendían que esta América era, antes que nada, mestiza o indígena. Entre ellos, dos pensadores peruanos que tendrán fuerte gravitación en la izquierda política e intelectual de esta América, José Carlos Mariátegui y Víctor Haya de la Torre.

Para Mariátegui, el nombre que resume la particularidad de la América que se extendía al sur del río Bravo —a la que llama, también, hispánica— es el de América indoespañola. La conquista española había obrado como una gran matriz: “destruyendo las

culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América hispana”. Los conquistadores habían impuesto a las poblaciones autóctonas su religión y su ordenamiento feudal.

La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme.[103]

En un artículo posterior, Mariátegui observaba que el espíritu hispanoamericano, al igual que el continente y la raza, aún estaba en formación. Admitía que pudiera hablarse de latinidad en la Argentina y Uruguay, pero solo por la caudalosa inmigración de ese origen que habían recibido en su etapa moderna.[104]

El fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), Haya de la Torre, le dedicó varios artículos a la cuestión del nombre justo, es decir, al que tuviera la virtud de simbolizar esta América en sus raíces y en su porvenir revolucionario. Para él, las tres denominaciones con que se pretendía definir el rasgo de unión del subcontinente (panamericanismo, hispanoamericanismo y latinoamericanismo) resultaban inadecuadas. El primero era apenas un disfraz del imperialismo norteamericano; los otros dos se hallaban ligados a etapas ya liquidadas del proceso histórico de estos pueblos: el hispanoamericanismo a la etapa colonial y el latinoamericanismo a la era republicana, dado que el pensamiento de los constructores de las repúblicas hispanoamericanas se nutrió de las doctrinas republicanas francesas. Los tiempos nuevos requerían de otro nombre. “Los vanguardistas, los apristas, los antiimperialistas de América, inclinados a la interpretación económica de la historia, hemos adoptado la denominación Indoamérica como expresión fundamental”, escribía Haya de la

Torre en 1930. Frente a la objeción de que en países como Cuba el indígena ya no existía y que en la Argentina no era tomado en consideración, el líder aprista respondía que no importa qué nuevos contingentes étnicos se hubieran añadido en el pasado y se añadieran en el futuro, todos se mezclaron y continuarían mezclándose con los pueblos autóctonos. Estos, de todos modos, seguirían siendo el fundamento. “Con la raza india se fundirán muchas otras, pero nuestra América encontrará su definición y su camino antes que esos setenta y cinco millones de indígenas hayan desaparecido”. Pese a las invasiones raciales que conoció y los modificó parcialmente, “la base étnica de nuestros pueblos es aún definitivamente indígena”. [105] Tanto Mariátegui como Haya de la Torre veían en la Revolución mexicana un atisbo de lo que el movimiento histórico reservaba a esta América.

Este ambiente ideológico, con sus diferentes familias, que dura hasta los años treinta, va a ser sacudido por la guerra civil española, primero, y por la Segunda Guerra Mundial, después.

¿Cuándo finalmente nos volvimos latinoamericanos?

Puede decirse que las cuestiones básicas respecto a la génesis del nombre de América Latina se hallan establecidas merced a los trabajos de Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix. Además, ninguna persona que se interese seriamente por el tema podría subestimar lo que el estudioso Leddy Phelan hizo ver respecto del filón latinista francés en esa génesis; tampoco podría ignorar la documentada rectificación que los investigadores latinoamericanos introdujeron en lo relativo a las fechas establecidas por Phelan, la atribución de la invención del nombre y, muy importante, las inflexiones que la denominación América Latina y el adjetivo “latinoamericano” cobraron, desde mediados del siglo XIX, en ambientes intelectuales hispanoamericanos preocupados por el expansionismo de la república norteamericana. Las investigaciones posteriores enriquecieron estas líneas, pero no alteraron la orientación general.

Más enredada aparece la cuestión del asentimiento general al nombre de América Latina como denominación oficial del subcontinente en la nomenclatura internacional. A menos, por supuesto, que no se detecte ningún motivo de interrogación en ese hecho, que solo habría dado consagración final a una designación ya extendida en nuestra América, algo así como un reconocimiento que resultaba ineluctable. En algunos estudiosos, la expansión temprana del término con que actualmente se designa a esta América es un hecho con el que se cuenta, por así decir. Es lo que se advierte, por ejemplo, en el artículo sobre el origen y la difusión del nombre América Latina de la historiadora argentino-española Mónica Quijada. La autora le dedica una de las secciones de su trabajo a ofrecer una interpretación de las razones del rápido éxito de dicha denominación por la mayor parte de “las poblaciones americanas”. [106] Como la expresión “poblaciones americanas”, que la historiadora emplea más de una vez, se presta al

malentendido, cabe recordar que el mundo de los interesados por la cuestión pertenecía y seguiría perteneciendo por bastante tiempo al reducido mundo de las élites políticas y culturales de “nuestra América”. Según Quijada, la propagación del nombre América Latina a expensas de otras denominaciones ya en uso para el subcontinente (Sudamérica, Hispanoamérica, etc.) fue veloz. La aceleración de la difusión se registró, sobre todo, después de 1898, el año de la derrota española en la corta guerra hispano-norteamericana. El eco que halló el Ariel de Rodó, en particular el mensaje encerrado en la dicotomía simbólica entre Ariel y Calibán, formó parte del proceso de expansión de la designación con que hoy se identifica a esta América. A la historiadora, la marcha conquistadora del término le parece tan evidente que no cree necesario ofrecer casi pruebas de tal fortuna.

Pero ya hemos visto que el nombre de América Latina –y la terminología asociada con él (Latinoamérica, latinoamericano, etc.)– coexistió, se opuso a otros o alternó con ellos en el lenguaje de los ilustrados. La intercambiabilidad de las denominaciones como Sud-América, latino-América, hispano-América en el vocabulario de Vicente G. Quesada, cuyos escritos sobre los principios de un derecho internacional latinoamericano suelen citarse como antecedentes del pensamiento antiimperialista y antinorteamericano, testimonian que aun en el espacio de esas minorías cultivadas no había, a fines del siglo XIX, un nombre único para esta América. [107] La hostilidad contra la política imperialista de los Estados Unidos que provocó en el subcontinente la guerra hispano-norteamericana de 1898 no se expresó únicamente a través de la reivindicación de las virtudes de la “raza” latina. En la alocución que el historiador argentino Ernesto Quesada pronunció en 1900 (el mismo año del Ariel de Rodó), en el Teatro Odeón de Buenos Aires, el linaje y las hazañas evocados son los de España. Y con España se identificaba Nuestra raza, que era el título del discurso.[108] Podría decirse, en resumen, que a fines del siglo XIX, tras la guerra de Cuba, el rechazo del imperialismo norteamericano y del espíritu yanqui, “calibanesco”, como lo llamó Paul Groussac en 1898, no tuvo una sino dos banderas, la del “hispanismo” y la del “latinismo”.

[109] A veces, como muestra el fragmento citado de Rodó, estos dos emblemas podían permutarse. En fin, todavía en 1912 el historiador y jurista británico James Bryce, que fue también un viajero observador, se considera obligado a aclarar por qué prefería la denominación América Latina (así podía incluir a Brasil), en un libro de viajes que titulaba, de todos modos, South America. Observations and Impressions.

Para Arturo Ardao, la carrera oficial del latinoamericanismo en el campo diplomático no comenzaría hasta la segunda posguerra. Cuando, hacia fines de la década de 1880, el agotamiento del hispanoamericanismo tradicional parecía crear condiciones propicias para que el latinoamericanismo se desplegara, otra idea y otro movimiento se interpusieron: la idea de Pan América y el movimiento panamericanista, que tenían origen en los Estados Unidos y estaban respaldados por el poder y el interés de su gobierno. “El latinoamericanismo fundado por Torres Caicedo”, escribe Ardao, “encaminado al establecimiento de una ‘Unión Latinoamericana’ –así enunciada desde 1865–, resultó superado y vencido al finalizar la década de los ochenta por el panamericanismo fundado por Blaine, destinado a culminar en la que iba a llamarse, en 1910, ‘Unión Panamericana’”. [110] Aunque “una persistente mentalidad continentalista traducida en reiterados proyectos y movimientos de unión, liga o confederación” siguió obrando en los países de esta América, la marcha resultó lenta e interrumpida. Hubo disensiones entre los hispanoamericanos, entre otros motivos por la “inclusión o no de otros países que los hispanoamericanos en las uniones proyectadas o intentadas”. [111] Tampoco “nuestros países”, dice Ardao, estaban preparados para asimilar las ideas y el vocabulario del latinoamericanismo: “América Latina, Latinoamérica, latinoamericano, como conceptos y vocablos, debieron ser aceptados poco a poco de este lado del Atlántico”. [112] Algunos intelectuales los aceptarían, otros no.

¿Hasta cuándo duró la negativa –o nada más que las reservas– a dar acogida al vocabulario que tenía como nombre generador el de América Latina? Ardao no lo dice, aunque se sabe que algunas de

las grandes figuras de la inteligencia hispanoamericana no se encontraban entre los entusiastas de esa denominación, como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Luis Alberto Sánchez. Un año clave para la institucionalización del nombre es para el filósofo uruguayo el de 1948. Ese año, “el latinoamericanismo es acogido en la denominación oficial de un organismo internacional, al constituirse en el seno de las Naciones Unidas la Comisión Económica para América Latina”.^[113] Ardao no ofrece ninguna explicación de cómo pudo ocurrir que esa denominación, que los países a los que designaba se habían demorado en asumir, según él mismo observa, se impuso en el seno de la recién creada Naciones Unidas.

Dos historiadores nos dan algunas pistas que hacen menos enigmático el hecho. Uno de ellos, Héctor H. Bruit, de la Universidad de Campinas, observa que “fue en el período de la Segunda Guerra que el nombre de América Latina se popularizó, especialmente mediante los estudios de los historiadores y economistas norteamericanos”.^[114] Después de ofrecer una breve lista de volúmenes que fueron publicados casi todos en los años de la Segunda Guerra Mundial –*Latin American*, de Preston E. James (1942); *A Century of Latin-American Thought*, de William Rex Crawford (1949); *Dollars in Latin America*, de Willy Feuerlein y Elizabeth Hannan (1941); *Latin America and the Industrial Age*, de Fred J. Rippy (1947); *The Latin American Policy of the United States*, Samuel F. Bemis (1943), el primer libro de análisis de las intervenciones norteamericanas en América Central, y su relación con la doctrina del “destino manifiesto”–, Bruit señala que varios de estos libros fueron traducidos al español y contribuyeron a la divulgación de la denominación de América Latina en el subcontinente.

El otro historiador es Leslie Bethell. En el artículo “Brasil y ‘América Latina’”, que explora igualmente el reflejo de la América meridional en espejos norteamericanos, Bethell no solo enfoca el itinerario de la expresión *Latin America* y sus derivaciones en obras, publicaciones y departamentos académicos, sino que coloca también bajo la mira el registro que se hace de la región al sur del

río Bravo en documentos y dependencias del Estado norteamericano:

Ya en la década de 1890, la expresión “Latin America” aparece en documentos oficiales de los Estados Unidos con referencia a tratados recíprocos de comercio con los países al sur del río Grande, incluido el Brasil. En las instrucciones que dio a los delegados estadounidenses que asistirían a la segunda Conferencia Panamericana, celebrada en la ciudad de México en 1901, el presidente Roosevelt expresó el deseo de los Estados Unidos de ser amigos de “todas las repúblicas latinoamericanas”. En 1909, Philander Knox, secretario de Estado del presidente Taft, encargó al subsecretario de Estado, Francis M. Huntington Wilson, la tarea de ampliar y reorganizar el Departamento de Estado. Por primera vez se crearon divisiones regionales, incluida una División de Asuntos Latinoamericanos, aunque en la práctica se ocupaba solo de México, el Caribe y América Central, sin demostrar mayor interés por América del Sur.[115]

Pero la marcha, que era pausada al comienzo, apretará el paso. Sobre todo cuando los Estados Unidos de Norteamérica, bajo la presidencia de Franklin Roosevelt, advierten la amenaza externa que para sus intereses económicos y geopolíticos en América Latina representan las potencias fascistas europeas por entonces en ascenso, sobre todo Alemania. Se iniciará en ese momento la política rooseveltiana de la “buena vecindad” con los países del sur, que el estallido de la Segunda Guerra no hará más que intensificar. Escribe Bethell:

En el período inmediatamente posterior a la guerra y durante los primeros años de la Guerra Fría, la postura oficial estadounidense – según la cual las veinte repúblicas al sur del río Grande, incluido el

Brasil, constituían “América Latina”– influyó en otros gobiernos, instituciones multilaterales (la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina, ECLA-Cepal, establecida en 1948, fue la primera organización internacional responsable de “América Latina”), ONG, fundaciones, sociedades académicas y, de no menor importancia, universidades tanto de los Estados Unidos como de Europa, donde los “Estudios Latinoamericanos” experimentaron un rápido crecimiento, que se aceleró aún más después de la Revolución cubana.[116]

¿Se pueden extraer algunas conclusiones de esta madeja en que los argumentos históricos se enredan con las convicciones ideológicas y las tomas de posición política? La primera acaso sea que la pugna por el nombre de “nuestra América” fue, sobre todo, asunto de las élites cultivadas y transcurrió en ámbitos donde se valoraba la destreza en el ejercicio de la pluma y la palabra. La universidad fue uno de ellos: el movimiento del reformismo universitario, por ejemplo, fue uno de los canales del latinoamericanismo. Otro campo sería el de la diplomacia y los diplomáticos, que ha sido tradicionalmente poco observado.[117] Recordemos, finalmente, que de las aulas universitarias procedía una parte cada vez mayor de los políticos profesionales y también de los diplomáticos.

La génesis del nombre de un territorio es eso: nos hace ver de dónde procede un apelativo y las circunstancias de su adopción. A veces, como en este caso, la denominación que triunfó sobre otras posibles debido a una serie variada de acontecimientos, entre ellos hechos de poder que son irreductibles a una dialéctica de ideas. Ni cumplimiento de un destino que se hallaba anunciado ya en el comienzo, ni necesidad histórica ni pura contingencia. Esta podría ser otra conclusión. El relato de una subjetividad colectiva que, tras una forma de conciencia inicial –digamos, siguiendo el estudio de Ardao, hacia la segunda mitad del siglo XIX, por obra de un reducido grupo de publicistas hispanoamericanos radicados en París–, se

encamina a través de avatares y altibajos al reconocimiento general que alcanza en el marco de las Naciones Unidas es un relato de identidad antes que una reconstrucción histórica. Lo que caracteriza a los relatos de identidad, sean individuales o colectivos, es el supuesto de la unidad y coherencia de un sujeto, unidad y coherencia que se despliegan (a veces oscuramente) en el trayecto de una biografía, en el trayecto histórico de un pueblo o, como en el caso de América Latina, el de un subcontinente. Esa narrativa nos habla de los avatares de un sentido y de un destino que se hallan prefigurados ya en el comienzo y se desenvuelven en el tiempo a través de etapas y sucesivas tomas de conciencia.[118] Es el espíritu que anima la historia que Arturo Ardao hace de la génesis y el nombre de América Latina. A sus ojos, ese nombre encierra, desde el comienzo, un proyecto y un mensaje que siguen vivos en el presente. La creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) en 1948 resulta, de acuerdo con dicha narrativa, la coronación del largo proceso de tomas de conciencia iniciado noventa años antes. En el marco de las Naciones Unidas, el mundo daba reconocimiento a la denominación forjada por Torres Caicedo. Pero veamos, aunque sea en pocas líneas, las circunstancias que rodearon la creación de la Cepal.

Desde años antes, el nombre de América Latina se hallaba ya implantado en una comunidad, la del medio diplomático tanto latinoamericano como norteamericano. América Latina, que no había desempeñado un papel saliente en la primera posguerra, fue, en cambio, un actor de consideración en la segunda. El bloque de las repúblicas del subcontinente, que será durante diez años el más numeroso dentro de las recién creadas Naciones Unidas, tuvo una destacada actuación en la elaboración de la Carta constitutiva de la nueva entidad.[119] El voto del nutrido conjunto latinoamericano (algo menos de la mitad de los miembros fundadores de las Naciones Unidas)[120] era importante, pues, en esos primeros años de vida de la organización internacional que había sido concebida por quienes fueron los vencedores de la contienda para organizar el mundo de posguerra. En el marco del nuevo organismo internacional fue donde, a poco de fundarse, comenzaron a

registrarse tensiones, desconfianzas y rivalidades entre las dos superpotencias surgidas de la contienda bélica recientemente concluida, los Estados Unidos y la Unión Soviética. En ese contexto nació la Cepal, en cuya creación tuvo parte decisiva Hernán Santa Cruz, delegado de Chile en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Abogado y diplomático, desempeñaría también un papel relevante en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que emitirán las Naciones Unidas en 1948.

El 1º de agosto de 1947, el delegado chileno presentó y defendió hábilmente en dicho Consejo una iniciativa que acompañarán los otros miembros latinoamericanos del organismo: la de establecer, para los problemas económicos del área latinoamericana ocasionados por la reciente guerra, una comisión de las Naciones Unidas análoga a las que se habían creado para Europa y Asia, las zonas que debían ser reconstruidas tras los enormes daños sufridos a causa del conflicto bélico. El argumento en favor del proyecto resaltaba el carácter primitivo, semicolonial, de la economía latinoamericana. La producción era fundamentalmente primaria, y si bien en ciertos países de la región se observaba la aparición de industrias, esa industrialización se hallaba en su primera etapa. Nada hacía ver mejor el atraso de la economía que el carácter primario de sus exportaciones. Si bien América Latina no había sido teatro del conflicto bélico, como lo fueron Europa y Asia, se había resentido como consecuencia del esfuerzo cumplido para defender la causa de las Naciones Unidas durante la guerra y de las perturbaciones que esta había provocado en la economía mundial.

En un primer momento, la iniciativa concitó la oposición de los delegados de las potencias vencedoras, sin cuya aprobación el proyecto estaba condenado al fracaso. Hubo, sin embargo, un gesto que terminaría por abrirle paso a la iniciativa de Santa Cruz: el presidente de la delegación francesa en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, el socialista Pierre Mendès France, le comunicó a su colega chileno que estaba de acuerdo con su propuesta y estaba seguro de que los países europeos la apoyarían. Luego, mediante negociaciones y concesiones recíprocas, la idea

finalmente obtuvo aprobación y en 1948 la Cepal echó a andar.[121] En la votación que autorizaría la creación de este organismo, tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética se abstuvieron.

El delegado chileno no había hablado en nombre de una civilización alternativa, de raíz latina, sino en favor de países rezagados dentro de una misma marcha. Un año después, el presidente estadounidense Harry Truman le dio nuevo nombre al mal del atraso económico-social: subdesarrollo. La década siguiente, la de los años del pensamiento desarrollista en “nuestra América”, un discurso centrado en los diagnósticos, las recomendaciones y las políticas que tenían como principal preocupación dejar atrás el subdesarrollo se impondría sobre cualquier otro. En la situación de subdesarrollo se veía la causa, aunque no fuera la única, de la inestabilidad de las instituciones políticas de la región y los fenómenos reiterados de las crisis y las dictaduras. Es lo que puede leerse en la alocución del presidente argentino Arturo Frondizi ante el Congreso de los Estados Unidos en enero de 1959. De trayectoria antiimperialista e identificado con un programa desarrollista para su país, Frondizi habló en la ocasión también como vocero de los pueblos que habitaban al sur del río Bravo:

No podemos ocultar la cruda realidad de millones de seres que en América Latina padecen de atraso y miseria. Tampoco podemos negar que, bajo las condiciones sociales y económicas que contradicen nuestros ideales de justicia y libertad, la vida del espíritu se hace insostenible.[122]

En síntesis, lo que separaba a las dos Américas del continente no eran los ideales, sino la desigualdad del desarrollo.

Un mundo de experiencias, de análisis, de interpretaciones separaba esa nueva era ideológica del horizonte dentro del cual había pensado Torres Caicedo. Sería necesaria una buena dosis de

voluntarismo hermenéutico para identificar en el nombre de la Cepal la persistencia de una intención originaria. Lo que el nacimiento de la nueva institución dejaba ver, bajo el nombre de América Latina, era el cambio antes que la continuidad con el mensaje que venía del pasado. Se hablaba de otra cosa.

■

[30] La historia de estas denominaciones –y de lo que suele llamarse la “invención de América” en reconocimiento al hito que fue el estudio de hermenéutica histórica del mexicano Edmundo O’Gorman, La invención de América (FCE, 1958)– es enorme y no cesa de crecer.

[31] Walter Mignolo, La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 8.

[32] José Luis Romero, Latinoamérica: las ciudades y las ideas [1976], México, Siglo XXI, 2001, p. 12.

[33] N. Böttcher, B. Hausberger y M. Hering Torres (comps), El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico, México, Colegio de México, 2011, p. 12.

[34] José María Samper, Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas), París, Imprenta de Thumot y Cía., 1861.

[35] Paul Verdevoye, “M. A. Asturias. Los artículos de El Imparcial y el problema de la identidad nacional e hispanoamericana”, en Miguel Ángel Asturias, París 1924-1933. Periodismo y creación literaria, edición crítica de Amos Segala, FCE, Colección “Archivos”, 1996.

[36] Luis E. Valcárcel, “Hay varias Américas”, en Amauta, Lima, enero de 1929.

[37] Arturo Ardao, “La idea de América Latina”, en Marcha, nº 1282, Montevideo, 27 de noviembre de 1965.

[38] Íd.

[39] Íd.

[40] Íd.

[41] Íd.

[42] Íd.

[43] Íd.

[44] Arturo Ardao, “Prólogo” a Génesis de la idea y el nombre de América Latina, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980, p. 7.

[45] John L. Phelan, “Pan-latinism, French intervention in México (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America”, en Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1968.

[46] Arturo Ardao, “Prólogo” a Génesis de la idea y el nombre de América Latina, ob. cit., p. 7.

[47] Sobre Chevalier y su papel en la gestación de la idea de una América latina, véase Guy Martinière, “Michel Chevalier et la latinité de l’Amérique”, en Neiba. Cadernos Argentina-Brasil, vol. III, nº 1, noviembre de 2014.

[48] Paolo Benvenuto, “Panlatinisme et latinité. Origines et circulation”, en S. Aprile, C. Cassina, Ph. Darriulat y R. Leboutte (dirs)., Europe de papier. Projets européens au XIXe siècle, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015.

[49] Ibíd, p. 267.

[50] Michel Chevalier, “Sobre el proceso y el porvenir de la civilización, 1836”, en Arturo Ardao, Génesis de la idea y el nombre de América Latina, ob. cit., p. 162. Ardao aclara que el texto de Chevalier había aparecido simplemente con el título de “Introducción” en la edición original francesa de Lettres sur l’Amérique du Nord y que, en 1853, la Revista Española de Ambos Mundos publicó una traducción de ese escrito con el título que él recoge en su Apéndice.

[51] Arturo Ardao, “Michel Chevalier y la primera idea de América latina”, en Génesis de la idea y el nombre de América Latina, ob. cit., p. 55.

[52] Michel Chevalier, “Sobre el proceso y el porvenir de la civilización, 1836”, en Arturo Ardao, Génesis de la idea y el nombre de América Latina, ob. cit., p. 165.

[53] Ibíd., p. 60.

[54] Arturo Ardao, “El nombre de ‘América Latina’: José María Torres Caicedo”, en Génesis..., ob. cit., p. 166.

[55] Ibíd., p. 74.

[56] Ibíd., p. 84.

[57] Ibíd., p. 8.

[58] Ibíd., p. 65.

[59] “No resulta nada fácil trazar de forma válida las líneas generales que caracterizaron la política hispanoamericana durante el medio siglo que siguió a la independencia. Hay que tener en cuenta que los países no tenían una composición étnica igual. Por un lado, Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala y (en menor grado) México tenían mucha población india, asimilada solo en parte en la cultura hispánica dominante. En los otros países predominaban los mestizos y casi toda la población estaba culturalmente integrada en

la sociedad hispánica. Esta diferencia repercutía en la vida política, ya que en las sociedades en que la clase más baja se componía de gente con una cultura distinta a la de la élite hispánica, aquella era menos propensa a participar activamente en política". Frank Safford, "Política, ideología y sociedad", en Leslie Bethell (ed), Historia de América Latina. 6. América Latina independiente, 1820-1870, Barcelona, Crítica, 1991, p. 42.

[60] Fue el caso, por ejemplo, del pensador y político colombiano Miguel Antonio Caro. Véase Jaime Jaramillo Uribe, El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Bogotá, Temis, 1982.

[61] Miguel Rojas Mix, "Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria", en Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, nº 46, Toulouse, 1986, p. 36.

[62] Bilbao leyó su disertación el 22 de junio de 1856, según consigna el autor en el Postdictum de la conferencia editada en París el mismo año, con el título de Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas. Véase el escrito de Bilbao en Leopoldo Zea (comp), Fuentes de la cultura latinoamericana, vol. I, México, FCE, 1993.

[63] Miguel Rojas Mix, "Bilbao y el hallazgo...", ob. cit., p. 38.

[64] Ibíd., p. 44.

[65] Ibíd., p. 43.

[66] Ibíd., p. 44.

[67] Ibíd., p. 38.

[68] Véase el gran libro de Paul Bénichou, El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica, México, FCE, 1984. En la biografía de Francisco Bilbao escrita por su hermano Manuel se puede leer lo que significó para el joven escritor chileno viajar a París en 1845 y conocer y contraer amistad con Quinet, Michelet y Lamennais, "a

quienes veneró toda su vida y no olvidó jamás, ni al dar el último aliento de vida". Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, en *Francisco Bilbao, La América en peligro*, Puebla, México, Editorial José Cajica jr., 1972, p. 51.

[69] Vicente Romero, "Du nominal 'latin' pour l'Autre Amérique. Notes sur le naissance et le sens du nom 'L'Amérique latine' autour des années 1850", en *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, n° 7, primer semestre de 1998.

[70] Citamos de acuerdo con la traducción del artículo de Vicente Romero, "Del nominal 'latino' para la otra América. Notas sobre el nacimiento y el sentido del nombre 'América Latina' en torno a los años 1850", en *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, n° 5, 2014, p. 206. Las citas que siguen, hasta nueva advertencia, remiten a las páginas de este artículo.

[71] La idea de intervenir y establecer un reino francés en México para frenar el impulso expansivo de la república norteamericana precedía en muchos años a la aparición de Luis Napoleón Bonaparte. Desde 1826, señala Jean Meyer en *Dos siglos, dos naciones: México y Francia, 1810-2010*, Documentos de Trabajo del CIDE, México, 2011.

[72] Cito de acuerdo con la traducción de la carta de Lamennais hecha por Bilbao, reproducida en el epistolario que contiene el tomo IV de las obras completas de Francisco Bilbao, *Iniciativa de la América. Escritos de filosofía de la historia latinoamericana*, al cuidado de Álvaro García San Martín, Rafael Mondragón Velázquez y Alejandro Madrid Zan, Santiago de Chile, El Desconcierto, 2014, pp. 370-372.

[73] Vicente Romero, "Del nominal 'latino'...", ob. cit., p. 221.

[74] "Nosotros vemos, no solo la independencia de México en peligro, sino la independencia del nuevo continente; no solo su territorio amenazado de robo, sino la idea vital de los pueblos de

América amenazada de exterminio: la desaparición de la República".
Francisco Bilbao, La América en peligro, ob. cit., p. 213.

[75] Vicente Romero, "Del nominal 'latino'...", ob. cit., p. 231.

[76] Véase Jens Streckert, "Latin Americans in Paris, 1870-1940", en
Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas 49, Bohlau Verlag Köln-
Weimar-Wien, 2012.

[77] Francisco Bilbao, "La definición", en Iniciativa de la América.
Escritos de filosofía de la historia latinoamericana, ob. cit., p. 51.

[78] Ibíd., p. 51.

[79] Ibíd., p. 33.

[80] Francisco Bilbao, La América en peligro, ob. cit., p. 200.

[81] Francisco Bilbao, "La definición", ob. cit., p. 52.

[82] Íd.

[83] Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un congreso
federal de las repúblicas", en Iniciativa de la América..., ob. cit., pp.
95 y 96.

[84] Ibíd., p. 96.

[85] Marc Angenot, Les grandes récits militants des XIXe et XXe
siècles, París, L'Harmattan, 2000.

[86] Mauricio Tenorio-Trillo, Latin America. The Allure and Power o
an Idea, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.

[87] Mauricio Tenorio-Trillo, Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura
y "América Latina", México, Paidós, 1999.

[88] "'Latin America' Abides", en Mauricio Tenorio-Trillo, Latin
America. The Allure..., ob. cit., p. 163.

[89] Ibíd., p. 4.

[90] Leopold von Ranke, cit. en Mauricio Tenorio-Trillo, Latin America. The Allure..., ob. cit., p. 3.

[91] Íd.

[92] Ibíd., pp. 3 y 4.

[93] Anthony Pagden, "Europe: conceptualizing a continent", en A. Pagden (ed), The idea of Europe. From Antiquity to the European Union, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 33.

[94] Francisco Bilbao, La América en peligro, ob. cit., p. 214.

[95] Domingo F. Sarmiento, Conflicto y armonías de las razas en América. Segunda parte póstuma, en Obras completas, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, t. XXXVIII, 2001, p. 303.

[96] Domingo F. Sarmiento, "Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles por J. V. Lastarria", en Obras completas, ob. cit., t. II, p. 165.

[97] José Luis Abellán, "España-América Latina (1900-1940). La consolidación de una solidaridad", en Revista de Indias, 2007, vol. LXVII, nº 239. Desde el ángulo político-intelectual de la historia argentina, Lilia Ana Bertoni reconstruye muy bien este proceso en "Una lengua, una raza, una nación", capítulo IV de Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, FCE, 2001.

[98] Congreso Literario Hispano-Americano. Organizado por la Asociación de Escritores y Artistas Españoles, Madrid, Establecimiento Tipográfico Ricardo Fé, 1893, p. 1.

[99] Véase el estudio de Isidro Sepúlveda El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo, Madrid, Centro de Estudios Hispánicos, Marcial Pons, 2005.

[100] José Enrique Rodó, “Ibero-América”, en El mirador de Próspero, Montevideo, José María Serrano Editor, 1913.

[101] Andrés Bello, “Las repúblicas hispanoamericanas”, en Leopoldo Zea (comp)., Fuentes de la cultura latinoamericana, t. I, México, FCE, 1993; Guillermo Zermeno, “Los usos políticos de América/americanos (México, 1750-1850)”, en Revista de Estudios Políticos (nueva época), nº 134, Madrid, diciembre de 2006, p. 90; José Martí, “Nuestra América”, en El Partido Liberal, 30 de enero de 1891.

[102] “Cuando las arremetidas colonialistas provinieron del vecino del norte, sin que las del viejo continente hubieran desaparecido, hubo necesidad de cambiar la idea de América y lo americano, por otra noción que permitiera seguir defendiendo la independencia y los intereses de los países comprometidos en el proyecto de confederación. Esta nueva noción y nombre fue Hispanoamérica”. Aimer Granados, “Congresos e intelectuales en los inicios de un proyecto y de una conciencia continental latinoamericana, 1826-1860”, en A. Granados y C. Marichal (comps)., Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX), México, Colegio de México, 2004, p. 61. Véase también Carlos Rama, Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, México, FCE, 1982, cap. IV.

[103] José Carlos Mariátegui, “La unidad de la América indoespañola”, en Textos básicos. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano, México, FCE, 1991, p. 360.

[104] José Carlos Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, en Textos básicos, ob. cit., p. 364.

[105] Víctor Raúl Haya de la Torre, ¿Adónde va Indoamérica? [1935], Buenos Aires, Indoamérica, 1954, p. 15.

[106] Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la

construcción social de la verdad)”, en Revista de Indias, 1998, vol. LVIII, n° 214, p. 610.

[107] Véase Juan Pablo Scarfi, “La emergencia de un imaginario latinoamericanista y antiestadounidense del orden hemisférico: de la Unión Panamericana a la Unión Latinoamericana (1880-1913)”, en Revista Complutense de Historia de América, 2013, vol. 39.

[108] Ernesto Quesada, Nuestra raza, Buenos Aires, Librería Bredahl, 1900.

[109] Carlos Jáuregui, “Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío”, en Revista Iberoamericana, vol. LXIV, n° 184-185, julio-diciembre de 1998.

[110] Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo”, en Leopoldo Zea (coord), América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI, 2000, p. 163.

[111] Íd.

[112] Ibíd., p. 165.

[113] Ibíd., p. 166.

[114] Héctor H. Bruit, “A Invenção da América Latina”, en Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC, Belo Horizonte, 2000, p. 9.

[115] Leslie Bethell, “Brasil y ‘América Latina’”, en Prismas. Revista de historia intelectual, n° 16, Universidad de Quilmes, 2012, p. 67.

[116] Ibíd., p. 70.

[117] Michel Gobat, “The Invention of Latin America: a Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race”, en The American Historical Review, vol. 118 (5), diciembre de 2013, p. 1349.

[118] Véase Étienne Balibar, “La forme nation: histoire et idéologie”, en E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1997.

[119] Hernán Santa Cruz, “La creación de las Naciones Unidas y de la Cepal”, en *Revista de la Cepal*, nº 57, diciembre de 1995, pp. 17-32.

[120] Joseph Hodara, *Prebisch y la Cepal, Sustancia, trayectoria y contexto internacional*, México, Colegio de México, 1987, p. 25.

[121] Ibíd., pp. 23-28.

[122] Arturo Frondizi, “La Argentina y los Estados Unidos”, en *Mensajes presidenciales 1958-1962*, vol. 1, Buenos Aires, Fundación Centro de Estudios Presidente Arturo Frondizi, 2012, p. 196.

3. Condición criolla, identidad americana

Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde Versalles, y especialmente después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: “No soy español: soy americano”.

Alejandro De Humboldt, Ensayo político sobre el reino de la Nueva España

La tesis de la identidad criolla de la revolución independentista

De los diversos géneros de la cultura escrita en la América hispánica, probablemente ninguno haya sido más importante que el discurso historiográfico en lo referente a la definición de la identidad colectiva de las repúblicas que surgirían de la independencia.[123] No incluyo en esta afirmación general todas las modalidades de evocar el pasado o de conservar sus huellas, que las hubo, como la crónica, el coleccionismo, las autobiografías y las memorias o las “defensas”, un tipo de escrito muy usado por figuras públicas que consideraban necesario responder a las calumnias de algún adversario en la arena política o intelectual. La literatura histórica a la que me refiero fue la que buscó conjugar una forma de conocimiento, basado en fuentes, preferentemente documentales, y una forma discursiva –el relato–, con el objeto de narrar el surgimiento de la nación, sus orígenes más o menos remotos y su individualidad en un mundo de naciones; entre otras, las que también se estaban formando en el resto del territorio hispanoamericano. Explícita o implícitamente, como telón de fondo de ese proceso de creación de naciones, se hallaba la marcha de la civilización a cuya cabeza estaba Europa (léase: Francia, Inglaterra y después también Alemania) y en la América del Norte, los Estados Unidos. El eco de varias etapas del saber europeo se reflejará en esa labor historiadora, la de la Ilustración, la del historicismo romántico, la del positivismo.

¿Un relato histórico fundacional? Mejor sería hablar de relatos, en plural, porque ellos eran variados, aunque compartieran algunos rasgos. Uno de estos era que en el centro de gravedad de esa historiografía estaban la revolución y la independencia, así como en los acontecimientos que habían llevado a la ruptura del imperio español y a las guerras de independencia. Excepto en las historias conservadoras, aquello que se narraba tenía el carácter de una

gesta. Otra característica común radicaba en el supuesto de que la independencia había dado culminación a un proceso largamente madurado en el seno de la sociedad colonial. Presupuesto del relato era que, si bien los pueblos no habían sido siempre conscientes del sentido de sus acciones, estas daban expresión a lo que constituía la raíz última de ese proceso: el conflicto entre la dominación española y sus representantes, por un lado, y los criollos, por el otro. En su Ensayo sobre las revoluciones políticas (1861), resumía en pocas líneas esta visión el escritor liberal colombiano José María Samper:

Es curioso observar que, donde quiera, en Buenos Aires como en Quito, en Bogotá como en Caracas y las demás capitales, un pretexto cualquiera, fútil, o personal, o puramente local, es la causa, en apariencia, de un cambio profundo, radical, y que venía preparándose de tiempo atrás. Los pueblos revelaron su candor en sus motivos ostensibles como en su agitación y sus actos. Surge un episodio cualquiera, acaso insignificante del todo, en su forma, pero capaz de evidenciar el antagonismo profundo entre españoles dominantes y criollos dominados.[124]

Tarea de los historiadores será enhebrar estos hechos que, aparentemente inconexos, constituían antecedentes de la lucha por la emancipación. A través de ellos se evidenciaban la preparación y los encadenamientos de la revolución criolla.

Predominantemente liberal, esta literatura histórica desempeñará un papel de primer orden en la elaboración de la pedagogía cívica de los nuevos Estados. Como escribe Fernando Devoto, la primera historiografía decimonónica “podía brindar instrumentos cohesivos e identificatorios bajo la forma de un relato de los orígenes, entendido como una especie de ‘autobiografía’ de la nación”. [125] En efecto, en el telar de esa literatura histórica se tejerán los primeros relatos

sobre la identidad criolla de la revolución y del mundo político surgido de ella.

En el presente ensayo quiero examinar la idea de la revolución criolla a partir de esta pregunta: los criollos de la independencia ¿se identificaban como criollos? Formulo la interrogación de otro modo: ¿la categoría de criollo pertenecía al discurso historiográfico, pero a la vez constituía una categoría identitaria? O sea: ¿los miembros de la élite criolla independentista se reconocían en la designación de “criollos”?

El relato de origen y los ancestros

No hay dudas de que la noción de criollo formaba parte del vocabulario conceptual de los historiadores que contribuirán a la creación del nacionalismo criollo. Ellos mismos, por otro lado, eran criollos. En el marco de ese discurso cultivado, el vocablo se usará para designar tanto un grupo social como un actor político —o sea: el sector de los españoles nacidos en América, por un lado; el agente de la revolución que pondría fin al lazo colonial, por el otro—. De acuerdo con la perspectiva de esa historiografía, la invasión francesa a España había sido la oportunidad para que salieran a la superficie y se expresaran aspiraciones anidadas en el cuerpo de la sociedad colonial. El despertar de la conciencia criolla se había hecho posible por el ingreso de ideas nuevas entre fines del siglo XVIII y los comienzos del XIX (procedentes de Europa, de Francia y su revolución, preferentemente, o del eco de la república norteamericana). Esa nueva conciencia equivalía a una toma de conciencia, una maduración ideológica que volvía a los criollos conscientes de sí mismos.

Por cierto, el encono entre criollos y peninsulares como la clave que explicaba la revolución no fue patrimonio exclusivo de la historiografía liberal. En la *Historia de Méjico* (1849-1852), de Lucas Alamán, esa inquina se anuncia desde el comienzo. Vale la pena recoger sus observaciones. En el primer capítulo de esa obra, al trazar el cuadro de las categorías sociales y étnicas del virreinato de la Nueva España antes de las perturbaciones que traerá el año 1808, el historiador mexicano menciona y ubica a los criollos. Los españoles, observa, se diferenciaban en aquella sociedad entre quienes habían nacido en Europa y quienes habían nacido en América, a los que se denominaba criollos, nombre que con el tiempo se volvería un vocablo insultante, aunque en su origen solo significaba “nacido y criado en la tierra”. [126] Igualmente agravante,

indica Alamán, era el nombre “gachupín”, que se lanzaba contra los españoles peninsulares. Criollo él mismo, esbozaba, sin embargo, un retrato nada edificante de ese grupo y destacaba los motivos que alimentaban el resentimiento y la hostilidad de los americanos contra los europeos. La “clase española”, con sus dos fracciones, constituía la dominante en la Nueva España: “Ella poseía casi toda la riqueza del país; en ella se hallaba la ilustración que se conocía; ella obtenía todos los empleos y podía tener armas, y ella sola disfrutaba de derechos políticos y civiles”. Pero, continuaba Alamán, la “división entre europeos y criollos fue la causa de las revoluciones de que voy a ocuparme: los criollos destruyeron a los europeos, pero los medios que para este fin pusieron en acción minaron también la parte de poder que ellos tenían”. Político e ideólogo conservador, el gran historiador mexicano consideraba que la revolución había sido nada más que un torbellino destructor y su juicio sobre la independencia era ambiguo.

En resumen, la idea de las revoluciones de independencia como revoluciones criollas fue común a casi todos los autores de esta narrativa histórica inicial, se tratara de liberales o de conservadores, alabaran la revolución y la independencia, a ninguna de ambas o solo a la segunda, pero no a la primera. Si no entendemos por liberalismo una doctrina sino, como lo caracteriza muy bien Natalio Botana, una “filosofía pública” a cuyo arsenal recurrieron en Hispanoamérica “los fundadores de repúblicas y monarquías, los políticos en armas, los legisladores y los legistas”, [127] podríamos decir que ese liberalismo predominó en las filas de esos primeros historiadores. Ellos fueron quienes iniciaron la recolección de archivos, así como la labor con las fuentes que iría dejando atrás la etapa de los cronistas y memorialistas. Ninguno podría ser considerado un historiador profesional de acuerdo con el sentido actual de esta noción. [128] Eran hombres ligados a la vida pública de sus países (políticos, gobernantes, diplomáticos, magistrados, educadores, periodistas, a veces también militares), autodidactas muchos de ellos, y aunque algunos se hallaran marginados, circunstancial o definitivamente, del centro del poder, todos pertenecían a las filas de las élites dirigentes o estaban ligados a

ellas como miembros de la fracción ilustrada de esas sociedades cuya mayoría era analfabeta. Con pocas excepciones, estos historiadores “residían en la capital, en parte debido a las ventajas educativas y culturales, pero también porque la mayoría de ellos estaban conectados en algún momento u otro con los gobiernos”. El racialismo era un elemento ideológico común y todos estimaban la herencia racial europea, “para sí mismos y para sus países”. [129] Sabían, además, unos de otros, al menos en el caso de los sudamericanos. [130]

La idea de la independencia como revolución de identidad criolla no es la única nota distintiva del pensamiento histórico hispanoamericano que se esbozó en el siglo XIX. El historiador francés contemporáneo Pierre Chaunu, de visión conservadora, resaltaba en un artículo de los años setenta otras características de aquella historiografía inicial. Por ejemplo, la apreciación general de que la revolución había implicado una ruptura sin solución de continuidad con el pasado hispánico, al que se representaba como una prolongada edad de atraso y despotismo, según la imagen que transmitían los discursos independentistas. Ese modo de pensar, observa Chaunu, entorpecerá “el establecimiento de las bases históricas de una cultura”. [131] Igualmente propio de aquellos relatos fundadores era su carácter exclusivamente americano (“como si se pudiera dar cuenta de un fenómeno fundamentalmente atlántico limitándose a un conjunto de explicaciones exclusivamente americanas”). [132] En fin, las “historias” patrias, como se denominará a la franja liberal y más copiosa de esa historiografía, entretejerían el relato de la gesta emancipadora con la evocación de las hazañas de los libertadores, los considerados “padres” de las nuevas naciones. [133]

El historiador argentino Bartolomé Mitre fue uno de los autores de esa historiografía fundadora. Mitre juzgaba la revolución y la independencia americanas como acontecimientos providenciales de alcance universal, y en su Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana extendió a toda la América meridional la tesis de que ambos sucesos habían sido obra de los criollos. Si

en la Historia de Belgrano se había dado como objeto narrar la vida de un hombre y la historia de una época, en la Historia de San Martín el propósito será entrelazar la acción del libertador “en sus enlaces y relaciones con la emancipación hispanoamericana”. [134] Mitre traza las líneas generales de su tesis en la “Introducción histórica” que ocupa el primer capítulo. El punto de mira del historiador argentino era el presente, que, a manera de atalaya, le permitía observar tanto el pasado como el porvenir de la independencia sudamericana. Desde allí contemplaba la gestación del espíritu criollo, los signos anunciadores de la futura revolución, las luchas por la emancipación, en suma, un curso histórico que, a través de cambiantes vicisitudes, marchaba al cumplimiento de su meta. La independencia había sido una realización del patriotismo nativo y su depositaria fue la “raza criolla”, como la llama Mitre, una de las cinco que integraban el cuadro étnico-social de la organización colonial (la “raza española”, que tenía la preeminencia social y política; la “raza servil”, formada por los indios y los negros; los “mestizos”, que “eran razas intermediarias entre los españoles, los indios y los africanos”, y, por fin, los “criollos”: “descendientes directos de los españoles, de sangre pura, pero modificados por el medio y por sus enlaces con los mestizos que se asimilaban”). Los criollos “eran los verdaderos hijos de la tierra colonizada y constituían el nervio social”. [135] El “instinto de independencia” había asomado prácticamente con el establecimiento de los españoles en el Nuevo Mundo. La revuelta de los conquistadores contra la Corona en Perú, encabezada por Gonzalo Pizarro, había dejado ver ya el germen de lo que se verificaría siglos después con las luchas de la emancipación. Así, lo que era instinto en los encomenderos se volvería conciencia en los criollos.

En el horizonte de su tesis, el período colonial aparece como una larga etapa de incubación, tres siglos sin espesor propio y sin otra característica sobresaliente como no sea la del absolutismo y la arbitrariedad de un orden antinatural bajo el cual languidecen los “hijos de la tierra”. A través de presagios y señales anticipatorias, madura el retoño americano del trasplante de la civilización europea que implicó la conquista. Esa civilización, que iba camino de

degenerar en el Viejo Mundo, va a encontrar en el territorio virgen de América y en los criollos la posibilidad de rejuvenecerse. Finalmente, la revolución criolla habrá de salvarla de su ruina, salvación benefactora para las nuevas repúblicas sudamericanas, pero también para la humanidad. Tras el ejemplo de la revolución norteamericana y su eco en la revolución de 1789 en Francia, llegaría la hora de la conciencia para lo que hasta entonces había sido solo propensión, tendencia, “democracia genial” o “inorgánica”, como la llamaba ya en la Historia de Belgrano. Los criollos ilustrados encontrarían en la lectura de los publicistas norteamericanos y europeos las ideas que eran afines con el espíritu nativo y tomaron la dirección del movimiento emancipador en las diferentes secciones de espacio hispanoamericano, cuando eran mayoría y también cuando no lo eran. Grupo oprimido, al igual que los “mestizos”, los “indios” y los “africanos”, el de los criollos salvaría la independencia conquistada del peligro de la barbarización.

La raza criolla en la América del Sur, elástica, asimilable y asimiladora, era un vástago robusto del tronco de la raza civilizadora índico-europea a que está reservado el gobierno del mundo. Nuevo eslabón agregado a la cadena etnológica con su originalidad, sus tendencias nativas y su resorte moral propio, es una raza superior y progresiva a la que le ha tocado desempeñar una misión en el gobierno humano en el hecho de completar la democratización del continente americano y fundar un orden de cosas destinado a vivir y progresar. Ellos inventaron la independencia sudamericana y fundaron la república por sí solos, y solos la hicieron triunfar, imprimiendo a las nuevas nacionalidades que de ella surgieron su carácter típico.[136]

En suma, los criollos comandaron y confirieron identidad a la emancipación sudamericana y a las naciones que surgieron de la ruptura con España. La definición criolla de la revolución independentista conllevaba una doble negación: esa revolución no

había sido europea, sino americana, ni había sido bárbara, es decir, indígena, sino civilizada. En su introducción histórica, Mitre no le dedica sino unas pocas líneas a los pueblos que habitaban el territorio americano antes de la llegada de los españoles y esas cortas referencias bastan para saber que juzgaba negativamente el papel de esos pueblos y de los africanos. No siempre ocurría así con todos los autores de esta historiografía fundadora. El chileno Diego Barros Arana, por ejemplo, le consagra la primera parte de su *Compendio de historia de América* (1865) a la América indígena. [137] En la *Historia de la dominación española en el Uruguay*, Francisco Bauzá, que trata de dar fundamento étnico a la identidad de su país, destacará las virtudes de la cultura aborígen en la formación del carácter uruguayo (virilidad, lealtad, “buenas costumbres”, “amor a la familia”, “generosidad con los vencidos”). [138] La opinión negativa respecto del legado aborígen no era exclusiva de Mitre, sino generalizada entre las élites criollas ilustradas de la Argentina, como puede comprobarse en los juicios de Sarmiento y de Alberdi. “Nosotros –escribía este último en 1845–, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Nuestro cráneo, nuestra sangre, son de molde europeo. El indígena nos hace justicia: nos llama españoles hoy mismo”. [139]

Revisiones de un canon

En el siglo XX, especialmente en la segunda mitad de la centuria, los desarrollos en el conocimiento del pasado hispanoamericano irán complicando el esquema narrativo de la emancipación que se fundaba en la oposición entre criollos y españoles peninsulares. Como ocurrió en todas partes con el saber histórico, el avance vino de la mano de la especialización de los campos (historia económica, demográfica, institucional, política, cultural, etc.), de los recortes o períodos que delimitaban ámbitos de especialización, y de la multiplicación de los objetos de indagación. Todo lo cual dio como resultado una historiografía copiosa y en constante crecimiento. Las contribuciones a ese avance no llegaron, por supuesto, solo de la investigación que se llevaba a cabo en nuestros países, sino también, y decisivamente, de la que procedía de los centros académicos de Europa y los Estados Unidos, como se observa en los recuentos de la historiografía contemporánea sobre América Latina.[140] No puede dejar de mencionarse, además, la colaboración que otras disciplinas del mundo social, desde la arqueología y la antropología hasta la lingüística, prestaron al conocimiento de la historia americana previa y posterior a la invasión europea, sobre todo cuando los estudiosos ya no centraron su atención solo en los vencedores y sus descendientes, sino que se pusieron a la búsqueda de la voz de los vencidos.[141] Una visión más compleja de la “experiencia colonial en América Latina” surgiría de este giro.[142]

En realidad, la colonia ya había dejado de ser representada históricamente como un largo tiempo de monotonía y oscuridad, en el que lo más saliente eran la reglamentación rígida y la arbitrariedad del despotismo español en América, que asfixiaban la vida económica de los pueblos americanos y obstruían su libertad política. Otros aspectos del pasado colonial serán objeto de nuevos

escrutinios y reexaminados a medida que en las élites culturales hispanoamericanas se aplacaba la postura de compacto rechazo de la herencia española, actitud que fue predominante hasta las primeras décadas del siglo XX. La editorial mexicana Fondo de Cultura Económica, en los años cuarenta, ponía al alcance del gran público algunos de los resultados de esa nueva exploración en obras como *El Estado español en las Indias*, de José María Ots Capdequí, *La filosofía política en la conquista de América*, de Silvio Zabala, *De la conquista a la independencia*, de Mariano Picón-Salas. En la advertencia que precedía a su libro, Picón-Salas escribió que se había propuesto ofrecer de manera sintética “la imagen más nítida de la formación del alma criolla”. Lo que equivalía a dar cuenta de una cultura histórica:

Cómo se forja la cultura hispanoamericana; qué ingredientes espirituales desembocan en ella, qué formas europeas se modifican al contacto del Nuevo Mundo, y cuáles brotan del espíritu mestizo, son los interrogantes a que quiere responder este ensayo.[143]

Revisiones

Hubiera sido impensable que el relato canónico de la revolución criolla legado por el siglo XIX se mantuviera sin trastornos ante la renovación que se producía en el análisis y la interpretación del pasado americano. Como resultado de un asedio historiográfico que introducía continuamente nuevas preguntas, nuevas evidencias y nuevas claves de interpretación, el mundo social que había nacido de la conquista hispánica habrá de revelarse cada vez más complejo. Aparte de la distinción y de la rivalidad entre criollos y peninsulares, las investigaciones pondrán en evidencia otros clivajes sociales y étnicos, previos y posteriores a la ruptura con España y a la constitución de las nuevas repúblicas. En el contexto de esa sociedad estamental y multiétnica, las identidades colectivas eran múltiples y la conciencia criolla (o como también a veces se la designa, el nacionalismo o patriotismo criollos) era una de ellas. Además, si los españoles aparecían en la cúspide de ese ordenamiento social, parte de esa cumbre estaba constituida por españoles criollos. Algunos criollos ostentaban títulos de nobleza y eran acaudalados, aunque no todos los nobles fueran siempre económicamente pudientes ni todos los criollos se hallaran en lo alto de la escala social.[144] Las revueltas que conocieron las Indias españolas, numerosas en el siglo XVIII, dejarán de ser interpretadas obligadamente con la lente heredada de la historiografía decimonónica, es decir, como movimientos precursores de la independencia criolla, para ser examinadas por aquello que fueron en el horizonte de su tiempo y de acuerdo con las aspiraciones de sus diferentes actores. Esto es, revueltas por causas fiscales que no tenían la independencia en su horizonte.

Para mencionar solo la más célebre, la que conoció el virreinato del Perú entre 1780 y 1782, la rebelión indígena que encabezó José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II). “Al principio la demarcación

parecía demasiado clara: todos los nacidos aquí y los otros; los indianos frente a los europeos”, escribe Alberto Flores Galindo. Pero la línea divisoria se desplazará a medida que haga su aparición la violencia. “Al final, insurgente se convirtió en sinónimo casi exclusivo de indio, mientras tanto el término español se expandió incluyendo a europeos, pero también a criollos, curacas ricos y mestizos”.[145] La rebelión tupamarista dejaría en las filas criollas un continuado temor a la guerra de castas. La nueva luz que la investigación arrojaba sobre sucesos como este, que habían sido registrados en las historias patrias en la huella de la lucha por la independencia, volvería inevitable reconsiderar el alcance de la patria del criollo: ¿era también la patria de los pueblos indios, la de los pueblos de origen africano, la de los individuos de sangre mezclada que formaban las castas?

Otro presupuesto de larga vigencia, procedente de la historiografía liberal decimonónica, será puesto en cuestión.

Según un punto de vista generalizado en la historiografía latinoamericana —escribirá el argentino José Carlos Chiaramonte en una crítica a ese presupuesto o mito, como también lo llama—, los proyectos de nuevos Estados nacionales que se difundieron con la independencia implicaban la existencia previa de una comunidad con personalidad nacional o en avanzado proceso de formación de la misma.

Se tomaba como un hecho lo que era una construcción historiográfica, asociada con la “voluntad nacionalizadora de los historiadores del siglo pasado”. [146] De acuerdo con la lente de ese supuesto, se interpretará “cada expresión antihispana ocurrida en una región del imperio colonial como un rasgo nacional de una de las naciones que habría de constituirse allí”. [147] La nación cultural había precedido a la nación política. La crítica a esta perspectiva, según la cual una suerte de nación cultural precedía a la nación

política, no remite a la labor “revisionista” de una corriente historiográfica determinada. Historiadores muy diferentes (entre los que se cuenta por supuesto Chiaramonte), como Tulio Halperin Donghi, Pierre Chaunu, François-Xavier Guerra, Jaime Rodríguez Ordóñez y Brian Hamnett, “coinciden en señalar que fue el proceso de crisis y fractura de la monarquía española el que propició la aparición de las naciones latinoamericanas y no al revés”. [148]

El estudio de las guerras de independencia, por su parte –cuyo curso habrá de mostrar, según los distintos escenarios en que la lucha se libró, desde la Nueva España al Virreinato del Río de la Plata, diferentes combinaciones en el alineamiento de los sectores que componían la heterogénea sociedad hispanoamericana–, contribuirá también a la desestabilización de la edificante simplificación del relato patrio en que se oponían, como héroes a villanos, patriotas criollos y realistas españoles. Más todavía: estudios más atentos y distinciones históricas más refinadas reactualizarán, en las últimas décadas del siglo XX, la interpretación de que las guerras de las que surgieron las naciones hispanoamericanas fueron, antes que guerras de emancipación nacional, guerras civiles entre sectores de la “clase principal”, compuesta por criollos y peninsulares. La interpretación no era nueva. En el siglo XX ya la había defendido en un artículo de 1911 el historiador positivista venezolano Laureano Vallenilla Lanz, para quien la guerra que concluyó en la independencia se había librado entre americanos. [149] Muchas décadas después, en La independencia americana, Enrique de Gandía sostendrá, por su parte, que la guerra que se había entablado en Hispanoamérica a partir de 1810 tenía su origen en el sacudimiento que experimentó la monarquía española tras la invasión napoleónica y no fue una guerra nacional, sino una guerra civil en la que chocaron dos facciones, la de quienes sostenían la soberanía de las Juntas y los partidarios de la lealtad al Consejo de Regencia. [150] En su difundida Historia contemporánea de América Latina, Tulio Halperin Donghi caracteriza la oleada de enfrentamientos armados que arrancan en 1810 como una guerra civil en territorio americano. En ella se habían enfrentado fracciones de las minorías dirigentes, y los

criollos constituyeron la cabeza de una revolución que tuvo su origen en las ciudades. Para imponerse, “cada uno de los bandos procurará cómo extenderla, buscar, fuera del círculo estrecho en que la lucha se ha desencadenado, adhesiones que le otorguen supremacía”.^[151] La revolución saldrá del espacio y la cultura urbanos. Cuando en 1815 el rey Fernando VII, que había sido devuelto al trono, envía a América tropas en apoyo a quienes aquí luchaban a favor de su autoridad, la guerra civil se transforma en guerra colonial.

En las críticas más recientes al esquema explicativo tradicional que situaba en el origen de la independencia la oposición criollos/peninsulares, se nota la reconsideración histórica y teórica de que han sido objeto, en los últimos treinta años, varios problemas: los de nación y nacionalismo, el de las relaciones entre nación y Estado nacional, el de las tradiciones históricas y su invención, la modernidad y la cuestión de las identidades colectivas. Parte de este giro interpretativo es la atención prestada a la historicidad de los lenguajes ideológicos, tal como puede apreciarse en la nueva historia política hispanoamericana. Creo que hay un eco de todo esto en el libro del historiador español Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla*. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas. Para Pérez Vejo, la necesidad de una interpretación ajustada a principios críticos actuales del conflicto que dará nacimiento a los países hispanoamericanos no requiere de más erudición: la documentación conocida es suficiente para esa tarea. Se trata de una cuestión de enfoque. Según el relato canónico, indica el historiador español, las guerras de independencia fueron guerras nacionales, juicio que supone la existencia previa de naciones (en versiones más cautas: protonaciones o identidades nacionales). Pero “no existían naciones en el momento del estallido de las guerras de independencia. Las naciones no fueron la causa de la guerra sino su consecuencia”. Si no fueron guerras nacionales, ¿qué se habría zanjado entonces en esos enfrentamientos? Un “conflicto de soberanía sobre quién tenía derecho a gobernar en ausencia del monarca”.^[152] La división criollos/peninsulares no tenía en la sociedad colonial el papel central

que le atribuirá a partir de 1810 el discurso insurgente. Tanto criollos como peninsulares eran “españoles”, es decir, “blancos”, de acuerdo con el sistema de categorías socioétnicas imperante en las Indias españolas. Antes de 1810, incluso cuando ya había estallado la crisis de la monarquía,

el discurso hegemónico entre las élites criollas fue el de la afirmación de la igualdad con los peninsulares y el de la reclamación de los fueros y privilegios a los que los criollos tenían derecho por su condición de descendientes de los conquistadores y pobladores de América.[153]

La imagen de criollos y peninsulares como dos comunidades enfrentadas desde siempre habría sido, recalca el historiador español, parte de una memoria bélica, o sea, resultado de la guerra antes que causa de ella. Lo que empujó a los miembros de las élites a alinearse con un bando u otro fueron “sus diferentes formas de ver y entender el mundo”. [154] Los ensayos reunidos en *Elegía criolla* conjugan una rica información historiográfica con una tesis fuerte. Parece imposible que puedan soslayarse sus planteos al considerar la revolución y las guerras de independencia hispanoamericanas. También al reflexionar sobre el tema de las identidades en las Indias españolas. Al igual que François-Xavier Guerra, cuyas huellas explícitamente sigue, Pérez Vejo les atribuye prioridad a las ideas en la explicación de las razones de la independencia, como puede verse en el argumento que, con pocas variantes, se repite en varios momentos del libro: en las guerras de independencia, “los discursos y las ideologías, por primarios que hoy nos puedan parecer, y no los intereses, fueron el núcleo fundamental”. [155] ¿Cómo podría haber sido de otro modo, si la querella tenía por motivo definir y establecer la autoridad legítima, así fuera una autoridad interina, en medio de la crisis de la monarquía hispánica provocada por la ausencia del rey, es decir, del soberano? [156] Pérez Vejo reduce la rivalidad entre

peninsulares y criollos, así como el descontento de estos últimos, a la irrelevancia.

Hay muchos testimonios de esa porfía, sin embargo, aunque esta no fuera la única fuente de tensión y encono en la heterogénea sociedad indiana. Entre 1808 y 1810, el discurso de los portavoces criollos se mostraría oscilante, y al comienzo –como destaca el historiador español– el reclamo central será el de contar con los mismos derechos que los peninsulares, no el de la independencia. O sea, el reclamo de autonomía en el marco de la monarquía hispánica. La incertidumbre y, por lo tanto, la fluctuación de las posiciones fue el rasgo dominante de ese bienio.

La evolución de la situación en la península metamorfoseará, una vez más, el discurso de las élites criollas a partir de los primeros meses de 1810. Nada volvería a su quicio anterior desde entonces. Tras la derrota que el ejército napoleónico había infligido a las tropas españolas en noviembre del año anterior, surgirán nuevas juntas de gobierno en América y estas ya no van a prestar su reconocimiento a las improvisadas autoridades constituidas en la península. En el horizonte de las élites criollas se plantearía una disyuntiva: la autonomía dentro de la monarquía española o la independencia, la ruptura del vínculo colonial, opción que comenzará a abrirse paso en algunas jurisdicciones hasta imponerse en el conjunto de la América hispánica tras una década y media de guerras y revoluciones. Ni el curso de los sucesos ni el modo en que se dividió la sociedad hispanoamericana fueron iguales en los diferentes escenarios en que se desarrolló el conflicto. Lo que puede decirse es que en todas partes serían los criollos quienes se alzarían con el poder.

Usos y significados de un vocablo

Hasta aquí no hemos considerado el vocablo “criollo” más que como una categoría del análisis histórico. Pero el término conocía un largo uso antes de que los historiadores lo emplearan en el relato y la explicación de la independencia. Había sido un modo de denominar e identificar a cierta clase de personas, es decir, había tenido funciones prácticas de clasificación social. La etimología del vocablo no se halla todavía establecida con certeza, aunque se sabe que la voz apareció en el vocabulario del Nuevo Mundo de habla española en algún momento del siglo XVI. Según el diccionario etimológico de Corominas y Pascual, la voz fue una adaptación del portugués *crioulo*, que originalmente había significado “esclavo que nace en casa de su señor”, “el negro nacido en las colonias”, “el blanco nacido en las colonias”, y derivaría del verbo *criar*: “esclavo criado en casa de su señor”. [157] Fundándose en múltiples evidencias de que el vocablo se registró en español en fechas más tempranas que las señaladas en el diccionario de Corominas, el filólogo Dieter Woll se figura otro itinerario:

En vez de tener su origen en Portugal, llegar, a través de Brasil, a la América Hispana, y a través de esta, a España, parte de Hispanoamérica y se divide en dos, llevando uno a Brasil y Portugal, originando la forma *crioulo*, y el otro directamente a España. [158]

Con el tiempo el término se usaría, principal pero no exclusivamente, para designar a los españoles nacidos en América. ¿Cómo eran nombrados estos españoles del Nuevo Mundo antes de que se hiciera usual la denominación de criollos? Ellos mismos

acostumbraban identificarse como “mancebos de la tierra”, según el registro de Ángel Rosenblat,[159] o como “hijos y nietos de los conquistadores”, “beneméritos” (por los méritos de los padres) o “hijos de los encomenderos”. [160] Habría que esperar hasta el siglo XVIII para que otro nombre, el de “españoles americanos”, se divulgara en las Indias españolas. (En defensa de las cualidades de los “españoles americanos”, fray Benito Jerónimo Feijoo les dedica, con título homónimo, uno de los ensayos del IV tomo de su Teatro crítico universal, publicado en 1730).

El crítico e investigador cubano Juan José Arrom publicó en 1951 el artículo “Criollo: definición y matices de un concepto”, probablemente la primera investigación literaria de la trayectoria histórica de esta noción. Arrom indica que registra la palabra por primera vez en la Historia natural y moral de las Indias, del jesuita José de Acosta, publicada en Sevilla en 1590. Junto al término “criollos”, el sacerdote anotaba esta aclaración: “como allá [es decir, en América] llaman a los nacidos de españoles en Indias”. [161] Pero el testimonio en que el autor apoya la tesis general de su artículo no será esa mención que Acosta hace como al pasar, sino la explicación que halla en los Comentarios reales, del Inca Garcilaso de la Vega, quien no solo se refiere a la aplicación, sino también a la procedencia de la expresión. El término “criollo”, observa el Inca Garcilaso,

es nombre que lo inventaron los negros y así lo muestra la obra. Quiere decir, entre ellos, negro nacido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haber nacido en la patria, que no sus hijos, porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman criollos y criollas. [162]

Como se puede leer en el pasaje de los Comentarios reales, la designación de “criollo” no solo era una forma de identificación que provenía de afuera –una heteroidentidad, se podría decir–, sino que tenía connotación afrentosa. Arrom alegaba también el empleo que se hace del término en el poema de Silvestre de Balboa, Espejo de paciencia, escrito en 1608 y considerado el primer texto literario compuesto en Cuba. El poeta lo usa en un pasaje para referirse a un joven blanco, pero en otro menciona a un cubano al que evoca de este modo: “¡Oh, Salvador criollo, negro honrado!”. ¿Cuál era la conclusión que Arrom extraía de esta pesquisa? “Queda visto en estos ejemplos –dirá– que no era la pigmentación de la piel ni la condición social lo que caracterizaba al criollo, sino haber nacido en el Nuevo Mundo, de ascendientes no indígenas, bien fuesen europeos o africanos”. [163] En apoyo de esta deducción citará otros testimonios, destacando que en el siglo XVIII se hallan igualmente evidencias de que ese siguió siendo el sentido de los empleos del vocablo. A las pruebas que ofrece Arrom podríamos agregar una referencia que se encuentra en El lazarillo de ciegos caminantes. En una de las páginas que Concolorcorvo le dedica a Córdoba, puede leerse: “A mi tránsito se estaba vendiendo en Córdoba dos mil negros, todos criollos de las Temporalidades, solo de las dos haciendas de esta ciudad”. [164] Y pocas líneas después hacía la distinción entre negros “puros” y “criollos”.

No obstante, ya desde el siglo XVIII la acepción preponderante es la que designa como criollo al descendiente de español nacido en las Indias Occidentales. [165] ¿Incluía el término una distinción étnica? Arrom sigue en eso a Pedro Henríquez Ureña, para quien era difícil separar en la noción de criollo la clasificación social de la clasificación étnica:

Por regla general, decíase criollo al miembro de los grupos sociales más altos, aun cuando tuviese sangre india –acaso no muy perceptible después del siglo XVI, pues los grupos a que pertenecía

continuamente se mezclaban con los recién llegados de Europa—. [166]

Corresponde aclarar que el esquema clasificatorio colonial, tal como aparecía en los censos y los registros parroquiales, registraba los estamentos de “españoles”, “indios” y “negros”, categorías a las que se añadirán con el tiempo las múltiples denominaciones creadas para designar la gran variedad de mezclas o mestizajes (las llamadas “castas”) que caracterizaba a la sociedad de las Indias españolas. La línea que diferenciaba a los criollos de los peninsulares radicados en las Indias no tenía estatuto étnico ni jurídico ni económico. Se trataba de una fisura que operaba dentro del estamento de los españoles.

Investigaciones posteriores, que no exploraron solo fuentes literarias, han documentado usos del apelativo “criollo” más tempranos de los que invoca Arrom. Por ejemplo, el peruanista francés Bernard Lavallé retrotrae su aparición a 1563, año en que lo encuentra en la carta al rey de un obispo de Guatemala.[167] Algo más tardío fue el ingreso del vocablo en el Perú colonial, consigna Lavallé, quien cita varias pruebas de su uso en algunos documentos de la alta administración colonial a partir de 1567. Además, en la correspondencia que mantenían con Roma los jesuitas –venidos al Perú en 1568–, halla asimismo un empleo frecuente del término, lo que lo lleva a inferir “que su uso estaba ya bastante difundido en la sociedad colonial”. [168] El contexto existente en el momento en que hace su entrada y se divulga la noción de criollo resulta inseparable de lo que ese término evocaba, pues el marco contextual, afirma el historiador francés, cargó su empleo de connotaciones negativas. Por entonces, alrededor del último tercio del siglo XVI, los españoles nacidos en América se hallaban ante la “perspectiva de la extinción de las encomiendas al acabarse la ‘segunda vida’ y la negativa de la Corona a otorgar la perpetuidad de dichas encomiendas”. La situación provocaba dos tipos de reacciones: por un lado, motivaba la queja de quienes se consideraban próximos a la ruina,

destratados en su condición de descendientes de los conquistadores; por otro lado, despertaba en los funcionarios coloniales el fantasma de una “eventual unión de los españoles pobres con los mestizos y mulatos, cuyo número aumentaba peligrosamente”. Vistos como españoles de condición inferior, los criollos eran igualmente sospechados de poca lealtad a la Corona. [169]

Lavallé no pasa por alto el hecho de que también se llamaba criollos “a los esclavos negros nacidos en las Indias para diferenciarlos de aquellos que llegaban directamente de África, los bozales”. Transcribe, además, el mismo pasaje de los Comentarios reales del Inca Garcilaso citado por Arrom, pero al interpretarlo no se limita a glosar aquello que literalmente dice, sino que deriva del texto más sentidos: “El desplazamiento léxico de la palabra criolla de los esclavos nacidos en Indias a los blancos oriundos de los reinos americanos no podía ser inocente e insignificante”, escribe. Y agrega pocas líneas después:

Todo lo que se les achacó en adelante a los criollos, o prácticamente todo, no era más que reproches utilizados en contra de los indios o de las castas: debilitamiento físico por la influencia nefasta del clima americano, afeamiento debido al calor, envilecimiento moral causado por las normas relajadas de la vida en Indias, degeneración provocada tanto en el caso de los mestizos y mulatos como en los criollos por la leche de las madres (nodrizas para estos) indias o negras.[170]

Los criollos tenían, pues, una actitud ambigua en ese marco de posiciones sociales y referencias simbólicas formales e informales. Eran españoles y formaban parte del sistema de dominación en la situación colonial, pero los peninsulares que hacían uso de esa categoría tendían a conferirle un sentido desdeñoso a esa designación, a considerar que los nacidos en América se

caracterizaban por sus atributos físicos y mentales disminuidos como efecto del medio geográfico. Sus méritos, cuando los tenían, no podían equipararse a los méritos de los españoles europeos. Un veredicto de inferioridad se hallaba inscripto en este uso, por lo cual quienes en general se servían de dicho término no eran los designados por él. Los criollos, por su parte, no se autodenominaban criollos o eran renuentes a hacerlo. Ellos pugnarán

al mismo tiempo y paralelamente por el asentamiento de sus derechos y el reconocimiento sin restricciones de su hispanidad, entre otras cosas a nivel léxico, rechazando todas las connotaciones del término criollo y exigiendo que los peninsulares los llamaran tan solo... españoles.[171]

La ambivalencia de la situación de dominador/dominado aparecerá también en la relación que los hijos de europeos nacidos en América tendrán con la denominación de criollos. Si esta era una designación estigmatizante, ¿podían identificarse con ella los que eran así denominados? Recelaban del nombre que se les daba, observa Lavallé, pero no renunciaban enteramente a emplearlo; es decir, no se identificaban con él o lo aceptaban según quiénes hicieran uso del vocablo. “Solían negarse a que los peninsulares los designasen con el nombre de criollos, del que subrayaban la procedencia de la lengua vulgar de las Indias y los orígenes de todas formas vinculadas con la trata negrera”, observa Lavallé. Pero admitían su uso entre los propios criollos, considerando que en esos casos se hallaba despojado de la intención desvalorizante: nombraba simplemente a los españoles nacidos en América.[172]

Hay, sin duda, un problema aquí, en lo tocante a la idea de identidad criolla: ¿puede haber una identidad sin identificación, es decir, sin que los sujetos a los que determinado apelativo engloba dentro de una comunidad de pertenencia —el de criollos, en este caso— se

identifiquen como tales, más aún cuando, como recordaba Lucas Alamán, esa denominación resultaba “insultante” a los ojos de los nombrados por ella? Bernard Lavallé le presta gran atención a la literatura criollista peruana del siglo XVII, de donde extrae sus ejemplos, una literatura que oscila, por un lado, entre la alabanza de las virtudes de América –de su gente, de su rica naturaleza, de sus ciudades, de la pureza del español de sus habitantes– y, por otro lado, la ardorosa afirmación hispanista. En esa producción literaria el historiador francés advierte el proceso de constitución de una identidad protonacional que más tarde habrá de desembocar en un verdadero nacionalismo. ¿No va demasiado rápido el historiador francés al atribuirles a las imágenes y a los argumentos a través de los cuales el grupo criollo forjaba y expresaba su identidad (y simbolizaba su diferencia respecto de los “otros”) un sentido que aparecerá después de la independencia? Es decir, un sentido que no estaba inscripto obligadamente en esas imágenes y en esos argumentos. La interpretación de Lavallé es una operación retroactiva: dilucida el sentido de las manifestaciones culturales que menciona a la luz del principio nacional que aparecerá posteriormente, o sea, por aquello que todavía no son pero van a ser. En el contexto de la sociedad colonial, ¿cuál era la comunidad de referencia, la patria, de esos criollos de acuerdo con la literatura que les daba expresión en el siglo XVII? ¿La de españoles? ¿La de americanos? Tal vez haya que responder afirmativamente a las dos preguntas, dada la extendida aceptación que cobró desde el siglo XVIII la denominación de “españoles americanos”. Lo que no parece probable es que se representaran a sí mismos como criollos y a sus creaciones culturales como criollas.

En uno de los documentos anteriores a la independencia y considerados antecedentes del pensamiento de la emancipación, el “Discurso sobre el establecimiento de una Sociedad Patriótica en Quito” (1789), de Francisco Javier Eugenio Espejo, el enciclopedista criollo critica la situación en que vive la “triste patria”, mantenida en la pobreza y la ignorancia, y a cuyo bien debía contribuir la sociedad ilustrada cuya creación propiciaba. Habla de América y de España, pero si hay una “patria” que evoca con ardor es Quito, su ciudad: la

sociedad a establecerse, dice, “va a ser la primera de las Américas, va a servir de modelo a las provincias convecinas; va a producirse, en una palabra, como emanación de la luz, de la humanidad y del quiteñismo”.[173] Tres años después, otro precursor, el exjesuita Juan Pablo Viscardo, nacido en Perú, elige el nombre de “españoles americanos” para interpelar a sus “Hermanos y Compatriotas” al redactar en 1792 el escrito en que los exhorta a rebelarse contra la Corona española.[174] Podemos también consultar otro texto, el petitorio que recibirá el nombre de “Memorial de agravios”, compuesto por el criollo neogranadino Camilo Torres en 1809 para ser elevado a la Junta Central de España, cuando la monarquía española ya había entrado en colapso.

¿En nombre de quién peticiona el escrito de Camilo Torres? De América, cuyo pueblo forma parte, con el pueblo español, de la monarquía hispánica. ¿Qué reclama? El derecho de los americanos a participar, con sus diputados, en términos igualitarios con los españoles tanto en la Junta como en las Cortes Generales convocadas por aquella. ¿Cuáles son los títulos del pueblo americano para ese reclamo?

Las Américas [...] no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la Corona de España; de los que han extendido sus límites y le han dado en la balanza política de la Europa, una representación que por sí sola no podía tener.[175]

Torres no omitía a los “naturales”, como llama a los pueblos indígenas: “Los naturales conquistados y sujetos hoy al dominio español son muy pocos o son nada en comparación de los hijos de europeos que hoy pueblan estas ricas posesiones”.[176] El hecho de que esos descendientes de europeos se hayan mezclado con los naturales de América no podía ser una marca de ignominia:

Nadie ha dicho que el fenicio, el cartaginés, el romano, el godo, vándalo, suevo, alano y habitador de la Mauritania, que sucesivamente han poblado las Españas y que se han mezclado con los indígenas o naturales del país, han quitado a sus descendientes el derecho a representar con igualdad en la nación. [177]

De las conclusiones que pueden extraerse del escrito del abogado neogranadino quiero destacar dos: que el designio separatista no se insinuaba en ese célebre documento y que los portavoces de los criollos no hacían suya esta denominación, la de criollos. “En el siglo XVIII –observa Gabriel Entin–, ningún americano podía describir su patriotismo de ‘criollo’. El sentido convencional del término se aplicaba para referirse al español americano”. [178] El testimonio muy citado de Alejandro de Humboldt respecto del malestar de los criollos en la Nueva España a comienzos del XIX va en la misma dirección: “Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde Versalles, y especialmente después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: ‘No soy español: soy americano’”. [179] ¿Pesaba todavía sobre ellos el sentido injurioso de esa designación y sentían la necesidad de reivindicarse como europeos (o hijos de europeos) ante quienes buscaban rebajarlos llamándolos criollos?

Para la historiadora Federica Morelli, el criollismo en tanto categoría identitaria fue forjada en el curso del siglo XIX, durante la formación y la construcción de la nación. En la época colonial, el término no era empleado por las élites blancas nacidas en América para diferenciarse de las europeas y de los otros grupos subalternos. O sea: los llamados criollos no se identificaban como tales. “Por el contrario –continúa la hispanoamericanista italiana–, era utilizado por los españoles peninsulares para marcar la inferioridad de los españoles nacidos en América”. [180] El concepto de “criollismo”, observa Morelli, resurgió con fuerza en el campo historiográfico en las últimas décadas del siglo XX, “cuando se reactivaron los

estudios sobre las identidades, y especialmente de las identidades nacionales, tras la crisis de los grandes paradigmas políticos y sociológicos y el proceso de la globalización”.[181]

Finalmente, en el transcurso de las luchas y las guerras por la independencia, ¿se identificaban como criollos quienes proponían la ruptura con la monarquía española? En este caso la respuesta probablemente varíe por regiones. En México, la exhortación a los criollos aparece ya en algunos de los pronunciamientos que durante la insurgencia lanza Miguel Hidalgo. El patriota mexicano llama criollos a sus paisanos, designación que alterna con la de americanos.[182] Ese no parece haber sido el caso en la América meridional, donde la apelación a la identidad criolla resulta difícil de encontrar. Alberto Flores Galindo señala que en Lima, entre los pocos aristócratas criollos que simpatizaban con la causa de la independencia, el apelativo “criollo” contenía una ofensa –“otro vocablo empleado por los ‘chapetones’ para herir a los indianos, no tanto porque adquiriera esa connotación en los labios de un español, sino porque significaba específicamente ‘negros nacidos en América’”–.[183] En el Río de la Plata y de acuerdo con el filólogo Ángel Rosenblat, los patriotas “rechazaban la denominación tradicional de españoles americanos, y se llamaban americanos o sudamericanos, criollos, y también, con menos frecuencia, indianos, hijos del Sud, hijos del Inca, y hasta colombianos (Colombia era para Miranda y sus adeptos toda Hispanoamérica)”.[184] Sin embargo, el historiador argentino Juan Carlos Garavaglia no registra el término criollo en el vocabulario de combate que se desarrolló en el Río de la Plata con la Revolución de 1810. Tras un rastreo por las fuentes, llega a estas conclusiones:

que los dirigentes de la revolución de la independencia no se proclamaban criollos;

que la acepción hoy corriente de criollo (descendiente de español europeo nacido en América) solo se generalizó en la segunda mitad del siglo XIX, asimilado a “paisano”, es decir, gente del campo;

que fueron los historiadores, y el primero, Bartolomé Mitre, los que introdujeron el término criollo en la narración de la historia nacional;

que la amplia gravitación de Ricardo Levene, quien dirigió la monumental Historia de la Nación Argentina, contribuyó decisivamente a que se fijara la identificación de criollo con “patriota” en la historiografía de la independencia argentina.[185]

¿Se puede entresacar algún término de identificación, un “nosotros” que fuera común, de México a Venezuela y el Río de la Plata, dentro de la variedad de apelativos que registra el lenguaje de la insurgencia? Ese “nosotros” no fue el de criollos, sino el de americanos, y América representó el término de referencia más general de la pertenencia compartida. En el período colonial, observa el historiador brasileño João Feres Júnior, quien se basa en la información proporcionada por historiadores de gran parte de América Latina, el vocablo “América” tenía “un significado geográfico con implicaciones geopolíticas que hacían referencia a la posesión de esa parte del mundo por parte de la monarquía española y portuguesa”. A finales del siglo XVIII, continúa Feres Júnior, el término experimenta una rápida politización y cobra dimensión identitaria, la de una “identidad política distinta de las metrópolis, principalmente en el caso español”. En el vocabulario de las revoluciones independentistas se prolongará y acentuará esa politización del término: “Durante los movimientos de emancipación que siguieron, o sea, en las primeras décadas del siglo XIX, el término América se convirtió en importante bandera de movilización”. [186]

En fin, si en pocos años la autorrepresentación como “españoles americanos” es abandonada en las filas criollas porque el enfrentamiento ha tornado antagónicos los dos términos de la expresión, habría que decir que, en correspondencia con el proceso de diferenciación simbólica (“nosotros” y “ellos”) que llevaría al americanismo y a la formación subsiguiente de identidades nacionales, tuvo lugar un proceso de desidentificación con la pertenencia española. En 1826 la independencia hispanoamericana se había consumado (solo Cuba y Puerto Rico siguieron siendo parte del imperio español) y en todas partes la búsqueda de un nuevo orden, la proliferación de constituciones y las guerras civiles fueron asuntos de criollos. Pero la reapropiación identitaria de esta denominación célebre no sería inmediata ni se extendería de modo uniforme en todo el ámbito hispanoamericano.

■

[123] [Sergio Andrés Mejía Macía, “¿Qué hacer con las historias latinoamericanas del siglo XIX?”, en Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, n° 14, Bogotá, 2007, p. 430.](#)

[124] [José María Samper, Ensayo sobre las revoluciones políticas, París, Imprenta de Thumot, 1861, pp. 148 y 149.](#)

[125] [Fernando Devoto, “La construcción del relato de los orígenes en Argentina, Brasil y Uruguay: las historias nacionales de Varnhagen, Mitre y Bauzá”, en Carlos Altamirano \(dir.\), Historia de los intelectuales](#)

en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 269.

[126] [Lucas Alamán, Historia de Méjico \[1849-1852\], México, Jus, 1942, t. 1, p. 16.](#)

[127] [Natalio Botana, “Prólogo” a Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó, Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX, Santiago](#)

de Chile, FCE, 2011, p. 14.

[128] Jaime Jaramillo Uribe, “Frecuencias temáticas en la historiografía latinoamericana”, en Leopoldo Zea (coord)., América Latina en sus ideas, México, Siglo XXI, 1986, p. 23.

[129] E. Bradford Burns, “Ideology in Nineteenth-Century Latin American Historiography”, en The Hispanic American Historical Review, vol. 58, nº 3, 1978, p. 416.

[130] Germán Colmenares, Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX [1987], Medellín, La Carreta Editores E.U., 2008, p. 28.

[131] Pierre Chaunu, “Interpretación de la independencia de América Latina”, en Pierre Chaunu, Pierre Vilar y Eric Hobsbawm, La independencia de América Latina, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 11.

[132] Ibíd., p. 21.

[133] Sobre los rasgos generales de la “historia patria”, véase Nikita Harwich Vallenilla, “La historia patria”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords)., Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX, México, FCE, 2003.

[134] Bartolomé Mitre, Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana, Buenos Aires, Talleres Gráficos Rosso, 1937, p. 7.

[135] Ibíd., p. 50.

[136] Ibíd., p. 54.

[137] Diego Barros Arana, Compendio de historia de América, Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril, 1865.

[138] Fernando Devoto, “La construcción del relato de los orígenes en Argentina, Brasil y Uruguay...”, ob. cit., p. 286.

[139] [Juan B. Alberdi, "La acción de la Europa en América. Notas de un español americano", en Autobiografía, Buenos Aires, Jackson, s/f, pp. 121 y 122. Respecto de los juicios de Sarmiento, véase, D. F. Sarmiento, "Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles por J. V. Lastarria", en Obras completas. II: Artículos críticos y literarios \(1842-1853\), Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, pp. 163-168.](#)

[140] [Alan Knight, "Latinoamérica: un balance historiográfico", en Historia y Geografía, nº 10, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998; Brian R. Hamnett, "Tema y proceso: el problema de la periodización en la historia latinoamericana", en Ignacio Sosa y Brian Connaughton \(coords\), Historiografía latinoamericana contemporánea, México, UNAM, 1999.](#)

[141] ["Cada vez más, se enfoca el dilema de la población aborigen frente a la repentina incursión europea, y en los siglos XIX y XX su confrontación con el Estado-nación". Brian R. Hamnett, "Tema y proceso...", ob. cit., p. 34.](#)

[142] [Véanse las consideraciones sobre la etnohistoria de Brian F. Connaughton, "Fronteras nuevas y fronteras viejas en la historiografía colonial", en Ignacio Sosa y Brian Connaughton \(coords\), Historiografía latinoamericana contemporánea, ob. cit.](#)

[143] [Mariano Picón-Salas, De la Conquista a la Independencia \[1944\], México, FCE, 1975, p. 15.](#)

[144] [Véase el cuadro de la aristocracia limeña a comienzos del siglo XVIII que ofrece Paul Rizo-Patrón basado en el informe que el virrey del Perú enviara a su soberano \("La nobleza de Lima en tiempos de los Borbones", en Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 1990, 19, nº 1\).](#)

[145] [Alberto Flores Galindo, Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes, en Obras completas III \(I\), Lima, Casa de Estudios del Socialismo Sur, 2008, p. 132.](#)

[146] [José Carlos Chiaramonte, “El problema del origen de las nacionalidades hispanoamericanas”, en El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana, Cuadernos del Instituto Ravignani, n° 2, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Argentina y Americana, 1991.](#)

[147] [Ibíd., p. 6.](#)

[148] [Alfredo Ávila, “Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI”, en Revista de Historia Iberoamericana \[en línea\], vol. 1, n° 1, 2008, p. 12.](#)

[149] [Laureano Vallenilla Lanz, “Fue una guerra civil”, en Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 19-33.](#)

[150] [Enrique de Gandía, La independencia americana, Buenos Aires, Fabril, 1961.](#)

[151] [Tulio Halperin Donghi, Historia contemporánea de América Latina \[1969\], Madrid, Alianza, 1979, p. 92.](#)

[152] [Tomás Pérez Vejo, Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas, México, Tusquets, 2010, p. 20.](#)

[153] [Ibíd., p. 188.](#)

[154] [Ibíd., p. 276.](#)

[155] [Ibíd., p. 37.](#)

[156] [“Las juntas que se formaron tanto en España como en América nacieron para rechazar a los invasores napoleónicos y proclamar su adhesión a Fernando VII, pero también para resolver el problema de la creación de un gobierno legítimo”. Gilberto Loaiza Cano, “El pueblo en la república de los ilustrados”, en Francisco A.](#)

Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (eds)., Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012, pp. 238 y 239.

[157] Joan Corominas y José A. Pascual, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid, Gredos, 1984, t. II, p. 243.

[158] Dieter Woll, “Español criollo y portugués crioulo; volviendo a la cuestión del origen y la historia de las dos palabras”, en A. Bollée y J. Kramer (eds.), Latinitas et Romanitas, Bonn, Romanistischer Verlag, 1997.

[159] Ángel Rosenblat citado por Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900, México, FCE, 1993, p. 229.

[160] Bernard Lavallé, “Situación colonial y marginalización léxica. La aparición de la palabra criollo y su contexto en el Perú”, en Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes, Lima, Pontificia Universidad del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993, p. 17.

[161] Juan José Arrom, “Criollo: definición y matices de un concepto”, Hispania, vol. 34, nº 2, mayo de 1951, p. 265.

[162] Ibíd., p. 266.

[163] Íd.

[164] Concolorcorvo, El lazarillo de ciegos caminantes. Desde Buenos Aires hasta Lima, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1946, p. 58.

[165] Es la única acepción que registra el Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana, del P. Esteban de Terreros y Pando, Madrid, 1786, p. 550: “el que nace en América, y es hijo de

españoles". Con ese sentido aparece también en el célebre ensayo de Feijoo, "Españoles americanos", de gran difusión en la América hispánica. En ese escrito y a poco de comenzar, se leía: "los criollos o hijos de españoles que nacen en la América". Fray Benito Jerónimo Feijoo, Españoles americanos y otros ensayos, Buenos Aires, Emecé, 1940.

[166] Pedro Henríquez Ureña, Las corrientes literarias en la América Hispánica, México, FCE, 2001, p. 215, n. 15.

[167] Bernard Lavallé, "Situación colonial y marginalización léxica...", ob. cit.

[168] Íd. Consignemos que Bartolomé Mitre cita en su Historia de Belgrano a un funcionario español, el tesorero Hernando de Montalvo, que en 1579 hace las siguientes observaciones en un informe inédito: "Estas provincias han de menester gente española sobre todo, porque es muy poca, y van cada día en crecimiento los hijos de la tierra, ansi criollos como mestizos, que de cinco partes de la gente las cuatro son de ellos y van cada día de mayor aumento" (Historia de Belgrano y de la independencia argentina, Buenos Aires, Estrada, 1947, t. I, p. 64).

[169] Ibíd., pp. 17 y 18.

[170] Ibíd., p. 20.

[171] Íd.

[172] Bernard Lavallé, "Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicción y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano", en Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 737.

[173] Eugenio de Santa Cruz y Espejo, "Discurso sobre el establecimiento de una sociedad patriótica en Quito", en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (eds), Pensamiento político de la

emancipación, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, vol. 1, pp. 43-46.

[174] Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Carta dirigida a los españoles americanos, introducción de David Brading, México, FCE, 2004.

[175] Camilo Torres, “Memorial de agravios”, en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (eds)., Pensamiento político de la emancipación, ob. cit., p. 29.

[176] Íd.

[177] Ibíd., p. 30.

[178] Gabriel Entin, “El patriotismo americano en el siglo XVIII. Ambigüedades de un discurso político hispánico”, en V. Hébrard y G. Verdo (eds)., Las independencias hispanoamericanas: un objeto de historia, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2013, p. 30.

[179] Alejandro de Humboldt, Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, México, Pedro Robredo, 1941, t. II, p. 118.

[180] Federica Morelli, “Le créolisme dans les espaces hispano-américains: de la controverse coloniale aux mystifications de l’histoire”, en Storica, nº 48, 2010, p. 79.

[181] Ibíd., p. 80.

[182] Véase Miguel Hidalgo y Costilla, “Orden en la rebelión”, en Nueva Historia Temática de México. Independencia. Reforma. Porfiriato, México, Difusión Editorial, 1992, p. 47.

[183] Alberto Flores Galindo, Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830, Lima, Mosca Azul, 1984, p. 169.

[184] Ángel Rosenblat, Las generaciones argentinas del siglo XIX ante el problema de la lengua, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología Hispánica, 1961, p. 8.

[185] Juan Carlos Garavaglia, “Una breve nota acerca de los ‘patriotas criollos’ en el Río de la Plata’, en Prohistoria, vol. 12, nº 12, 2008.

[186] João Feres Júnior, “El concepto de América en el mundo atlántico (1750-1850): perspectivas teóricas y reflexiones sustantivas a partir de una comparación de múltiples casos”, en Javier Fernández Sebastián (dir)., Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850, Madrid, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 56.

4. Representaciones de la conciencia criolla

La genealogía del patriotismo criollo en David Brading

La consideración prestada a la semántica del término “criollo” y sus derivados se ha asociado en las últimas décadas con el interés creciente por la “conciencia criolla” y sus manifestaciones en la Hispanoamérica colonial, una conciencia literariamente articulada en que se ha visto el antecedente del pensamiento de la emancipación y/o la génesis de una identidad iberoamericana. Las manifestaciones de lo que se evoca con la expresión “conciencia criolla” han sido rastreadas y analizadas desde perspectivas diversas, de la historia política a la historia de la literatura hispanoamericana,[187] aunque los juicios en cuanto a su significado histórico no siempre son convergentes.

Una serie de importantes historiadores latinoamericanistas no latinoamericanos –como Jacques Lafaye (Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, 1974), Anthony Pagden (La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa, 1988), David Brading (Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867, 1991) o el varias veces citado aquí Bernard Lavallé– han desempeñado un papel de primer orden en el impulso dado a este sector de investigaciones sobre el pasado de la América hispánica.

Por la amplitud espacial y temporal del campo que explora, por su larga erudición, la sugestión de sus análisis y la calidad literaria de su narrativa, la obra Orbe indiano de David Brading sobresale como ninguna otra. Orbe indiano es un largo y fascinante viaje, que comienza con los primeros ecos del descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación europea y concluye con los avatares del liberalismo mexicano en la segunda mitad del siglo XIX. La cuestión central del libro es el surgimiento y la sedimentación de una identidad cultural hispanoamericana, a la que denomina “patriotismo

criollo” y que tiene el carácter de una tradición de discurso. El imaginario de las élites culturales estará en el centro de la investigación: el historiador británico, en efecto, escudriña los signos de emergencia de esa identidad en crónicas y memorias, una literatura que procede, en general, de la pluma de clérigos; es decir, del núcleo de la minoría letrada en la sociedad colonial. Perú y la Nueva España fueron los focos centrales de esa conciencia literaria que comienza a hacerse manifiesta en las postrimerías del siglo XVI. Si a la hora de la crisis de la monarquía española “Perú permaneció fiel a la Corona”, anota Brading, en la Nueva España

el patriotismo criollo se convirtió en ideología política, pues cuando el clero criollo incitó a las masas a rebelarse contra las autoridades coloniales, les ofreció, como estandarte y patrona, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.[188]

Las ideas que presiden Orbe indiano se hallaban esbozadas ya en el ensayo sobre Los orígenes del nacionalismo mexicano, la primera incursión importante del historiador británico en el terreno de la historia intelectual hispanoamericana.[189] La hipótesis de partida del ensayo de Brading era que el nacionalismo que se activó con la Revolución mexicana de 1910, y que se convertirá en ingrediente central de la ideología oficial, se había alimentado de un acervo que procedía del siglo anterior, del tiempo de la lucha por la independencia.

Brading consagraba dos tercios de Los orígenes... al curso ideológico que llevaba de los temas del patriotismo criollo al nacionalismo temprano del movimiento de la independencia y a su figura intelectual más notable, fray Servando Teresa de Mier. Encontraba en ese filón el elemento que diferenciaba “a la ideología insurgente mexicana del cuerpo más convencional de ideas que utilizaron los movimientos libertarios de América del Sur”. [190] Algunas de las expresiones iniciales de la conciencia criolla

mencionadas por Brading dejaban ver ya que su búsqueda no se había restringido al ámbito de la Nueva España, pues esas manifestaciones no eran particulares de aquella región del dominio español. Mencionamos más arriba algunas de esas señas de identidad. Por ejemplo, las quejas que, en la forma de memoriales y petitorios, transmitían el malestar de los criollos, que se consideraban marginados por la Corona, cuyos funcionarios preferían a los españoles peninsulares para los altos cargos públicos. A ese núcleo de resentimiento entre españoles peninsulares y españoles americanos, el historiador añadirá después los textos en que se defienden las aptitudes y el talento de los criollos, juzgados como flojos por los españoles europeos, es decir, poco aptos para lo que requiriera esfuerzo y perseverancia, debido a las características del ambiente natural, que debilitaba el carácter.

De manera similar, Brading advertirá otra expresión del proceso de autoconciencia de la élite hispanoamericana en las especulaciones teológicas del clero criollo sobre la ubicación probable del Paraíso en el Nuevo Mundo, o en la atribución de las leyes sabias de los incas a la predicación que el apóstol santo Tomás había llevado a cabo en América en un pasado remoto. En su reconstrucción de la génesis del nacionalismo mexicano, alude al largo eco de las denuncias del dominico Bartolomé de las Casas contra la crueldad de los conquistadores y de su alegato en favor de los indígenas americanos. Le dedica, asimismo, un extenso pasaje al Inca Garcilaso y a sus obras, considerados como un momento de la conciencia criolla.

La constelación de significados, textos y autores que Brading recoge en su relato de Los orígenes... confluyen y hallan nueva expresión en los escritos de fray Servando, importante ideólogo de la independencia mexicana y su primer historiador. El imaginativo sacerdote, de ajetreada vida, acogerá también en su visión del pasado de la Nueva España un mito que la cultura criolla mexicana había hecho suyo: el que identificaba a santo Tomás, quien habría predicado en América antes de la llegada de los españoles, con el

dios del panteón prehispánico, Quetzalcóatl. ¿Qué le interesa a Brading de este inconsistente mito al que se apegaba fray Servando? Su función ideológica: la leyenda de la evangelización apostólica del santo implicaba un nuevo bautismo para el pasado indígena.

Abrió el camino a la completa aceptación de los aztecas como representantes de la antigüedad mexicana. Más aún, debilitó el derecho fundamental de la monarquía española a la dominación del Nuevo Mundo: su misión de cristianizar a los indios.[191]

La historia intelectual que construye Brading en Orbe indiano tiene también como eje el “patriotismo criollo”, pero arranca de más atrás; se remonta al tiempo de la conquista española del Nuevo Mundo y los primeros cronistas de la invasión europea. No solo abarca un período más largo que el de su ensayo sobre la génesis del nacionalismo mexicano, sino que es muchísimo más amplia y minuciosa la trama de sucesos, autores y textos que la narración evoca e interpreta. Un mapa incomparablemente más rico. Como si el autor hubiera aumentado la lente, lo que en Los orígenes... a menudo eran observaciones sucintas se vuelven detenidos análisis en Orbe indiano. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas, que tuvo para Brading gran influencia en “el surgimiento de una tradición política en la América española”, en el nuevo libro es motivo de dos capítulos.[192] El ceñido comentario que habían merecido los escritos y la ambigua posición del Inca Garcilaso se transforma ahora en un matizado examen que insume muchas páginas. Otro momento de la autoconciencia criolla —la disputa sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVIII y la respuesta de jesuitas como Clavijero a los philosophes europeos que menoscababan la naturaleza y al habitante de América— también será materia de una cuidadosa reconstrucción. En fin, las doctrinas de Bolívar y de Sarmiento, que se apartaban de la tradición que Brading se propuso rescatar, y cuyos nombres en Los orígenes... eran acompañados por apretados juicios, son objeto de atentos análisis en Orbe indiano.

No obstante estos y otros cambios, el esquema básico se mantiene de un libro al otro. Los dos terminan con un capítulo consagrado al liberalismo mexicano, movimiento de ideas al que Brading le reprocha el haber sido desdeñoso, cuando no hostil, respecto de la tradición política criolla, la corriente de la insurgencia en que catolicismo tradicional, populismo, aztequismo y liberalismo se habían amalgamado. El gran profeta de esa tradición fue fray Servando, quien “logró brillantemente dar a la nación mexicana un árbol genealógico patriótico en que Moctezuma y Cuauhtémoc figurarían como los predecesores de Hidalgo y Morelos, unidos en la resistencia a la cruel tiranía de España”. [193] El legado del patriotismo criollo transmitido por fray Servando y por su discípulo, Carlos de Bustamante, será reasumido y renovado “durante la Revolución mexicana, cuando muchos de sus temas más caros quedarían integrados al nacionalismo liberal de tal movimiento, por pensadores tan diversos como Manuel Gamio, José Vasconcelos y Andrés Molina Enríquez”. [194] En cambio, los liberales, que habían alcanzado el poder en el período de la Reforma (1854-1867), forjaron una idea y un proyecto de nación que no contenía a la mayoría del pueblo de México. Atacaban la propiedad comunal de los pueblos indios, juzgada como un obstáculo para el progreso, y los católicos practicantes no eran considerados como parte de la comunidad nacional imaginada. Para los liberales, sobre todo para su ala radical, la patria liberal procedía de la insurgencia de 1810, pero el movimiento que inició Hidalgo no remitía simbólicamente ni al pasado prehispánico ni a la Nueva España, sino a los ideales de la Revolución francesa.

Brading nos deja ver una partición en la trayectoria del patriotismo criollo, la tradición discursiva que rastrea y organiza en Orbe indiano, es decir, una partición en la imaginación política y social de las minorías letradas. En efecto, esa conciencia cuyos primeros signos detecta a fines del siglo XVI y que se desarrolla a lo largo de las dos centurias siguientes toma en el momento de la independencia dos caminos diferentes. Uno de ellos es el del “republicanismo confesional”, como llama Brading al ideal de fray Servando; el otro es el del “republicanismo clásico”, que el

historiador británico ilustra con el pensamiento y la acción de Simón Bolívar. Basta comparar la cálida y admirativa semblanza que Brading traza de fray Servando con el retrato desapegado que compone de Bolívar para reconocer cuál de los dos caminos representa para el autor la buena continuidad de la identidad criolla. Es notable, además, que un analista tan atento y sagaz lea en la Carta de Jamaica y en el Discurso de Angostura muy poco más que las lecturas de Bolívar. Quien actúa como un jefe militar realista, por un lado, aparece, por el otro, en el momento de concebir las instituciones del nuevo orden, como un ideólogo preso de abstracciones derivadas de los libros.

Mientras que los patriotas mexicanos buscaban inspiración en las figuras de Cuauhtémoc, Quetzalcóatl y Las Casas, la imaginación de Bolívar constantemente se fijó en los austeros ejemplos presentados por Plutarco, Montesquieu y Tito Livio.[195]

En fin, ya hemos visto que, a los ojos del historiador inglés, no solo Bolívar y las élites político-ideológicas de América del Sur piensan por fuera de la senda de un pensamiento político original: también el liberalismo laico mexicano aparece como una empresa extraviada. ¿Se puede reprochar a un historiador tan fino que muestre sus simpatías y reprobaciones, que ceda a su parti pris?

Autocrítica de la conciencia criolla

“Mier nunca se liberó de la perenne ambigüedad del patriotismo criollo, con su contradictorio llamado a los derechos ancestrales [de los descendientes de los conquistadores] y a la grandeza azteca”, escribe Brading.[196] Podría decirse que esta ambigüedad, y la discordancia que encierra, va a ser uno de los blancos de la intransigente reflexión sobre el ser criollo del destacado historiador venezolano Germán Carrera Damas. De acuerdo con Carrera Damas, el criollo hispanoamericano cumplió una eficaz labor ideológica al haber encubierto el papel de opresor que había desempeñado a lo largo de trescientos años y pasar a asumir, en sus discursos sobre el pasado –las historias nacionales–, el papel de oprimido por el despotismo español, junto con los pueblos indígenas. Pero si en el momento de la independencia, la referencia a las civilizaciones autóctonas y los derechos de sus pueblos (o el mito de una evangelización anterior a la europea) podían agitarse en contra de los títulos sobre las Indias que invocaba la Corona española, en el momento de establecer las nuevas repúblicas hispanoamericanas, que serán repúblicas criollas, las comunidades indígenas aparecerán como un problema.

Carrera Damas propone (y se propone) reencauzar la historia de América Latina a partir de este reconocimiento crítico, pues a su juicio la comprensión de sí misma se juega en ese “enderezamiento”. No se trata, sin embargo, de una tarea fácil porque la “conciencia criolla” es un patrón cultural resistente, de larga duración. En el libro *De la dificultad de ser criollo* reunió sus escritos referentes a esta cuestión, entre ellos el que compuso por encargo de la Unesco para fijar los puntos de partida de una historia de América Latina, obra colectiva cuyo comité científico presidiría el historiador venezolano.[197] En ese escrito, el argumento de mayor énfasis era el de la necesidad de superar la “visión criolla” de la

historia hispanoamericana. Para decirlo en sus términos, había que “reelaborar críticamente la historiografía de las sociedades implantadas latinoamericanas”. [198]

La narración histórica de las sociedades del Nuevo Mundo no era algo nuevo —se la relata desde hace siglos—, pero esa narrativa, cuyos primeros textos fueron las crónicas de Indias, ha sido el relato del proceso de formación y desarrollo de las sociedades criollas hispanoamericanas. Las otras sociedades que poblaban el territorio americano (las sociedades autóctonas y, más adelante, los pueblos africanos), cuyo curso histórico fue alterado, si no interrumpido o atrofiado, por la invasión europea, aparecían y aún aparecen, en ese marco narrativo, como antecedentes o como complementos de la historia criolla. Dicho en otros términos, la hegemonía del criollo presidió la concepción historiográfica con que va a relatarse el proceso de las sociedades latinoamericanas. De modo que el restablecimiento de “la historicidad de las sociedades aborígenes y afroamericanas” aparece como un requisito, un aspecto indispensable de esa “reelaboración crítica”. [199]

Desde el siglo XVI, después del choque que significó la irrupción ibérica, se estableció un patrón de relacionamiento entre los recién llegados (soldados, misioneros, comerciantes, pobladores europeos) y las sociedades autóctonas. El control, la dominación y el aprovechamiento de los habitantes indígenas por los europeos fueron los rasgos distintivos de ese patrón, en que la interacción entre conquistadores y colonizadores, por un lado, y pueblos aborígenes, por el otro, abrió un amplio campo al mestizaje biológico y cultural. [200] En sus rasgos básicos, ese esquema de relacionamiento se mantuvo no solo mientras rigió el nexo colonial, sino después de la independencia, cuando la élite criolla se erigió en clase dominante. El sincretismo entre los diversos núcleos sociodemográficos que coexistieron en el territorio de las Indias occidentales es una característica general de América Latina, pero el modo en que operó la mezcla, su alcance y el peso relativo que tuvieron en ella los distintos núcleos varió según las áreas del subcontinente.

Esta, en sumario resumen, es la hipótesis de Carrera Damas respecto de las sociedades criollas hispanoamericanas (y latinoamericanas), a las que define e interpreta como formaciones sociales implantadas. Las sociedades que resultaron de ese complejo proceso de implantación corporizarían un proyecto y una estrategia que tienen como eje la dominación del criollo. En el vocabulario del historiador venezolano, el concepto “criollo” encierra el cambio tanto como la continuidad de una posición de poder. El término remite a los descendientes del europeo colonizador, que en la situación colonial fueron parte del dispositivo de dominación social, política y cultural en las Indias españolas y que, en la hora de la crisis de la monarquía, tomarán el camino de la ruptura con la metrópolis asumiendo la dirección del proceso independentista y de las repúblicas que surgirán de la ruptura del lazo colonial (el siglo XIX habría sido el siglo de plenitud del criollo latinoamericano). El concepto no puede dissociarse de un punto de vista, de una forma de conciencia social, la “conciencia criolla”, que está hecha de aquello que el criollo da por sentado, de lo que tiene por evidente —el estrato de sus creencias básicas—. “Ese conjunto de creencias sintetiza la peripecia histórica del criollo. Le es, por lo tanto, específica”. Sin embargo, en las sociedades latinoamericanas no solo los criollos adoptan las concepciones que les son características, porque “esta forma de conciencia es socializada gracias al lugar prominente ocupado por el criollo en la estructura de poder interna”. Así, “incluso sectores que ocupan un lugar subordinado en la estructura de poder interna practican, deliberadamente o no, esa forma de conciencia. Esta es la condición para que el mecanismo de dominación funcione espontáneamente”. [201]

En el centro de la identidad cultural latinoamericana se halla el núcleo de creencias que Carrera Damas denomina “conciencia criolla”. Esa forma mentis que define el modo de ser del criollo se forjó históricamente en relación con dos mundos de referencia: las sociedades indígenas y Europa.

La actitud del criollo ante las sociedades autóctonas ha sido y es, básicamente, la de un rechazo que conlleva el cargo de que la persistencia de su cultura ha pesado de manera determinante y negativa en el progreso de las sociedades criollas.[202]

Esta actitud puede coexistir, y ha coexistido, con la fascinación por la cultura del pasado de las sociedades autóctonas: la admiración por el inca o el azteca de ayer no ha sido incompatible con el menosprecio del indio de hoy. O sea, “incas sí, indios no”, para emplear la sintética pero elocuente expresión forjada por Cecilia Méndez.[203] El eurocentrismo, es decir, la tendencia a identificarse política y culturalmente con Europa, constituye el otro rasgo inseparable de la conciencia y de la identidad criollas. De esa identificación “extraía el criollo la legitimación de su predominio cultural”. [204] No se correspondería con esa identificación, sin embargo, el juicio europeo, que por lo general verá en el criollo a un europeo de segundo rango.[205]

La conciencia criolla se halla así aprisionada en la trampa que producen esos dos rasgos que le son constitutivos:

un anhelo de identificación con el paradigma europeo, lo cual juzga necesario para la sustentación de su condición de cultura dominante, pero que le ha resultado ser, históricamente, una marcha hacia lo inalcanzable; y el rechazo de las culturas dominadas – aborígenes y negroafricanas –, no menos necesario para esa sustentación.[206]

Esta situación es la que hace del criollo un “dominador cautivo”.

El examen sin complacencias que Carrera Damas hace del criollo hispanoamericano es solo el lado crítico-negativo de su reflexión.

Concibe, por otro lado, un pensar criollo por fuera de la cárcel de la conciencia criolla y cree no solo necesaria sino realizable la tarea intelectual de liberar al criollo de la prisión que le quita creatividad política y cultural. Su crítica de la conciencia criolla sería así una batalla por la lucidez emprendida por quien no es sino un criollo: “Soy criollo y me esfuerzo por comprender las formas de conciencia al amparo de las cuales me he formado. Mi propósito es abrirle porvenir a esa conciencia”. [207] Su proyecto no es el del indigenismo, corriente de cuya nobleza de intenciones no duda, aunque sí de su fecundidad. Pero confía en que de su “búsqueda intelectual en función del criollo pueden desprenderse resultados no menos significativos para los interlocutores históricos del criollo como dominador, es decir, para ‘indios’ y afroamericanos”. [208]

La cuestión, como se ve, toca el debate público y la cultura cívica de nuestras sociedades. Seguirlo a lo largo de las consideraciones en que señala las líneas de una reforma de la conciencia criolla nos llevaría lejos de nuestro tema, sin contar con los problemas que suscita la idea de una identidad que tiene comienzos remotos (el siglo XVI) y que, pese a los cambios, conserva su núcleo originario. Por cierto, para Carrera Damas la conciencia y la identidad criollas no son datos fijos, han experimentado cambios a lo largo del tiempo, en consonancia con las mutaciones de las sociedades criollas. Pero el foco de sus análisis no está puesto en los cambios y las alteraciones, sino en lo que permanece, con el efecto de que el ser criollo aparece como una sustancia invariante. Cabe la pregunta: ¿cuánto de lo que pervive debe su duración justamente a aquello que trajeron los cambios? Por ejemplo, los cambios del entorno institucional que trajo aparejada la construcción de los Estados nacionales en la América hispana, con su red creciente de aparatos y su séquito cada vez más numeroso de funcionarios, entre ellos los maestros encargados de la educación pública y, por eso, agentes de primer orden en la nacionalización de la heterogénea masa de habitantes de los países respectivos. ¿Cómo podría haber pervivido la visión criolla de la historia nacional sin la inculcación escolar? Además, ¿qué tradición intelectual —la historiográfica, por ejemplo— perdura sin el trabajo continuo de ajustes, reelección y mezcla que

llevan adelante quienes obran como sus custodios? Por último, la posición misma de Carrera Damas, ¿no atestigua que en las sociedades latinoamericanas modernas el trabajo de preservación de las identidades no impide la aparición de grietas y rupturas?

Estas reservas no ponen en cuestión lo que el historiador venezolano hace percibir mejor, con trazos más netos, de las élites criollas. Como él mismo admite, la experiencia de Venezuela está en la base de su esfuerzo por caracterizar los rasgos que tienen en común las sociedades latinoamericanas. Pero lo que logra captar en sus descripciones e interpretaciones excede ampliamente el caso venezolano.

Colofón provisional

No pretendo (ni creo que se pueda) extraer conclusiones que no sean provisionales respecto del ser y la conciencia criollos, o de la idea de que la identidad criolla se halla en el origen de la revolución y la independencia de los países que se soltaron de la Corona española entre 1810 y 1825. De modo que lo que voy a exponer al final de este recorrido resume, antes que nada, un punto de vista sobre lo que creo permite discernir el estado de la investigación.

La revolución y la independencia, que trastornaron las antiguas relaciones de pertenencia, obligarían a quienes tomaron en sus manos la dirección de las repúblicas nacientes a rehacer las identidades de acuerdo con el trazado de las nuevas soberanías. Dicho de manera diferente: la mutación de legitimidad que trajo aparejada la independencia acarrearía, a su vez, como tarea de los jefes y letrados de la nueva constelación de poder, la redefinición de la identidad del cuerpo político (la comunidad imaginaria, para emplear la afortunada expresión de Benedict Anderson) y producir al ciudadano no solo como individuo sometido a una ley común, sino también como *homo nationalis*. Al igual que en otras partes, también en Hispanoamérica la narrativa histórica cumplió un papel de primer orden en esa tarea. Esa historiografía, centrada en el proceso de la independencia y sus héroes, asumirá, como principio, “que los pueblos, individualizados y definidos, no habían nacido con su independencia política sino que eran preexistentes y habían estado sojuzgados por las metrópolis coloniales”. Consecuentemente, los movimientos independentistas habían dado expresión o, como dice José Luis Romero, “habían otorgado la libertad política a quienes ya tenían una clara y diferenciada fisonomía social y cultural”. [209] Las primeras versiones de la tesis de que la “clara y diferenciada fisonomía social y cultural” radicaba en el ser y la conciencia criollos proceden de la literatura histórica fundacional. La identidad cultural

criolla había precedido y prefigurado la identidad política de las sociedades nacionales hispanoamericanas y de la América hispana como un todo.

Podría decirse que este fue un mito de origen de una historiografía que daba sus primeros pasos. No había en esto nada inusual en el pensamiento histórico occidental del siglo XIX, pues la búsqueda de una identidad nacional originaria, por lo general alejada en un pasado más o menos remoto, y que perduraba a lo largo del tiempo, fue una operación corriente en ese siglo. Aunque los presupuestos y la visión épica de aquella narrativa decimonónica cayeron en desuso en la investigación erudita contemporánea, sus esquemas y sus hazañas han sobrevivido en la enseñanza escolar y en la opinión corriente sobre los sucesos que dieron origen a la patria, sea a la patria chica o a la patria grande.[210] Pero la tesis de la identidad criolla como fundamento de la identidad nacional hispanoamericana no nos remite únicamente al discurso historiográfico decimonónico. Tampoco, solo a la disociación entre los diferentes criterios, normas y formas de escribir sobre el pasado. A lo largo de estas páginas he mencionado a historiadores de nuestros días, con documentación incomparablemente mayor que la de los historiadores del siglo XIX, con análisis más minuciosos y refinados, para quienes también la conciencia criolla que germina y se manifiesta en la colonia es el capítulo inicial de lo que se va a desplegar más tarde como conciencia nacional. Por ejemplo, Bernard Lavallé, autor de valiosos estudios sobre la sociedad y la cultura en el virreinato del Perú, a quien citamos varias veces. Leamos un pasaje de Lavallé:

En las áreas hispanoamericanas y particularmente en el Perú, uno de los procesos más interesantes que fueron apareciendo en el transcurso de los siglos XVI y XVII fue, sin duda alguna, la toma de conciencia por los criollos de su originalidad, de su identidad y, por consiguiente, de sus derechos. Sería arriesgado y en muchos conceptos anacrónico ver ya en ello un sentimiento nacional. Sin embargo, a pesar de sus límites y, a veces, de sus contradicciones,

el criollismo parece ser de una manera evidente la primera etapa de una larga andadura que, mucho más tarde y en contextos muy diferentes, podría desembocar en la aparición de tal sentimiento. [211]

El historiador francés es prudente: en los siglos XVI y XVII la conciencia de los criollos no es todavía un sentimiento nacional, es una etapa de una larga marcha. El hecho es, sin embargo, que, así enfocada, la conciencia criolla de los siglos XVI y XVII no parece tener un sentido propio y suficiente en el marco de la cultura de su tiempo, como si ese sentido se hallara en suspenso, por así decir, a la espera de lo que va a ser en un tiempo venidero. Si no era todavía un sentimiento nacional, ¿qué era, en aquel tiempo que era el suyo, ese criollismo? Por lo que se refiere a los derechos pretendidos en que afluó y se afirmó la identidad del grupo criollo, el mismo Lavallé los recuerda en sus estudios: la demanda de los encomenderos y sus descendientes (los “beneméritos”) de que la Corona española les concediera a perpetuidad las encomiendas; después el descontento y las quejas porque se les restringía el acceso a los cargos más altos de la administración. Es cierto que en el siglo XVII florecerá también una literatura en que se hará la alabanza de las ciudades y la naturaleza americanas, del esplendor de sus cortes y de sus iglesias, la belleza de sus mujeres y el talento de los españoles nacidos en las Indias contra los juicios despectivos de los peninsulares. Aunque ese discurso que encumbraba la vida colonial, sus escenarios y su gente, no fuera cultivado solo por criollos, sino también por peninsulares, puede considerarse un discurso con el que no podían sino identificarse los criollos, quienes, por otra parte, no se sentían por ello menos orgullosos de su ascendencia española.

En resumen, si nos negamos a pensar esas manifestaciones de la conciencia criolla apenas como signos precursores de algo que solo va a cobrar más adelante su forma y su contenido propios, ¿cómo definir esa conciencia criolla en una sociedad multiétnica como era

la del mundo colonial? Lo más plausible nos parece entenderla como una mentalidad o un espíritu de grupo, propios de un sector social que integra, en posición políticamente subalterna, la minoría dominante, la de los españoles (o blancos). Para Antonio Annino, que toma como referencia la experiencia de la Nueva España, el patriotismo criollo que tuvo su momento de florecimiento en el siglo XVII no mutará después en una conciencia de tipo nacional, sino que entrará en ocaso en el XVIII. Ese patriotismo, al que llama también “clásico”, remite —a su juicio— a los valores de un proyecto estamental.[212]

La vasta crisis que conocerá la monarquía española a partir de 1808 y provocará finalmente su colapso creará también las condiciones para que, en el seno de la minoría criolla, se activen los proyectos de autonomía y comiencen a hallar mayor eco los de independencia. Como escribe François-Xavier Guerra, todas las

identidades políticas y culturales que, hasta entonces, no aparecían como separables ni como incompatibles, comenzarán a volverse autónomas a partir de 1808, a oponerse y recomponerse según las coyunturas políticas de una crisis imprevisible e inédita.[213]

El sentimiento y la idea de un americanismo no solo liberado de la referencia a España, sino antiespañol, tendrán desde entonces su tiempo. Fueron parte del discurso de la emancipación. En el proceso de reconstruir las identidades políticas para hacerlas congruentes con las naciones que estaban en curso de edificación, las élites culturales criollas rastrearán en el pasado colonial todo aquello que pudiera conferirles legitimidad y profundidad histórica a la nueva entidad política y a sus dirigentes. Esa búsqueda tendrá una de sus canteras en el antiguo criollismo, de donde seleccionará elementos para forjar la tradición nacional. Allí encontrarán su lugar los discursos y las figuras precursores.

■

[187] Sobre la cuestión de la “conciencia criolla” en el estudio de la literatura colonial, véase Mabel Moraña, “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”, en Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, nº 28, Lima, 2º semestre de 1988.

[188] David Brading, Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867, México, FCE, 1991, p. 15.

[189] David Brading, Los orígenes del nacionalismo mexicano, México, Era, 1980.

[190] Ibíd., p. 15.

[191] Ibíd., p. 52.

[192] David Brading, Orbe indiano, ob. cit., p. 121.

[193] Ibíd., p. 648.

[194] Íd.

[195] Ibíd., p. 657.

[196] Ibíd., p. 648.

[197] Historia general de América Latina, 8 vols., Madrid, Trotta, 1999-2008.

[198] Germán Carrera Damas, “Lineamientos metodológicos para una historia general de América Latina”, en De la dificultad de ser criollo, Caracas, Grijalbo, 1993, p. 139.

[199] Íd.

[200] El mestizaje es para Carrera Damas el hecho que diferencia la experiencia latinoamericana de los casos de trasplante de

población.

[201] Germán Carrera Damas, “El criollo latinoamericano, ante los demás y sí mismo. (Una perspectiva latinoamericana del problema de la identidad cultural)”, en De la dificultad..., ob. cit., p. 71.

[202] Germán Carrera Damas, De la dificultad..., ob. cit., p. 194, n. 18.

[203] En su artículo sobre el nacionalismo criollo peruano, movilizado contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), la historiadora peruana Cecilia Méndez resumió en la fórmula “Incas sí, indios no” un rasgo central de esa ideología.

[204] Germán Carrera Damas, “El criollo latinoamericano...”, ob. cit., p. 84.

[205] Ya bajo la colonia, la misma denominación de criollo tenía sentido peyorativo en el lenguaje del español peninsular; en el siglo XVII, para el pensamiento europeo de la Ilustración (los juicios más conocidos son los de Buffon, Robertson, De Pauw), el americano blanco era un individuo inferior, al igual que el indígena y el resto de los seres que poblaban las Indias, un continente abrumado por una naturaleza hostil y dominante (véase la clásica y siempre vigente obra de Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900, México, FCE, 1995). En fin, el tumultuoso ciclo de violencias y guerras civiles que siguió a la independencia hispanoamericana no haría más benigna la opinión del Viejo Continente, aunque sus países habían conocido en el pasado y conocerán en el siglo XX mataderos más atroces.

[206] Germán Carrera Damas, “Dar nuevo impulso al proyecto y la estrategia civilizacionales hispanoamericanos”, en De la dificultad..., ob. cit., p. 54.

[207] Germán Carrera Damas, “El criollo latinoamericano...”, ob. cit., p. 72.

[208] Íd.

[209] José Luis Romero, “El liberalismo latinoamericano”, en Situaciones e ideologías en Latinoamérica, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 160.

[210] Sergio Andrés Mejía Macía, “¿Qué hacer con las historias latinoamericanas del siglo XIX?”, en Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, n° 14, Bogotá, 2007, p. 428.

[211] Bernard Lavallé, “Espacio y reivindicación criolla”, en Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993, p. 105.

[212] Antonio Annino, “1808: el ocaso del patriotismo criollo en México”, en Historia y Política, n° 19, Madrid, enero-febrero de 2008.

[213] François-Xavier Guerra, “La nación en la América hispánica. El problema de los orígenes”, en M. Gauchet, P. Manent y P. Rosanvallon (dirs)., Nación y modernidad, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 109.

5. Universalidad europea y particularidad americana

¿Y qué era esa diferencia, en términos rigurosos?

Héctor A. Murena

Dos cónclaves intelectuales

En 1936, entre el 5 y el 15 de septiembre, se llevó a cabo en Buenos Aires el XIV Congreso Internacional de los PEN (acrónimo de “poetas, ensayistas y novelistas”). Era la primera vez que esta asociación mundial de escritores realizaba su asamblea en América y la prensa argentina, que desde el comienzo estuvo atenta a las alternativas del congreso, exaltó su significado. Se leía, por ejemplo, en el diario Noticias Gráficas: “Tiene para Buenos Aires una trascendencia singular la celebración del XIV Congreso de los PEN Clubs que reúne en nuestra capital a las más altas figuras de la literatura y el pensamiento contemporáneo”. Simbolizaba una consagración “el hecho de que se reúnan entre nosotros los más destacados exponentes del arte y la cultura”. [214] También a los ojos de las autoridades del país, desde la presidencia de la república al gobierno de la Municipalidad de Buenos Aires, esa conferencia de intelectuales prestigiaba a la nación y, por supuesto, a su metrópoli. Según el testimonio de Manuel Gálvez, había sido el propio presidente de la nación, el general Justo, quien dio su palabra de que el Estado argentino costearía los pasajes de los escritores extranjeros. [215] La municipalidad cedería el Palacio del Concejo Deliberante para el coloquio de los intelectuales y, en la Casa de Gobierno, el primer magistrado iba a homenajear a los delegados e invitados al congreso con un almuerzo. Familias encumbradas, por su parte, abrirían sus casas para agasajar a los huéspedes.

El acontecimiento no atrajo solo el interés de la buena sociedad y la gente de letras: también el gran público porteño juzgó que el hecho de que los PEN Clubs eligieran Buenos Aires como sede de la XIV conferencia añadía un nuevo motivo de orgullo. Si el progreso material le era reconocido desde las primeras décadas del siglo, la capital argentina entendía que la reunión internacional de escritores

representaba la confirmación de Buenos Aires como capital cultural. “A medida que los días pasaban desde el de la inauguración, el interés por las deliberaciones del Congreso íbase ensanchando en la ciudad y supongo que en toda la República, como por ondas”, escribirá Roberto Giusti poco después en *Nosotros*, en una crónica de la asamblea.[216] Con ironía amable, Giusti se preguntaba por las razones de ese contento público y llevaba su humor de librepensador al punto de comparar el entusiasmo que, dos años atrás, había provocado en las calles el Congreso Eucarístico Internacional con el que se había registrado frente al Congreso de los PEN Clubs: así como en 1934 se habían formado multitudes para ver pasar y rendir homenaje al cardenal legado Pacelli o a monseñor Verdier, ahora “grupos compactos de hombres y mujeres se apretujaban en cualquier lugar público donde se anunciaba que hablarían o pasarían estos otros príncipes, asimismo ecuménicos, de la Iglesia Laica del pensamiento, que se llaman Stefan Zweig, Jules Romains o Emil Ludwig”. [217] Pero la ironía no alcanzaba a disimular la satisfacción que le producía el espíritu curioso de su ciudad.

En sus deliberaciones, el congreso abordó un variado temario, como la función social del escritor en la sociedad contemporánea; el proyecto de creación de una revista del PEN Club; la situación de los escritores germánicos; la aprobación de un mensaje en favor de la paz; la posición del PEN Club Argentino y la Guerra del Chaco; la defensa de los derechos de autor. Algunos temas eran más políticos, otros más corporativos, pero el motivo general de preocupación era la sombría situación de Europa. Día a día, los hechos mostraban que el orden internacional surgido en la posguerra se había quebrado y que una nueva tormenta, acaso peor que la de 1914-1918, se aproximaba: los planes de rearme en las principales potencias, la anexión de Abisinia por parte de la Italia mussoliniana, las movidas diplomáticas de Hitler (había retirado a Alemania de la Sociedad de las Naciones), la guerra civil en España, comenzada apenas un mes y medio atrás y que se reflejaba en la ausencia de una delegación de ese país en el

congreso de los PEN Clubs. En los diagnósticos, la imagen de crisis y de encrucijada era corriente.

La referencia a este horizonte hecho de conflictos y discordias en el mundo apareció ya en el discurso de apertura que pronunció el escritor argentino Carlos Ibarguren, presidente de la comisión organizadora del congreso: “Consuela y alienta en horas de miseria, de odios y de luchas sociales, esta reunión cordial de escritores de las más diversas tendencias y doctrinas, venidos de todas partes del mundo a tratar asuntos vinculados a la literatura”. [218] Al responder al anfitrión en nombre de los extranjeros, el novelista francés Jules Romains confirmó que la alusión al presente resultaba ineludible en ese foro de literatos. Después de hacer el reconocimiento a la iniciativa y la labor de quienes habían asumido la responsabilidad de organizar el congreso, Romains se refirió a la sombría actualidad: “El drama de nuestro siglo –¿es necesario que lo comente?– está presente en todos nuestros espíritus. Los abrumba. Cada vez que nos sentimos tentados de apartar de él nuestra atención, vuelve a atraérsela brutalmente por una peripecia de gran estilo”. [219] Coincidió con su colega argentino en que el origen del drama de la civilización europea no era de ayer y en que la guerra de 1914 había empeorado sus términos. Agravó el drama y aceleró su ritmo.

Nos hizo descubrir, a costa nuestra, una verdad que nuestros abuelos habían experimentado más de una vez: que una catástrofe puede ser duradera, y que ni la violencia, ni el horror siquiera, de los acontecimientos son una garantía de que no se eternice. [220]

Desde el punto de vista político e ideológico, el huésped y el anfitrión se hallaban en planetas alejados. Ibarguren, conservador nacionalista, había publicado dos años atrás un ensayo político sobre las realidades que conmovían al mundo –La inquietud de esta hora–, en que manifestaba su simpatía por la solución fascista a los problemas del presente; el autor de la saga novelística *Les hommes*

de bonne volonté, en cambio, pertenecía a la inteligencia antifascista de izquierda y apoyaba al Frente Popular, por entonces en el gobierno de Francia. No obstante, si por los desacuerdos hubo choques y momentos de tensión en el congreso, estos no se verificaron entre anfitriones y huéspedes, sino en las filas de los intelectuales europeos, en especial entre la delegación de escritores franceses y la italiana, en la que sobresalía el poeta y dramaturgo Filippo T. Marinetti, un vehemente partidario del fascismo.

Casi al mismo tiempo, del 11 al 16 de septiembre, sesionó en Buenos Aires, aunque sin público y casi sin periodistas, otro foro de intelectuales: la VII Conversación de la Organización de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones. Creado a comienzos de los años veinte con el propósito de fomentar el contacto y la interacción de científicos y pensadores de los diferentes países, el Instituto de Cooperación Intelectual aprovechó la presencia en Buenos Aires de escritores europeos y latinoamericanos para promover un intercambio de ideas entre los representantes del Viejo y el Nuevo Mundo. La reflexión y el debate de la VII Entretien, también la primera realizada fuera de Europa, tendrían como tema general las relaciones actuales de las culturas de Europa y de América Latina.[221] A diferencia del desarrollo algo agitado del congreso de los PEN Clubs, esta otra conferencia de intelectuales transcurriría sin sobresaltos. El debate dejó ver algunas preocupaciones compartidas entre el grupo latinoamericano y el europeo, pero también hizo evidente que las agendas respectivas no eran las mismas.

Sincronías y asincronías

Común a la mayoría de los interlocutores de la Entretien era la convicción de que se estaba frente a una crisis o, de modo más terminante, frente a la crisis de la civilización europeo-occidental. Desde la posguerra, la crisis de la civilización era un diagnóstico y un tópico en el discurso de las élites intelectuales, tópico que había hallado eco también en las filas de los intelectuales latinoamericanos. La decadencia de Occidente (1918), de Oswald Spengler, y La crisis del espíritu (1919), de Paul Valéry, fueron las más influyentes versiones de lo que podríamos llamar “conciencia de la crisis” en las dos décadas que siguieron al final de la Gran Guerra. Pero el dramático presente de Europa en 1936 no obraba de igual modo en el espíritu de los dos grupos participantes del coloquio de Buenos Aires. En los escritores del Viejo Continente, la referencia a la crisis y a la inquietud por el futuro de la cultura europea resultaba indisociable de los temores de una nueva guerra, con sus trágicas consecuencias. Veamos un pasaje de la breve alocución del escritor francés George Duhamel, quien en nombre de los europeos comenzó la Entretien: “Europa, presa de viejos rencores que, muchas veces en cada siglo, ella ahoga en sangre, puede dar una vez más al universo el espectáculo de la discordia destructora”. En esa cuna del “genio occidental” que era Europa, seguía Duhamel, para referirse sin nombrar a quienes todos los presentes sabían que aludía, “hay pueblos atormentados que todavía sueñan con una supremacía obtenida por medio de la violencia, por el hierro y por el fuego”. [222] En el caso de que el desenlace catastrófico que se temía tuviera finalmente lugar, en América (las dos Américas, la del Norte y la del Sur), la cultura occidental podía hallar su nuevo albergue. “Si el espíritu de la civilización fuera arrojado para siempre de la Europa natal, nosotros sabemos que encontraría en el nuevo mundo su refugio, sus templos, sus canteras y sus laboratorios”. [223]

Aunque compartieran el juicio de que el desorden político e intelectual reinaba bajo el cielo de Europa y les preocuparan los signos de la tormenta en marcha, los escritores latinoamericanos sabían que el epicentro de la borrasca estaría en el Viejo Mundo. Como mostraba la guerra civil española ya en curso. Los países americanos, en cambio, eran “países jóvenes”, así se los concebía y así se concebían a sí mismos: sus problemas eran propios de la edad. No se hallaban envueltos ni presionados por las circunstancias que urgían, en cambio, a sus colegas europeos. El desasosiego no podía ser el mismo. Pero había algo más: para la mayoría de quienes intervinieron como portavoces de América Latina, la conversación que se celebraba en Buenos Aires era –o debía ser también– la ocasión de afirmar y demostrar, ante esos representantes del poder intelectual europeo, que se había alcanzado, como dirá Alfonso Reyes, “la mayoría de edad”. No se rehusarían al papel de herederos del legado europeo que, en medio de la crisis, les asignaba Duhamel. También ellos se sentían identificados con el llamado de sus colegas a defender y renovar la tradición humanística contra el predominio de la razón técnica (este era otro de los temas de la crítica cultural de aquel tiempo). Pero querían definir en sus propios términos qué clase de herederos eran y cómo ejercerían su papel en lo relativo al legado.

El tratamiento deferente entre los participantes dio su tono general al intercambio de ideas que se desarrolló en la VII Conversación, cuyas sesiones fueron moderadas por el colombiano Baldomero Sanín Cano. Entre esos dos grupos de la república internacional de las letras había, sin embargo, una relación despareja que las maneras amistosas y corteses no podían cancelar. Esta disparidad no había sido establecida por nadie, solo condensaba una historia: la historia de la comunidad intelectual latinoamericana con el pensamiento, la literatura, el arte europeos. Las capitales del Viejo Continente habían obrado durante largo tiempo como metrópolis culturales del Nuevo, y los latinoamericanos se consideraban intelectualmente vástagos de esa cultura. A los ojos de todos los reunidos en la VII Conversación –incluso para quienes sostenían que ya había sonado la hora de la autonomía mental y literaria de

América Latina—, la cultura por antonomasia era la europea. Este presupuesto, que no surgía de los intercambios sino que los precedía, situaba a los latinoamericanos en la calidad de discípulos, una posición que se verificaría en el desarrollo de las pláticas: pese a los juicios sobre el agotamiento de la civilización europea y sobre el desencanto que eso producía en América Latina, quienes se mostraban afanosos por dar testimonios de la cultura del Nuevo Mundo eran los latinoamericanos. En esa escena, la representación del prestigio y la autoridad culturales se hallaba del lado de los europeos. Ante ellos, como ante los miembros de un tribunal, los latinoamericanos alegarían razones y pruebas de que América Latina no era ya una sucursal de Europa, sino que tenía una palabra propia o se hallaba en trance de alcanzarla.

Es verdad que no todos los escritores de América Latina sostuvieron que esta había alcanzado la “mayoría de edad” cultural; tampoco quienes sostuvieron que ya los asistía el derecho a la ciudadanía universal adoptarían el mismo punto de vista. La perspectiva literariamente más elaborada fue, sin duda, la de Alfonso Reyes. Al poeta y ensayista mexicano le correspondió hablar por América Latina tras las palabras de Duhamel.

En lo que sigue, voy a centrar la atención en los planteos de Reyes y en las intervenciones que en el coloquio tuvieron el dominicano Pedro Henríquez Ureña y el filósofo argentino Francisco Romero. Como concluyeron ellos mismos, sin que lo hubieran proyectado de antemano había afinidad y reciprocidad entre sus puntos de vista sobre América Latina. Lo que no era asombroso, por cierto, dado que la preocupación americanista y la amistad ligaban a Reyes, Henríquez Ureña y Romero. La relación que unía a los dos primeros era larga e íntima. Se remontaba a treinta años atrás cuando, muy jóvenes todavía, se habían conocido en la ciudad de México, donde tomaron parte en varias empresas intelectuales, la más importante de las cuales fue el Ateneo de la Juventud, un activo centro de renovación cultural surgido en las postrimerías del régimen de Porfirio Díaz. La amistad de ambos con Francisco Romero nacería en la Argentina. Pedro Henríquez Ureña se hallaba radicado en este

país desde 1924, y ejercía la docencia en La Plata –donde conoció a Romero, que enseñaba en la universidad platense– y en Buenos Aires. Reyes había sido embajador de su país en la Argentina entre 1927 y 1930 y volvería a desempeñarse como titular de la misma representación diplomática entre 1936 y 1937. No solo tuvo ocasión de reanudar en la Argentina su vieja amistad con Henríquez Ureña, sino que este facilitó su relación con escritores y círculos intelectuales de Buenos Aires y La Plata.[224] Otro lazo ligaba a Henríquez Ureña, Reyes y Romero: los tres pertenecían a la constelación de Sur, la revista que dirigía Victoria Ocampo y que, a poco de su creación en 1931, se había vuelto la publicación más prestigiosa de la élite literaria argentina. El americanismo formaba parte del programa original de Sur y en sus páginas Reyes publicará “Notas sobre la inteligencia americana”, el texto que poco antes había leído en la VII Conversación.[225]

El género próximo y la diferencia específica

El escrito que leyó Alfonso Reyes en el coloquio fue una muestra de su espléndida prosa. El autor había hilado sus tesis con la libertad de un ensayo literario, en un discurso que marchaba en vaivén y en el que sobresalían su arte para la evocación sugerente y las analogías. No hablaría de “civilización americana” ni tampoco de “cultura americana”, dijo en el comienzo de su alocución. La primera lo llevaría a ocuparse de un tema que era materia de la arqueología, es decir, lo alejaría del asunto de la reunión; la segunda se prestaba a la confusión (“nos haría pensar solamente en una rama del árbol de Europa trasplantada al suelo americano”). Iba a referirse, en cambio, a la “inteligencia americana” –“su visión de la vida y su acción en la vida”–, un tema que entendía iba a permitirle definir la diferencia o, como él lo llamaba, “el matiz americano”. [226]

Con la expresión “inteligencia americana”, Reyes denominaba al sector ilustrado de las sociedades hispanoamericanas, y para caracterizar la situación y los rasgos de esa élite cultural se servía de una analogía: como en un teatro, la inteligencia americana era el personaje de un “drama” que se desarrollaba en un “escenario” y contaba con un “coro”. Aclaraba inmediatamente que el término “escenario” no estaba referido, en realidad, a un espacio sino a un tempo, a un ritmo histórico surgido del hecho de que América había llegado tarde al “banquete de la civilización europea”. De ese retraso había nacido una premura, manifiesta en el empeño por acortar distancia marchando a prisa; de ahí que se corriera de una forma a otra, sin dejar madurar la precedente. A veces, “la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de que alcance su plena cocción” (p. 7). La improvisación y, a diferencia de Europa, el poco peso de la tradición constituían rasgos típicos de la América hispánica. Más afecto a los juicios matizados que a los categóricos, Reyes atenuaba enseguida lo que podía haber de negativo en su

apreciación: “Nadie ha demostrado hasta ahora que una cierta aceleración del proceso sea contra natura” (p. 7).

Tal era, resumía, “el secreto de nuestra historia, de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación” (p. 8). Reyes no aclaraba si la improvisación era también un rasgo de la inteligencia, aunque parecería improbable que la gente de letras escapara a la tendencia que juzgaba típica de Iberoamérica. Los pueblos del subcontinente constituían, en el marco de la analogía teatral, el coro del drama. El heterogéneo mosaico de sus componentes originarios (los pueblos prehispánicos, el de los conquistadores, los contingentes africanos, la inmigración europea posterior) no había permanecido inmutable; el tiempo entremezcló las diferentes sangres, entre ellas la de las nuevas inmigraciones, lo que dio paso a una gradación de mestizajes que variaban según las regiones. Un ser nuevo había surgido de ese proceso: “La laboriosa entraña de América va poco a poco mezclando esta sustancia heterogénea, y hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano” (p. 8). Los primeros signos de este espíritu asomaron muy tempranamente, observa Reyes, que conecta su aparición, como era de rigor, con el surgimiento de la conciencia criolla. A solo cincuenta años de la conquista española, ya había surgido un modo de ser americano:

Bajo las influencias del ambiente, la nueva instalación económica, los roces con la sensibilidad del indio y el instinto de propiedad que nace de la ocupación anterior, aparece entre los mismos españoles de México un sentimiento de aristocracia indiana, que se entiende ya muy mal con el impulso arribista de los españoles recién venidos (p. 8).

De ese “resquemor” criollo contra los peninsulares había nacido la independencia hispanoamericana.

Después de mencionar rápidamente las disyuntivas en torno de las cuales se dividió en el pasado la inteligencia americana (americanistas versus hispanistas; liberales versus conservadores) y destacar que tanto las sirenas de Europa como las de la América del Norte habían atraído a las élites ilustradas de América Latina, Reyes describía las características del actor de su pieza dramática.

La inteligencia americana es necesariamente menos especializada que la europea. Nuestra estructuración social así lo requiere. El escritor tiene aquí mayor vinculación social, desempeña generalmente varios oficios, raro es que logre ser un escritor puro, es casi siempre un escritor más otra cosa (p. 10).

La menor profesionalización afectaba y tornaba discontinua la producción intelectual de una inteligencia que se veía reclamada por más de una ocupación. Como quien va de una orilla a la otra, Reyes invertía rápidamente la desventaja en ventaja:

En la crisis, en el vuelco que a todos nos sacude hoy en día y que necesita del esfuerzo de todos, y singularmente de la inteligencia (a menos que nos resignáramos a dejar que solo la ignorancia y la desesperación concurren a trazar los nuevos cuadros humanos), la inteligencia americana está más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil (p. 10).

¿No había posibilidad de una síntesis entre las dos exigencias, la del ocio necesario para la creación, por un lado, y la responsabilidad cívica, por el otro? Reyes creía verla en el entendimiento del trabajo intelectual como “servicio público y como deber civilizador”. Para los frutos del trabajo –muchas veces gigante, aunque no siempre

logrado— de la inteligencia americana, solicitaba de los escritores del Viejo Continente buena voluntad comprensiva: “Oh, colegas de Europa: bajo tal o cual mediocre americano se esconde a menudo un almacén de virtudes que merecen ciertamente vuestra simpatía y vuestro estudio” (pp. 10 y 11).

¿Qué porvenir conjetura para esa inteligencia cuyo retrato había expuesto? En línea con su espíritu armonizador, dice Reyes:

Presiento que la inteligencia americana está llamada a desempeñar la más noble función complementaria: la de ir estableciendo síntesis, aunque sean provisionales y a veces resulten ligeras; la de ir aplicando prontamente los resultados, verificando el valor de la teoría en la carne viva de la acción (p. 11).

La aptitud de la élite ilustrada latinoamericana para esa tarea la hallaba en un rasgo que otros (entre ellos, algunos de los latinoamericanos que participaban de la *Entretien*) juzgaban como un defecto: el internacionalismo de esa inteligencia. Se trataba de un internacionalismo connatural —aclaraba Reyes— que no reflejaba la falta de arraigo en el propio suelo, sino el hecho de que la inteligencia latinoamericana había tenido que buscar sus categorías culturales en los grandes centros europeos, una experiencia que la familiarizó con los instrumentos extranjeros. “En tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria” (p. 11). El comportamiento disímil —autosuficiencia de los europeos; apropiación de la cultura europea por los latinoamericanos— no había sido negativo para estos últimos. El “saldo nos es favorable”, decía Reyes, tras observar que, en el cotejo, los libros europeos sobre América contenían más errores que los libros americanos sobre Europa. El internacionalismo connatural de la inteligencia americana no solo la hacía

culturalmente más abierta, sino que alimentaba también su vocación pacifista. En fin, América Latina debía vivir

como si se preparase siempre a realizar el sueño que su descubrimiento provocó entre los pensadores de Europa: el sueño de la Utopía, de la República feliz, que prestaba singular calor a las páginas de Montaigne, cuando se acerca a contemplar las sorpresas y maravillas del Brasil (p. 12).

Reyes le dedicaba solo unas pocas líneas a lo que llamaba el “empeño autoctonista” que se registraba en la literatura latinoamericana. No se identificaba con esa “comezón de pubertad”, aunque la consideraba con respeto y, sobre todo, la prefería a “aquella tristeza hereditaria, aquel mal sabor de boca con que nuestros mayores contemplaban el mundo, sintiéndose hijos del gran pecado original, de la capitis deminutio de ser americanos” (p. 12). Pero aquel tiempo de pesimismo había pasado y América era nuevamente, en esa hora crítica, tierra de esperanza. Al concluir, Reyes presentaría en nombre de la inteligencia americana su alegato. Desde hacía tiempo, decía, “entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación y de igualdad”. Esa relación de paridad debía generalizarse: “Yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado” (p. 13).

¿No encerraba una contradicción ese requerimiento de que se diera asentimiento a una ciudadanía que ya se había conquistado? Y la petición misma, ¿no ponía de manifiesto la admisión, dentro del propio coloquio, de ese desnivel que se quería abolir con el consentimiento de quienes ocupaban el escalón más alto?

Tras las exposiciones inaugurales hechas por Duhamel y Reyes, la VII Conversación continuó su desarrollo con la relación que el catalán Joan Estelrich hizo de las comunicaciones escritas que

habían presentado al coloquio varios de los participantes, instancia a la que seguirían dos sesiones de debate general entre europeos y latinoamericanos.

Una de aquellas comunicaciones se debía a la pluma de Pedro Henríquez Ureña, que la tituló “América española y su originalidad”. A los ojos del erudito dominicano, para considerar la participación de la América española en la cultura intelectual de Occidente había tres datos insoslayables. El primero, de orden geográfico, era la gran distancia que separaba al territorio de la América hispánica del continente europeo; después, con el evidente propósito de recordar el peso de los factores extraespirituales en la vida del espíritu, Henríquez Ureña destacaba el hecho de que ningún país hispanoamericano, ni aun los juzgados grandes debido a su población y extensión territorial, había alcanzado todavía “importancia política suficiente para que el mundo se pregunte cuál es el espíritu que los anima, cuál es su personalidad real”. La América anglosajona le ofrecía un ejemplo:

Si a Europa le interesaron los Estados Unidos desde su origen como fenómeno político singular, como ensayo de democracia moderna, no le interesó su vida intelectual hasta mediados del siglo XIX; es entonces cuando Baudelaire descubre a Poe (p. 183).

El tercer dato también marcaba una diferencia entre las dos Américas. Mientras en los Estados Unidos la civilización se había edificado sobre las bases de una población europea (en el norte no tuvo lugar la mezcla con los pobladores aborígenes y la población proveniente de África no había sido cuantiosa), “en la América española la población indígena ha sido siempre muy numerosa, la más numerosa durante tres siglos; solo en el siglo XIX comienza el predominio cuantitativo de la población de origen europeo” (p. 184).

Henríquez Ureña descartaba cualquier razonamiento que atribuyera a una supuesta inferioridad indígena el carácter de escollo para la difusión de una cultura de tipo occidental. Quienes pensaran así solo revelarían su desconocimiento de las grandes creaciones de las civilizaciones prehispánicas. Carentes de fundamento científico, las doctrinas sobre las diferentes capacidades raciales funcionaban para Henríquez Ureña como pretexto para la dominación de unas por otras. Consideraba como relevantes, en cambio, dos factores: la discontinuidad que introdujo la conquista europea en la vida de las sociedades prehispánicas y el hecho demográfico de que la población aborígen no fuera únicamente numerosa, sino que gran parte de ella se encontrara dispersa a lo largo del territorio. La conquista había descabezado “la cultura del indio, destruyendo sus formas superiores (ni siquiera se conservó el arte de leer y escribir los jeroglíficos aztecas), respetando solo las formas populares y familiares” (p. 184). Debido a la dispersión, solo una parte de la población indígena había sido plenamente incorporada a una civilización de tipo europeo.

Como resultado de este proceso, habían surgido en Hispanoamérica dos órbitas de creación cultural —la que preservaba los patrones de la cultura indígena, por un lado; la que había nacido del trasplante europeo, por el otro—. La tradición gravitaba de manera enteramente diferente en esos dos circuitos. “La creación indígena popular nace perfecta”, dice Henríquez Ureña, “porque brota del suelo fértil de la tradición y recibe aire vivificador del estímulo y la comprensión de todos, como en la Grecia antigua o en la Europa medieval” (p. 184). El espesor de la tradición faltaba, en cambio, en el otro circuito: “En la zona de cultura europea de la América española falta riqueza de suelo y ambiente como la que nutre las creaciones arcaicas del indígena”. Tras esta aseveración, el dominicano hacía un vaticinio:

Nuestra América se expresará plenamente en formas modernas cuando haya entre nosotros densidad de cultura moderna. Y cuando

hayamos acertado a conservar la memoria de los esfuerzos del pasado, dándole solidez de tradición (p. 184).

Este augurio cuyo cumplimiento suponía una condición (“cuando”) era la meta de un programa de trabajo, el programa americanista que Henríquez Ureña había esbozado en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) y, previamente, en las páginas de la revista platense *Valoraciones*. [227] Como supuesto del proyecto subyacía la idea de que las obras literarias y artísticas valiosas se engendraban dentro de una tradición cultural. La vida intelectual de América Latina no podía escapar a ese requisito, venía a decir Henríquez Ureña. (Recordemos que Reyes ya había insinuado en su discurso de apertura la oposición entre la tradición, que era un hecho que pesaba en Europa, y la improvisación, que era una característica hispanoamericana). Pero la tradición no se engendraría de la nada ni podía fundarse en la ignorancia de las realizaciones del pasado, de lo valioso que esta América había producido ya. De ahí que, como observa Arcadio Díaz Quiñones, para Henríquez Ureña fueran tareas capitales fundar y construir el relato de esa tradición. [228] Una versión sinóptica de lo que entendía como tradición hispanoamericana aparecía en su comunicación en la *Entretien*. En efecto, dedicó la última parte de su ponencia a hacer un rápido inventario de los frutos que había dado, desde el siglo XVII hasta los primeros años del XX, el área colocada bajo el signo de la cultura europea.

Antes de mencionar esos logros que habían hallado expresión en la arquitectura, las artes plásticas y la literatura, el estudioso dominicano consignaba las condiciones adversas dentro de las cuales aquellos habían sido conseguidos: “Venciendo la pobreza de los apoyos que da el medio, dominando el desaliento, creándose ocios fugaces de contemplación dentro de nuestra vida de cargas y azares, nuestro esfuerzo ha alcanzado obras significativas”. [229] Puede pensarse que la representación de la América hispánica como contexto históricamente desfavorable para la actividad

intelectual se nutria también de la experiencia del propio Henríquez Ureña en su largo peregrinaje por varios países americanos. Pero, al margen de cuán implicado estuviera subjetivamente en esa imagen, al transmitirla en aquel coloquio parecía destinada a captar no solo el interés de los interlocutores europeos, sino también su comprensión. Hará además un nuevo vaticinio: cuando la América hispánica deje de tener una posición marginal en el mundo, esas obras serán conocidas universalmente y “se las contará como obras esenciales” (p. 184).

En el curso del debate que siguió a las exposiciones inaugurales y las comunicaciones, Henríquez Ureña hizo una larga intervención referida a la historia política y cultural de Hispanoamérica, en que volvió a mostrar su amplia gama de conocimientos sobre las actividades creativas de estos países, una erudición a la que no escapaban los ritmos musicales ni las danzas populares. Sin embargo, ni en esta intervención ni en el texto de su comunicación encontraríamos una definición o aclaración de la “originalidad de la América española”. ¿En qué consistía esa peculiaridad o matiz, para emplear el término que prefería Reyes? ¿O esa originalidad se hallaba aún en estado de búsqueda y hallaría expresión en el futuro? No es esta la única interrogación que despiertan los planteos de Henríquez Ureña en el coloquio internacional de 1936. Otra se asocia con el tema de la tradición. “Nuestros manifiestos, nuestras proclamas revelan que no estamos aún satisfechos de lo que hemos obtenido en la traducción artística de nuestra vida auténtica”, observa en una de sus intervenciones. Ese descontento permanente en las filas de las élites ilustradas acarreaba un peligro: “El riesgo que corremos es el de no edificar una tradición; cada generación encuentra que la que la precede no ha realizado lo que ella debiera haber hecho; al renegar de ella, empero, se olvida lo que ella ha realizado efectivamente” (p. 67). Ahora bien, ¿cuál era la tradición de la inteligencia hispanoamericana? ¿La que Henríquez Ureña se afanaría por reconstruir en múltiples trabajos eruditos y en libros como *Las corrientes literarias en la América Hispánica*? ¿O esa inteligencia debía considerarse heredera de una tradición más amplia, como había afirmado él mismo en 1926: “Tenemos derecho

a tomar de Europa todo lo que nos plazca: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental”?[230]

Para el filósofo argentino Francisco Romero, como dejaba ver el título de su ponencia –“Futura influencia de la literatura iberoamericana en el pensamiento mundial”–, la contribución de América Latina a la cultura universal estaba aún por llegar. Nuestra cultura, decía sin rodeos en el comienzo de su comunicación, “pertenece al orbe de la cultura occidental, y recibe naturalmente de esta cultura de Occidente, de sus focos y centros vitales, sus inspiraciones y direcciones capitales” (p. 213). Hablaba evidentemente de la cultura ilustrada, sin mayor especificación, quizá porque la considerara la cultura a secas. En la América hispánica las élites letradas habían tomado parte en la tarea de construcción estatal en las repúblicas que surgieron de la independencia, observaba Romero, y el proceso de especialización del trabajo intelectual había sido lento. El primer logro propiamente intelectual de esos sectores cultivados había sido la “conquista estética” de nuestra América, es decir, darles representación artística y literaria a sus paisajes y a sus ambientes humanos. En cuanto al discurso filosófico, solo se estaba comenzando a deletrear el alfabeto.

Romero consideraba noble la intención que animaba a quienes “nos invitan a buscar en nuestro filosofar la peculiaridad americana”, pero declinaba la invitación. Su punto de vista era otro, sobre todo respecto del camino por recorrer para cumplir ese propósito.

Nuestra América recibe y puede fundir en unidad las diversas manifestaciones del pensamiento europeo. Yo también aspiro, pues, a una filosofía peculiarmente iberoamericana: pero para mí tal peculiaridad debe consistir en elevarnos a una filosofía “occidental” (p. 217).

A los ojos de Romero, esa elevación tenía como requisito lo que va a llamar más adelante “normalización” de la filosofía, esto es que en los países latinoamericanos el estudio y la reflexión filosóficos cobren el rigor de una actividad especializada, al lado de otros oficios intelectuales. Como para Reyes y para Henríquez Ureña, para el argentino la improvisación era uno de los males de la inteligencia latinoamericana.[231] ¿Qué esperaba Romero del camino, más paciente, que planteaba?

Sin renunciar a llevar el aporte de que seamos capaces al incremento por uno u otro lado del haber filosófico, la América ibérica, que se dispone a repensar todas las tradiciones del pensamiento, probablemente pueda elaborar síntesis nuevas. Una filosofía occidental en Iberoamérica, síntesis de Occidente: esta es mi previsión tanto como mi deseo (p. 217).

Reanudaciones

La escucha de los europeos fue comedida, pero no disimularon sus reservas ni sus dudas ante algunos de los argumentos de sus colegas latinoamericanos. La imagen del escritor del Viejo Continente situado en una torre de marfil, mientras su igual en América se hallaba más cerca de la calle e involucrado en los problemas de la vida pública, no les parecía ajustada a los hechos. Debe decirse que, en verdad, si la torre de marfil fue algún tiempo algo más que un tema de polémica literaria, no era aquel de mediados de los años treinta, cuando los intelectuales europeos se hallaban movilizados y alineados, el momento más adecuado para hacer uso del tópico. Al juicio de que en Europa era mayor la división del trabajo intelectual que en América se contrapuso la observación de que en la América del Norte esa división era considerablemente mayor que en Europa. Lo más repetido fueron, sin embargo, los pedidos de precisión respecto de la especificidad latinoamericana, un asunto en que hallaban demasiado vagos a sus interlocutores. Preguntaba, por ejemplo, Joan Estelrich: “¿Qué estilo, qué acento ha dado América Latina a las formas y a las ideas llegadas de Europa?” (p. 83). O solicitaba Stefan Zweig: “Por esto quisiera que se definiese lo que es específicamente argentino o mexicano; lo que en un sentido más amplio es sudamericano, o en un sentido completamente general, panamericano...” (p. 81).

Reyes, Romero y Henríquez Ureña salieron descontentos del intercambio. Tanto que decidieron encontrarse para reanudar en común, sin apremio de tiempo, la reflexión sobre nuestra América, con el propósito de afinar los conceptos y sustentar mejor tesis ya esbozadas. Las reuniones de los tres amigos se llevarían a cabo en la embajada de México en Buenos Aires, no sabemos con qué frecuencia, entre octubre y noviembre de aquel año. “En la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual

(Buenos Aires, 11 a 16 de septiembre de 1936), se vio claramente la imposibilidad de llegar a fórmulas precisas, al pretender comparar el panorama de la inteligencia europea con el panorama de la inteligencia americana”, escribe Alfonso Reyes al presentar el testimonio más documentado de las pláticas en la embajada que lo tenía por titular.[232] El tema era demasiado vasto para tratarlo dentro del tiempo de que disponían en la Entretien, anota el escritor mexicano al explicar el motivo que los llevó a reunirse. Los europeos

se nos mostraban impacientes y animados de cierta prisa mental que hubiera querido reducir en unos minutos lo que el fuego de los siglos no ha reducido; querían transportar su ritmo al nuestro [...] Exigían definiciones –y este es el escollo fundamental–, exigían definiciones en lo que solo puede ser, por ahora, materia de descripciones (p. 6).

Pero aun contando con más tiempo, el trabajo no se presentaría fácil para los tres escritores porque esta América se aparecía como un mundo de diferencias: “La América Latina es un mosaico: en el fondo es una la sustancia, pero en cada región se colora diversamente y, en los términos, los matices llegan hasta contraste” (p. 5).

Reyes nos dice que intentó reconstruir las charlas con Romero y Henríquez Ureña a partir de los apuntes que había tomado en la ocasión. Pero no siempre estaba seguro de a cuál de los tres atribuir determinado juicio o cierta reflexión. Repartió lo que recordaba en ocho secciones en las que abundaban las digresiones, teñidas de humor muchas veces. Reyes intercala recurrentemente en su escrito la observación de que la complejidad de la materia hubiera requerido un tratamiento más detenido del que se le dio en aquellas conversaciones, que estas se desarrollaron sin demasiado método, con la intención de volver más adelante para corregir lo que fuera necesario. “Se trataba de apuntar ideas, de recopilar sugerencias,

de manchar la tabla de prisa, a reserva de corregir después el dibujo” (p. 32). En realidad, poco de lo que no hubieran expresado ellos mismos en el coloquio organizado por el Instituto de Cooperación Intelectual se encontrará en las conversaciones mantenidas en la embajada. Lo más nuevo son las notas sobre el Nuevo Mundo en el pensamiento y la imaginación europeos –como profecía y sueño, antes del descubrimiento de América; como tierra en que se proyectaban utopías, después–. Ante los infortunios por los que pasaba Europa y el peligro de que una guerra significara la quiebra del Viejo Mundo, América volvía a “cobrar el valor de una reserva de esperanzas” (p. 9). “Profesión de fe americana” es el título de la sección en que Reyes reunió estas notas, que sin dificultad se le pueden atribuir, dado que poco después les dará desarrollo en el ensayo “El presagio de América”.

Luego se buscará trazar la distinción entre las dos Américas: por un lado, la república del norte, los Estados Unidos, un vasto territorio unificado bajo el poder de un mismo Estado; por el otro, un territorio igualmente extenso, dividido en numerosas repúblicas, América Latina. A pesar de estas divisiones, se acotará enseguida, unían a esta América fuertes lazos que provenían del pasado –la fuente ibérica común– y que una serie de hechos y fenómenos paralelos, durante y después de la independencia, confirmaban. No tardará en aparecer en las conversaciones el rasgo ya señalado como típico por Reyes en la *Entretien*, el de la impaciencia histórica de nuestra América, la búsqueda de atajos, de cortar caminos, para alcanzar la mayoría de edad. Se advierte, sin embargo, que Brasil, integrante de Iberoamérica, no corre con la misma prisa que sus vecinos hispanoamericanos. De la prisa se pasará al otro aspecto juzgado también como distintivo, la falta de especialización, con el balanceo que ya vimos entre ventajas y desventajas. Aunque ahora las desventajas, sobre todo para el ejercicio de algunas disciplinas intelectuales, aparecen más fuertemente afirmadas. En la charla se propusieron comparaciones entre países hispanoamericanos – México y la Argentina se indicaron como los polos de una amplia gama de variaciones– y entre españoles e hispanoamericanos, muy divertidas por momentos.

Difícilmente podríamos extraer de las reflexiones contenidas en La constelación americana una caracterización del matiz o la especificidad latinoamericanos, a menos que esta radicara en sus déficits respecto del modelo europeo (improvisación, falta de especialización, etc.). ¿O no se trataba de un hecho sino de una profesión de fe? Tal vez eso nos indique Reyes, cuando al dar por concluidas sus notas recuerde una célebre observación de Ortega y Gasset sobre la Argentina y los argentinos: “La pampa, promesa”, y la frase del rey Lear que Pedro Henríquez Ureña había insertado en el comienzo de sus Seis ensayos en busca de nuestra expresión: “Haré grandes cosas: lo que son no lo sé”.

Casi veinte años después, en una carta a Alfonso Reyes, el filósofo Francisco Romero evocará las largas pláticas que había motivado el propósito de “conversar sobre nuestros países”. Tras el cataclismo de la Segunda Guerra, el escenario internacional de 1955 no era el de 1936. El tema de la declinación del Viejo Continente ya no estaba en el aire, y Europa occidental, aunque aminorada desde el punto de vista político y económico, volvía a ser zona de referencia privilegiada para la cultura de las élites intelectuales de nuestra América. Romero recuerda en su carta algunas conclusiones de aquellas charlas en Buenos Aires. Entre ellas, la de que resultaba necesario repensar el concepto de nación, pues, tal como existía, reflejaba la experiencia europea pero no era adecuado a la particularidad del “hecho americano”. Las naciones europeas, observaba, constituían el resultado de un prolongado proceso de definición de su individualidad política y cultural, un perfilamiento en que no solo había obrado el tiempo, sino también la rivalidad y los conflictos con las otras naciones del Viejo Continente. Ese esquema histórico no era válido para la experiencia de esta América, donde no solo no se había verificado el largo proceso de diferenciación nacional, respaldada por la división idiomática, que caracterizaba el curso histórico europeo, sino que la uniformidad era el dato originario. Esa uniformidad emanaba de la implantación de la cultura occidental en el espacio americano por obra de la conquista europea.

La unidad anclada en el origen, que llevaba a corregir el concepto aceptado de nación, diferenciaba también a la América de linaje hispano-lusitano de la América sajona. Dentro de la América de habla española y portuguesa, escribe Romero,

las diferencias se originan en motivos raciales, geográficos y tocantes a sucesivas incorporaciones y asimilaciones, pero persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas, sentimientos e instituciones comunes.

Pero la unidad de esta América no provenía únicamente de esa matriz originaria, sino de los problemas compartidos por los países latinoamericanos. Romero no es específico respecto de los problemas a que se refiere. Lo más notable, sin embargo, es que, a los ojos del filósofo argentino, tales problemas aparecen ligados a las raíces mismas que hacían de América Latina una nación in nuce. A su juicio, tan importante es “la unidad sustancial” procedente de las raíces como

la unidad dinámica de los problemas engendrados por la originaria manera de ser, unidad esta última actuante y prospectiva y aun, si se quiere, dramática, pues consiste en una fraternidad en tareas flanqueadas de dificultades y peligros.[233]

El planteo de Romero conducía a uno de los dilemas reiterados en los discursos sobre la identidad latinoamericana: ¿cómo mantener la unidad que proviene del origen y, a la vez, resolver los problemas engendrados por ese mismo fondo ancestral? ¿Cómo cambiar sin alterar la cepa?

El problema de la tradición no es un problema

Quiero formular y justificar algunas proposiciones escépticas sobre el problema del escritor argentino y la tradición. Mi escepticismo no se refiere a la dificultad o imposibilidad de resolverlo sino a la existencia misma del problema. Creo que nos enfrenta un tema retórico, apto para desarrollos patéticos; más que de una verdadera dificultad mental entiendo que se trata de una apariencia, de un simulacro, de un seudoproblema.[234]

Es el comienzo de la célebre conferencia de Jorge Luis Borges “El escritor argentino y la tradición”. Sabemos que la dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores en 1951; que el texto conocido es la versión taquigráfica de la charla y que se publicó por primera vez en 1953 en *Cursos y Conferencias*, la revista del Colegio Libre de Estudios Superiores; que en 1955 se publicó nuevamente, ahora en *Sur*; en fin, que Borges la incorporó a la segunda edición de *Discusión*, aparecida en 1957. En un estudio de crítica genética del texto de esa conferencia, Daniel Balderston nos ha enterado de otras cosas. Entre ellas, del cuidado que el escritor había puesto en la preparación de su disertación, de la que quedan dos borradores con variantes, y de algunas de sus fuentes.[235]

Muy conocida y citada, la conferencia de Borges fue leída durante mucho tiempo según el orden visible de sus argumentos, es decir, como una respuesta a distintas expresiones, viejas y nuevas, del nacionalismo cultural argentino y como una reivindicación del cosmopolitismo. Esa es la motivación que Emir Rodríguez Monegal, por ejemplo, le asigna a la conferencia en su informado libro sobre Borges.[236] Pero a medida que la obra del autor de *Ficciones* se mostraba, ya sin discusión, como un hecho central de la literatura

occidental contemporánea y se multiplicaban los puntos de vista sobre ella, la conferencia que el escritor había pronunciado a los 52 años se volvió una clave de inteligibilidad de la empresa borgiana. Por ejemplo, Borges, un escritor en las orillas, el notable ensayo que le consagró Beatriz Sarlo, está concebido, desde su título, desde esa perspectiva. Aquí contaría menos la polémica intelectual argentina de los años cuarenta y cincuenta que la fórmula programática contenida en aquella disertación. El pasaje es famoso:

¿Cuál es la tradición argentina? Creo que podemos contestar fácilmente y que no hay problema en esta pregunta. Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esa tradición, mayor que el que puedan tener cualquiera de los habitantes de una u otra nación occidental.[237]

Después de ilustrar ese precepto con el comportamiento de los judíos en la cultura occidental y de los irlandeses dentro de la literatura y la filosofía británicas, Borges agregaba:

Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas.[238]

En un artículo publicado en 2003, Nora Catelli amplió el espacio dentro del cual se percibía e interpretaba usualmente la fórmula programática borgiana. “El escritor argentino y la tradición” se inscribía, observaba con perspicacia Catelli, en un marco que no era tan solo argentino, sino latino o hispanoamericano, un marco

presidido por las visiones y las reflexiones de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña.[239]

Es sabido que Borges fue amigo de ambos; que, según él mismo contaría, conoció a Reyes en casa de Henríquez Ureña; que admiraba a los dos –aunque la admiración que tributaba a cada uno no fuera de la misma naturaleza: juzgaba a Reyes el mejor prosista en lengua española y consideraba que Henríquez Ureña personificaba como nadie al maestro generoso, de saber infalible–. [240] Pero no son estos lazos de amistad intelectual los que invoca Catelli para sustentar su hipótesis. No se trata de sugerencias, viene a decirnos, sino de fuentes: “son fuentes en el sentido más estricto de este término anticuado, casi perimido dentro de la crítica”. [241] El viaje a las fuentes la lleva a las “tramas americanas” de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, a la expectativa “redentorista” del Nuevo Mundo que ambos alimentaron en los años de entreguerras, esto es, a la esperanza de que América pudiera ser, ante la quiebra de Europa, la tierra en que la cultura occidental se salvara para iniciar, librada de sus males, un nuevo capítulo. En los textos de Reyes y, sobre todo, en los de Henríquez Ureña, detecta Catelli no solo un tejido argumentativo cuyo eco puede reconocerse en “El escritor argentino y la tradición”, sino la indicación programática que le daría su fama a la conferencia borgiana. La encuentra, en efecto, en otra conferencia, la que dictara Henríquez Ureña en Buenos Aires en 1926, en un pasaje que ya citamos más arriba: “Tenemos derecho a tomar de Europa todo lo que nos plazca: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental”.

Con buenas razones, dicho en resumen, Nora Catelli ha devuelto la conferencia de Borges a una historia: la del complejo discursivo americanista que se ligaba a los nombres de Reyes y Henríquez Ureña. “El escritor argentino y la tradición” sobreentendía los tópicos de ese complejo discursivo. Incluso la fórmula con la que se identificaba el modo borgiano de proceder con la literatura occidental había sido ya enunciada. Sin duda, Borges no se limitó a darle simplemente nuevo enunciado a esa fórmula, observa Catelli: “Puede decirse que en ‘El escritor argentino y la tradición’ se

actualizó –y se modificó– de manera realista una fantasía de redención histórica”. En un tiempo que no era ya el de entreguerras, Borges retomaba esa fantasía no solo “para crear su parodia y abismar irónicamente su sentido, sino que, en este lapso al menos, se trataba de otorgar una garantía de supervivencia a la existencia amenazada de la tradición en su conjunto”. [242]

El artículo de Catelli, animado por la voluntad de probar la dependencia que la conferencia de Borges tiene respecto de algunos tópicos del americanismo, esfuma un poco lo que podríamos llamar la individualidad del texto borgiano, las divergencias y variaciones que introducía sobre ese fondo de lecturas que la estudiosa advierte muy bien. Recordemos lo que ya hemos visto más arriba: para Reyes y, más nítidamente, para Henríquez Ureña, la tradición propia, hispanoamericana, era un problema y una tarea, como lo eran la cuestión de la originalidad hispanoamericana y la expresión de esa originalidad. En su conferencia de 1926, “El descontento y la promesa”, Henríquez Ureña repasaría con espíritu indulgente las diversas aunque malogradas tentativas de americanismo literario probadas hasta entonces. Tras el balance exhortaba a “acendrar nuestra nota expresiva, a buscar el acento inconfundible” dentro de la lengua recibida, que era el español. [243] En el dominicano, la preocupación por la tradición era indisociable de la idea de que la creación, fuera de orden artístico, literario o intelectual, se alimenta del humus de una tradición. Concepción de la unidad orgánica de las culturas, puede decirse, concepción que era la de Henríquez Ureña, a la vez como ideal y como criterio historiográfico. A su juicio, la zona europea de la cultura hispanoamericana carecía aún de densidad, déficit que no se superaría mientras no se acertara, como afirmó en la Entretien de 1936, a “conservar la memoria de los esfuerzos del pasado, dándole solidez de tradición”.

Cuando Borges, en el comienzo mismo de su disertación, se declara escéptico respecto del problema de la tradición, incluso de la existencia del problema como tal, en cuyo planteo solo ve un tema “apto para desarrollos patéticos”, no solo se deshace de este filón

del discurso americanista, sino que critica su pertinencia. No era lo único que diferenciaba a Borges de sus dos amigos, sin embargo. Mientras a juicio de Reyes y Henríquez Ureña la lengua española y la tradición literaria que procedía de España representaban para América un lazo esencial, aunque no único, con la cultura occidental, Borges nunca disimuló –al menos desde El idioma de los argentinos, 1928– la poca simpatía que le inspiraba esa herencia, que consideraba más bien modesta y de la que solo rescataba, además de a Cervantes y Quevedo, a un escaso número de escritores. Puede decirse que en “El escritor argentino y la tradición” solo se limitó a añadir un nuevo argumento a lo que era ya un largo repertorio de impugnaciones e ironías. Más importante que estas diferencias es la variación que el argentino introdujo al retomar, sin decirlo, la afirmación que Henríquez Ureña había hecho veinticinco años antes: que el escritor hispanoamericano tenía derecho a todos los beneficios de la cultura occidental. Esa declaración de libertad no estaba en el centro de la argumentación de Henríquez Ureña ni este la transmitía como un mensaje programático. Si en “El descontento y la promesa” había un llamado, era el de perseverar en el “ansia de perfección”, incitación que va a formular al final, tras haber obrado como hilo invisible de la charla: “Mi hilo conductor ha sido el pensar que no hay secreto de la expresión sino uno: trabajarla honradamente, esforzarse en hacerla pura, bajando hasta la raíz de las cosas que queremos decir; afinar, definir, con ansia de perfección”. [244] Era la recomendación de quien pensaba que, en la búsqueda de expresión genuina, los enemigos de la inteligencia hispanoamericana eran “la falta de esfuerzo y la ausencia de disciplina, hijos de la pereza y la incultura”, además de la inestabilidad crónica de la vida pública de los países del subcontinente.

La afirmación, que tenía carácter marginal en el texto de Henríquez Ureña, cambia de rango en el texto de Borges, quien no solo se reapropia de ella: la convierte en la pieza medular de un credo literario. O sea, para seguir con la imagen empleada por el dominicano, la convierte en el hilo oculto que había guiado el curso de la disertación hasta su punto culminante. Borges ya no proclama

únicamente el derecho a toda la tradición de la cultura occidental, sino que indica también un modo de ejercer ese derecho. Los escritores sudamericanos, sostiene en un pasaje que ya citamos más arriba, “podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas”. [245] La circunspecta declaración de Henríquez Ureña se transformaba así en la propuesta de una estrategia de invención literaria irreverente. La pregunta de si la invención sería verdaderamente argentina (o sudamericana) no debía perturbar ni inhibir al escritor. Dos razones diferentes invocaba Borges para liquidar la cuestión. Por un lado, porque todo “lo que hagamos con felicidad los escritores argentinos pertenecerá a la tradición argentina, de igual modo que el hecho de tratar temas italianos pertenece a la tradición de Inglaterra por obra de Chaucer y de Shakespeare”. Por el otro, porque “o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara”. [246] No importa cuán consistente hallemos la línea argumentativa del discurso borgiano, el hecho es que lo alejaba de la problemática de Henríquez Ureña.

Se trata de un arte de invención literaria que ya tiene “consecuencias afortunadas”, decía Borges, pero no proporcionaba nombres. Solo nos queda conjeturar acerca de quiénes podían ser los aludidos. Cabe suponer que entre ellos estarían Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, pero probablemente también Alfonso Reyes. Es lo que hace pensar un breve texto de homenaje al escritor mexicano publicado en 1956, donde lo pondera con palabras que recuerdan la conferencia que había dictado cinco años antes:

Fue... un favor para Alfonso Reyes haber nacido un poco a trasmano, en América, tierra que hereda las culturas occidentales pero que no ha jurado devoción por ninguna de ellas. Otro favor fue que le tocara en suerte el español como lengua materna, ya que

nadie, ni siquiera un nacionalista argentino, puede imaginar que esta lengua basta, y así Reyes debió adquirir el hábito de otras.[247]

El procedimiento de invertir la desventaja regía el elogio. La desventaja de haber nacido en una tierra que se encuentra a trasmano de los centros culturales de Europa obraba en favor del escritor hispanoamericano, que resultaba heredero de las culturas occidentales. La inversión no era una operación ajena al discurso americanista, en principio al discurso americanista del propio Reyes, como tampoco lo era la imagen del escritor del Nuevo Mundo como heredero. En la puesta en forma de ese tópico, Borges le añadía el rechazo a la actitud del discípulo comedido: heredero de las culturas occidentales, el escritor hispanoamericano no se creía obligado a venerar ninguna de ellas en particular ni a acatar sus normas, y dispondría de esa herencia a sus anchas. La discordia borgiana con el español aparecía también en la apología: esa lengua podía ser literariamente una ventaja, pero a condición de saber que ella era insuficiente y de cultivar, como Reyes (y el mismo Borges), la costumbre de otras lenguas.[248]

Sinuoso, en zigzag: podría describirse así el encadenamiento de Borges con algunos de los tópicos del complejo discursivo americanista. La variación borgiana, hecha de pequeños movimientos de entrar y salir, ajustaba esos tópicos a la poética del escritor, una poética que ya tenía sus consecuencias en sus propios textos.

Terminar con “El escritor argentino y la tradición” el recorrido comenzado por los escritos de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña no significa proponer o sugerir que el autor de Ficciones hubiera dado culminación o clausurado el discurso americanista que se asociaba con aquellos nombres. Mucho menos todavía que la conferencia de 1951 hubiera calmado la preocupación intelectual por la peculiaridad de la América ibérica y cómo se expresaba o debía expresarse tal peculiaridad. La inquietud tendrá otros encadenamientos y se manifestará en las propias filas de Sur. El

mismo Borges registraba en su conferencia el brote de una nueva versión de lo que entendía como nacionalismo literario (una “tercera opinión que he leído hace poco sobre los escritores argentinos y la tradición”). De acuerdo con esa opinión, observaba,

los argentinos estamos como en los primeros días de la creación; el hecho de buscar temas y procedimientos europeos es una ilusión, un error; debemos comprender que estamos esencialmente solos, y que no podemos jugar a ser europeos.[249]

Únicamente la seducción que ejercía el discurso patético explicaba para Borges esa posición. Con Héctor Á. Murena, que proclamó a Ezequiel Martínez Estrada su profeta y dramatizó las relaciones entre cultura europea y entorno americano, el americanismo en la Argentina tomaría una dirección contraria a la fórmula borgiana.[250] Para este iconoclasta de Sur, América era el mundo anterior al espíritu (historia, Europa) y el escritor americano debía asumir la experiencia de ese mundo circundante. ¿Qué podía significar a sus ojos la tesis que exponía Borges en su conferencia? La tentativa repetida de ignorar la situación del intelectual americano, la insistencia en seguir jugando el juego de ser europeos.

En unos artículos publicados en el semanario uruguayo Marcha y reunidos después en El juicio de los parricidas, Emir Rodríguez Monegal captó con gran perspicacia este codo del proceso literario argentino, el papel de Murena en esa curva y la gravitación de la experiencia peronista en la orientación de la nueva generación literaria en la Argentina.[251]

Los “recién llegados”, los que hacían su ingreso en la vida intelectual argentina a comienzos de los años cincuenta, no se contaban entre los devotos de Borges. A los ojos de los jóvenes representaba, ante todo, la mejor pluma de una literatura gratuita y bizantina, lúdica, sin gravedad. Era el juicio de uno de esos recién

llegados, Adolfo Prieto, en su peleador ensayo, Borges y la nueva generación.[252] La revista Contorno, cuyo primer número aparecería en noviembre de 1953, fue el órgano de expresión de los nuevos. En sus páginas comenzó esa tarea de revisión, balance y liquidación de la historia literaria argentina que varios de sus redactores (Noé Jitrik, Adolfo Prieto, David Viñas) continuarían después en ensayos y libros. De esa tarea surgió una crítica que dejaría larga estela. Si algo distingue al discurso de esa crítica es la problematización de las relaciones históricas entre literatura argentina y realidad nacional.

No quisiera transmitir la idea de que Murena haya sido algo así como un mentor de los parricidas, según los bautizó Rodríguez Monegal. La relación de estos con Murena fue muy corta y terminó en violenta ruptura.[253] Habría que decir, más bien, que varios de los ensayos sobre la cultura en América y en la Argentina que Murena publicó entre 1948 y los primeros años cincuenta obraron como puentes hacia los temas con que Contorno hará el proceso a la alta intelligentsia —a su europeísmo, a la literatura que procedía de sus escritores, sin arraigo y complacida en las formas, a la conciencia liberal en que se había abroquelado, a su moralismo—. Para decirlo con las palabras de Adolfo Prieto: “Grandes literatos sin literatura”. [254]

Las claves de interpretación crítica de la nueva generación dejaban ver una concepción del mundo, del escritor y de la literatura que se alimentaba de la lectura de Les Temps Modernes y el Sartre de ¿Qué es la literatura? En ellos la orientación crítica se haría cada vez más sociohistórica. Todo lo cual no hará sino alejarlos del americanismo de sesgo ontológico que cultivaba Murena. De todos modos, no puede dejar de observarse que, al igual que para el autor de El pecado original de América, Ezequiel Martínez Estrada y Roberto Arlt eran también para los recién llegados nombres a rescatar. Para ellos también esos nombres simbolizaban inconformismo, malestar, rebeldía. Por cierto, los términos en que se formularía el rescate no serían los mismos: en la escena literaria argentina se había abierto otro capítulo.

■

[214] Noticias Gráficas, 3 de septiembre de 1936.

[215] Manuel Gálvez, Recuerdos de la vida literaria (II). Entre la novela y la historia. En el mundo de los seres reales, Buenos Aires, Taurus, 2003, p. 300.

[216] Roberto Giusti, en Nosotros, Segunda época, año 1, n° 6, setiembre de 1936, p. 48.

[217] Ibíd., p. 49.

[218] XIV Congreso Internacional de los PEN Clubs, 5-15 de septiembre de 1936, Buenos Aires, PEN Club de Buenos Aires, 1937, p. 15.

[219] Ibíd., p. 26.

[220] Ibíd., p. 27.

[221] Europa-América Latina, Buenos Aires, Comisión Argentina de Cooperación Intelectual-Institut International de Cooperation Intellectuel, 1937. Participaron en el coloquio: Alcides Arguedas, Enrique Díez Canedo, Georges Duhamel, W. J. Entwistle, Joan Estelrich, F. de Figueiredo, P. Henríquez Ureña, Carlos Ibarguren, Conde Keyserling (no estuvo presente, pero envió una ponencia), Emil Ludwig, Jacques Maritain, R. H. Mottram, Afrânio Peixoto, Louis Piérard, Alfonso Reyes, Carlos Reyles, Jules Romain, Francisco Romero, B. Sanín Cano, Juan B. Terán, G. Ungaretti, Stefan Zweig.

[222] Ibíd., p. 5.

[223] Íd.

[224] Enrique Zuleta Álvarez, Pedro Henríquez Ureña y su tiempo, Buenos Aires, Catálogos, 1997, pp. 261 y 262.

[225] Sur, n° 24, septiembre de 1936. Sobre el americanismo de Sur, véase María Teresa Gramuglio, “Sur: constitución del grupo y proyecto cultural”, y Beatriz Sarlo, “La perspectiva americana en los primeros años de Sur”, en Punto de Vista, n° 17, abril-junio de 1983; Nora Pasternac, “Sur”: una revista en la tormenta. Los años de formación: 1931-1944, Buenos Aires, Paradiso, 2002; María Teresa Gramuglio, “Sur. Una minoría cosmopolita en la periferia occidental”, en Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina, Rosario, EMR, 2013.

[226] Europa-América Latina, ob. cit., p. 7. Todas las citas que siguen remiten a esta edición.

[227] Valoraciones, La Plata, t. 2-3, números 6-7.

[228] Arcadio Díaz Quiñones, “Pedro Henríquez Ureña (1884-1946): la tradición y el exilio”, en Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2006, p. 167.

[229] Pedro Henríquez Ureña, en Europa-América Latina, ob. cit., p. 185.

[230] Pedro Henríquez Ureña, “El descontento y la promesa”, en Seis ensayos en busca de nuestra expresión (Obra crítica), México, FCE, 1981, p. 250.

[231] “El mal de Iberoamérica, o uno de los males en lo intelectual, ha sido la improvisación fácil, la falsa plenitud de un verbalismo irresponsable”. Francisco Romero, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano”, en Sobre la filosofía en América, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 17.

[232] Alfonso Reyes, La constelación americana. Conversaciones de tres amigos. Buenos Aires: 23 de octubre a 19 de noviembre de

1936, México, Archivo de Alfonso Reyes, Serie D, número 3, 1950, p. 5.

[233] Francisco Romero, “Carta a Alfonso Reyes”, en Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 116.

[234] Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición”, en Discusión. Obras completas I, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 267.

[235] Daniel Balderston, “Detalles circunstanciales: sobre dos borradores de ‘El escritor argentino y la tradición’”, Cuadernos Lirico. Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia, 9, 2013.

[236] Emir Rodríguez Monegal, Borges. Una biografía literaria, México, FCE, 1987, pp. 380-387.

[237] Jorge Luis Borges, “El escritor argentino...”, ob. cit.

[238] Ibíd., pp. 272 y 273.

[239] Nora Catelli, “La cuestión americana en ‘El escritor argentino y la tradición’”, en Punto de Vista, año XXVI, nº 77, Buenos Aires, diciembre de 2003.

[240] Jorge Luis Borges, “Cómo conocí a Alfonso Reyes”, Boletín Capilla Alfonsina, abril-diciembre de 1973. Entrevista reproducida en Eduardo Robledo Rincón (coord)., Alfonso Reyes en Argentina, Buenos Aires, Eudeba-Embajada de México, 1998, p. 47.

[241] Nora Catelli, “La cuestión americana...”, ob. cit., p. 33.

[242] Ibíd., p. 36.

[243] Pedro Henríquez Ureña, “El descontento y la promesa”, ob. cit., p. 251.

[244] Íd.

[245] Jorge Luis Borges, “El escritor argentino...”, ob. cit., p. 273.

[246] Íd.

[247] Jorge Luis Borges, “Alfonso Reyes”, en Eduardo Robledo Rincón (coord)., Alfonso Reyes en Argentina, ob. cit., p. 313.

[248] En su pendenciero comentario al libro de Américo Castro, La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico, Borges suministraba una lista de lo que entendía como “imperfecciones” del español: monótono predominio de las vocales, excesivo relieve de las palabras, ineptitud para formar palabras compuestas. Jorge Luis Borges, “Las alarmas del doctor Américo Castro”, en Obras completas 2. 1952-1972, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 36.

[249] Jorge Luis Borges, “El escritor argentino...”, ob. cit., p. 272.

[250] Héctor A. Murena, “Martínez Estrada: la lección a los desposeídos”, en Sur, nº 204, octubre de 1951.

[251] Emir Rodríguez Monegal, El juicio de los parricidas, Buenos Aires, Deucalión, 1956.

[252] Adolfo Prieto, Borges y la nueva generación, Buenos Aires, Letras Universitarias, 1954.

[253] Juan José Sebreli ofrece un sagaz testimonio de las relaciones de Murena con los jóvenes de Contorno en Las señales de la memoria, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

[254] Adolfo Prieto, “A propósito de Los ídolos”, en Contorno, nº 1, Buenos Aires, noviembre de 1953, p. 5.

6. La originalidad como tarea

La preocupación por los comienzos

En *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928), Pedro Henríquez Ureña afirmaba refiriéndose a los hispanoamericanos: “No hemos renunciado a escribir en español, y nuestro problema de la expresión original comienza allí. Cada idioma es una cristalización de modos de pensar y de sentir, y cuanto en él se escribe se baña en el color de su cristal”.^[255] Entonces, ¿cuándo empezó nuestra expresión en literatura o, mejor, cuándo empezó una expresión que pudiera llamarse nuestra, no manifestación de las letras españolas en el Nuevo Mundo? Si la lengua no suministraba el principio simbólico de diferenciación, ¿cuál debería (o podría) ser el criterio para marcar un inicio? ¿Qué obras, qué autores habían inaugurado el camino, o esa inauguración aún no se había producido? ¿Había que tomar en cuenta la frontera política respecto de la metrópoli que instauró la independencia; prestar atención al asunto de las obras, a su forma; al origen americano de los escritores, a su conciencia de americanos, o a alguna otra dimensión de la producción literaria?

El mismo Henríquez Ureña retomará la cuestión en un libro del que es difícil decidir qué admirar más, si la erudición o el talento para sintetizar sin simplificar: *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Sin declararlo de forma expresa, volvía a la cuestión planteada en sus *Seis ensayos*, pero el ángulo es otro. En *Las corrientes...*, publicado originariamente en inglés y en el que recogió las conferencias que había dictado en la Universidad de Harvard (1940-1941), el acontecimiento que Henríquez Ureña busca destacar antes que ningún otro no es el nacimiento de una expresión literaria propia, sino el de la aparición de una sociedad original en América como resultado de la conquista española y portuguesa. Leamos: “La conquista y la población del Nuevo Mundo por las dos naciones hispánicas dio origen a una sociedad nueva, probablemente distinta de cualquiera de las ya conocidas y, con

seguridad, nunca igualada en cuanto a la magnitud del territorio en que se extendía”. [256] Páginas después menciona una afirmación de Ortega: “José Ortega y Gasset sostenía que el español –y otro tanto puede decirse del portugués– se convirtió en un hombre nuevo tan pronto como se estableció en el Nuevo Mundo”. Y agrega: “El cambio no requirió siglos: fue inmediato y el correr del tiempo no hizo sino reafirmarlo” (p. 42). Sociedad nueva, hombres nuevos, cultura nueva. La cultura colonial tampoco había sido solo un retoño de la cultura metropolitana:

Españoles y portugueses trajeron al Nuevo Mundo su propia cultura, su religión y sus leyes, su literatura y su arte, su ciencia y sus industrias, sus plantas y sus animales domésticos, modificando con ello el medio y la vida nativos y produciendo una fusión e intercambio de influencias. Enseñaron al indio ideas y costumbres europeas, y, a su vez, fueron adaptándose a él. Aprendieron a comer su comida y a guisarla a su manera; a gustar sus bebidas y a utilizar sus hierbas medicinales; de él aprendieron a fumar, a construir y usar sus canoas y piraguas, sus cacharros, sus tejidos, sus hamacas; adoptaron sus métodos de caza de animales salvajes, su sistema de cultivos en terrazas con muros de contención en terrenos inclinados... En resumen, las culturas nativas fueron decapitadas y toda la “alta cultura” de los indios desapareció – inclusive la capacidad de leer los códigos mayas y aztecas –, pero las técnicas comunes de la vida diaria perduraron y se mezclaron con las europeas (pp. 43 y 44).

Este planteo quitaba urgencia, incluso relevancia, a la interrogación de cuándo las letras en la América ibérica dejaban de ser solo prolongaciones de literaturas europeas matrices para dar paso a una “expresión original”. Al situar en el centro de la cuestión la experiencia del contacto con las nuevas tierras, su naturaleza y sus pueblos, Henríquez Ureña va a dar otro paso: enaltecer la lectura americana del discurso que esa experiencia había originado en la

mente de europeos. El estudioso dominicano irá más allá. Al observar que en el Nuevo Mundo iban a encontrar sus lectores más plenos, ejecuta una redistribución de los escritos sobre América. “Toda esta literatura, desde Colón a Palafox, pertenece a la América hispánica mucho más que a España o Portugal”, proclama.

Es la obra de hombres cuya nueva vida, como dice Ortega, ha hecho de ellos hombres nuevos. Algunas de sus páginas revelaron el Nuevo Mundo a la imaginación de Europa, que tomó de ellos solo unos cuantos tópicos llamativos. Solo en América pudo entenderse plenamente su visión directa, que para ellos era una toma de posesión imaginativa e intelectual (pp. 53 y 54).

La cuestión que había planteado en 1928 se atenúa en el enfoque que el estudioso dominicano adopta después en *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (1945, fecha de la edición en inglés). No solo los españoles y portugueses se volvían “hombres nuevos” al trasladarse a América, según la tesis de Ortega y Gasset, sino que resultaban los lectores más competentes de los textos sobre el Nuevo Mundo producidos por la cultura conquistadora. Esa literatura ofrecía una “visión directa” de las cosas de América, afirma. Pero ¿cómo se corresponde esta afirmación con la siguiente, la de que esa América por escrito representaba “una toma de posesión imaginativa e intelectual” por parte de la cultura del Viejo Mundo? Antes que “directa”, parece decirnos a la vez Henríquez Ureña, esa visión estaba en realidad simbólicamente mediada. O sea, agregamos nosotros, entretejida con mitos y leyendas, con las nociones de un saber en el que se imbricaban la autoridad de los antiguos y la autoridad de la Biblia, humanismo renacentista y tradición cristiana.

Realidad americana y categorías europeas de percepción. El conquistador bautizará los objetos que encontraba con nombres que le eran familiares, señala Ángel Rosenblat. “De ahí que también

tengamos en América leones, tigres, zorros, osos, lobos, ciervos o venados, truchas, cuervos, águilas, nísperos, roble, nogal, cedro. De donde surgió la pintoresca idea de la degradación de la naturaleza en América”. Esa decadencia explicaba, según la tesis, que los leones no tuvieran melena y los tigres fueran cobardes.[257] Por su parte, Mercedes Serna observa que, ante los escritos de Colón, “nos vemos en la necesidad de diferenciar entre qué contempla Colón y qué dice contemplar; qué ve y qué quiere o necesita ver: realidad empírica frente a ideología”. Y en cuanto a los cronistas, al menos los primeros, seguirán a Colón y “no distinguirán entre geografía y estética, mito e historia. Los desacuerdos también se extienden hacia lo filosófico y ético, con las polémicas sobre el indio y el hombre americano”. [258]

De la población trasplantada al Nuevo Mundo y de la sociedad surgida del trasplante entre los siglos XVI y XVII, solo una minoría de letrados podrá ser parte de los intercambios de la vida intelectual, apropiarse de la tradición culta de esa lengua advenediza y sus géneros discursivos. También de la práctica de la escritura literaria. ¿Dónde floreció esa vida en que se manifestaba y cobraba arraigo una cultura trasplantada? En las grandes ciudades de Indias, sobre todo en las capitales virreinales como la Ciudad de México o Lima. Las ideas viajan, afirmaba Pierre Bourdieu, pero no viajan con sus contextos. Se podría parafrasear al sociólogo francés y decir que las literaturas también viajan (algunas, al menos) y que, en el caso que nos interesa, la palabra culta de Europa occidental y sus formas trasladadas e impuestas en América debieron adaptarse y rehacerse en nuevos contextos. Nunca se perderían sus lazos con Europa.

¿Cuándo los textos que se escribían en la América española o portuguesa dejaron de ser solo signo de la expansión de códigos literarios recibidos? Probablemente no haya que pensar en un hecho fundador, sea el del descubrimiento y la conquista o el de la independencia, tampoco en un acontecimiento literario de alcance general, que tuviera eco en todas las comarcas en que hubiera un núcleo de letrados dentro del vasto y desigual orbe colonial, un

espacio que iba de la Nueva España al despojado ambiente del Río de la Plata.

Preguntas y consideraciones respecto del brote de una expresión literaria propia se plantearán ya en el siglo XIX, después de la independencia, en los mapas iniciales de la poesía hispanoamericana. La preocupación por la originalidad y los proyectos de originalidad –la originalidad como tarea– acompañarán estos sondeos. Por ejemplo, en el prólogo que escribió Juan María Gutiérrez para su compilación *América poética*, publicada en Valparaíso en 1846, y que fue la primera que no tuvo carácter exclusivamente “nacional” –como *La Lira Argentina* (1824) o *El Parnaso Oriental* (1835)–.

Un afán patriótico se hallaba en el origen de *América poética*. Hacer ver al lector, nos dice Gutiérrez en ese prólogo que iba sin firma, los contornos de una comunidad mayor a la de las diferentes repúblicas surgidas de la emancipación, una “patria” que, por alejados que sus pueblos se hallaran unos de otros, estaba animada por las mismas aspiraciones de progreso y por la misma sensibilidad. Exponía luego el criterio que había guiado la selección de los textos: “Hemos preferido aquellas composiciones que tienen relación, por el asunto o por el colorido, con el genio, la índole y la naturaleza de nuestro continente”. Se había vigilado igualmente la elección de lo que Gutiérrez llama “los consejos inmutables del buen gusto”. Volvía la mirada al pasado para rendir tributo a la imaginación poética de los pueblos prehispánicos y también a la que había florecido en lengua española, cuando esta echó raíces en América. Pero entendía que esta corriente de la creación poética americana se había incorporado al gran cauce de las letras españolas. El “hilo del agua, por decirlo así, se engolfaba sin dejar huella, en el mar a cuyo alimento contribuía”. Las guerras de la independencia habían inspirado una poesía destinada a acompañar la gesta militar de los patriotas, cantando sus denuestos y sus triunfos. Solo una vez concluido el momento del esfuerzo bélico, llegaría para la poesía hispanoamericana el tiempo de un nuevo repertorio temático: “Los poetas pudieron ya pensar en sí mismos e interesar con sus dolores

y con sus dichas personales. Las flores, el cielo, la mujer, la naturaleza, la tradición histórica, los recuerdos, en fin, los hijos del silencio, entraron como colorido en el pincel del poeta”. En esta representación de una Hispanoamérica pacificada se insertaba la antología, a cuya cabeza Gutiérrez había colocado la “Alocución a la poesía”, de Andrés Bello.

Podría observarse que esta imagen aplacada de la América hispánica transmitía un deseo antes que nada, y que si se aproximaba a alguna realidad histórica era a la conservadora república chilena, donde Gutiérrez se hallaba exiliado. El escritor argentino no ignoraba, ni podía ignorar, que las guerras civiles en que se habían precipitado las repúblicas surgidas de la independencia seguían castigando a la mayoría de los nuevos estados, entre ellos a la Confederación Argentina, de donde se había expatriado. También podría acotarse que solo en la segunda mitad del siglo XIX los países de la región van a ingresar, unos antes, otros después, en ese orden, más liberal aquí, más conservador allá, que se consideraba requisito del progreso y va a caracterizar la vida pública de esta parte del mundo durante varias décadas.

Lo que me detuvo en el prólogo de Gutiérrez no fue, sin embargo, su verdad histórica, sino el esbozo de respuesta que esa introducción contiene a la pregunta por el principio de la expresión literaria americana. A ese bosquejo temprano siguieron otros, a medida que la institución literaria se hacía cada vez más compleja y, como parte de ella, se desarrollara el campo de estudios que tenía como objeto la literatura hispanoamericana y las literaturas nacionales del subcontinente.

Una dinámica semejante de preocupaciones y tesis surgiría también en Brasil respecto de las letras portuguesas en ese país y la literatura brasileña.[259]

Un campo contencioso

Ciertamente, no hubo –ni creo que haya– una sola respuesta a estos viejos temas e interrogantes de la crítica y la historia literarias de nuestros países. No solo se propusieron tesis diferentes para establecer las condiciones de aparición de una literatura hispanoamericana (o nacional) y su encarnación en las obras de determinados escritores –los textos de lectura indispensable, los del canon–, sino que esas mismas ideas suponían, explícita o implícitamente, otras.[260] Es decir, se inscribían (en el siglo XIX, en el XX y todavía hoy) en complejos discursivos mayores que han versado sobre asuntos y nociones más o menos conexos, como el de la identidad nacional o latinoamericana, la relevancia de la autonomía intelectual y sus obstáculos, la relación entre emancipación política y emancipación cultural, la tradición literaria europea y la tradición latinoamericana, la importancia de la originalidad frente a la mera copia, y un largo “etcétera”. Lo que hallamos en torno de estas cuestiones son posiciones, y entiendo que no podríamos encontrar sino eso en un campo donde las cuestiones relativas a la institución literaria se entrelazan con temas ideológicos y políticos del debate cívico. La preocupación por la originalidad literaria de América Latina pertenece a esa clase de asuntos en que las fronteras entre discurso erudito y discurso público son porosas.[261] Se trata de un campo contencioso por naturaleza. En pocas líneas lo muestra el siguiente pasaje del peruano Antonio Cornejo Polar, que fue un influyente crítico y teórico de la literatura latinoamericana:

En el debate sobre la tradición literaria nacional nada es, nada puede ser, ni inocente ni gratuito. Con sus atributos específicos, esa tradición reproduce un cierto designio de nación, una manera de

comprender, hacer y soñar el espacio y la historia de la patria, de imaginar con el deseo su –nuestro– futuro.[262]

Es sabido que la inquietud por conquistar una expresión literaria propia, los programas para hacerla nacer y los ensayos por alcanzarla surgieron después de la independencia, con los ecos del nacionalismo y el romanticismo que llegaban de Europa. También que fue el Río de la Plata donde esa inquietud fermentó y halló sus propulsores en la labor de un grupo ilustrado, el de los jóvenes de la “generación de 1837”. La profesión de fe americanista sería parte del proyecto entre literario y político del grupo. Como ya observara Emilio Carilla muchos años atrás, en Hispanoamérica el romanticismo, en particular lo que podríamos llamar el romanticismo a la francesa, iba a encontrar eco y arraigo más temprano allí donde la cultura literaria colonial había sido más pobre.[263] En lo que sigue quisiera volver sobre ese grupo del 37 y los afanes de su líder intelectual, Esteban Echeverría, por dar enunciado y cumplimiento al programa “americanizador”.

La generación constituyente

La de 1837 es la generación intelectual argentina por antonomasia. La estableció en ese lugar eminente la trayectoria de sus principales figuras y también una tradición de estudios cuyo volumen no ha dejado de crecer desde que la iniciara en el siglo XIX uno de los integrantes de ese grupo, Juan María Gutiérrez. En el curso del siglo XX, la indagación de la historia de las ideas en el Río de la Plata, el estudio del papel de las sociedades literarias en la vida pública nacional y la historia de la literatura, unidos a los numerosos trabajos biográficos dedicados a los miembros conspicuos del grupo, desde Echeverría, que fue el mayor, hasta Mitre, que fue el más joven, reafirmaron la imagen de generación fundadora que perdura hasta hoy. La Historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas, que apareció entre 1917 y 1923 y fue el primer ensayo de una historia de las letras en la Argentina ajustada a una intención a la vez patriótica y erudita, dio consagración a la obra de los iniciadores del romanticismo en el Plata. Bajo el rótulo de Los proscriptos, porque gran parte de esa obra había sido producida en el exilio, les destinaba la tercera parte de su historia. Entre los historiadores, observaba Rojas, se hallaba extendida la opinión de que los años del rosismo habían sido estériles para la producción intelectual argentina. A su entender, era una opinión que merecía ser revisada.

Ese imperio de Rosas tornó siniestra y desolada la vida dentro de nuestro territorio para cuantos quisieran combatir con el pensamiento su política; pero el ideal argentino fue entonces, con sus grandes proscriptos, a refugiarse en Montevideo, en Bolivia, en Chile, en Brasil, en Francia [...] Por eso lo he llamado a este período de la proscripción y no de la tiranía.

Si el capítulo rosista había sido el más sombrío de la historia política argentina, fue al mismo tiempo “el más sólido de nuestra historia literaria. Este es el período del Dogma, del Facundo, del Peregrino, de las Bases”. [264] Todo, de la poesía a la narrativa, del pensamiento político a la Constitución de 1853, de la historiografía a los estudios literarios, remitía a ese núcleo como punto de nacimiento.

Cuando en un conocido libro, *Literatura argentina y realidad política* (1964), que tendría una larga vida de ediciones, ampliaciones y reescrituras, David Viñas afirmó que la literatura argentina nació con Rosas, tenía también en mente a los jóvenes de 1837 y *La cautiva* y *El matadero*, de Esteban Echeverría. Esto se podía advertir en los razonamientos que seguían a ese enunciado. [265] Para Viñas, la literatura precedente, aun la que se había puesto al servicio de la revolución y de la independencia, era tributaria del credo neoclásico y carecía de autoconciencia histórica. Esta aparecería con la generación romántica. A su juicio, solo a partir de la obra de ese grupo de escritores se podía hablar de una voluntad de literatura nacional. La novedad de la fórmula de Viñas residía menos en ese planteo que en la función que tenía la mención de Rosas, que no estaba allí simplemente como una indicación temporal, la de una larga época que se identificaba con el nombre de quien había gobernado el país con mano de hierro. En los románticos argentinos, el poderoso jefe de la provincia de Buenos Aires y su vasto apoyo popular habían inspirado a la vez rechazo y fascinación, observaba Viñas. El rosismo significó un proceso de politización general, un hecho total (un “fenómeno totalitario”), y colocó a esos jóvenes cultivados frente al

dilema de la marginalidad o la integración, la huida o la penetración en y por la realidad, la abdicación, la crítica o la abstracción, al proponerles una figura cargada de referencias románticas por su

origen popular, desmesura, connotaciones irracionalistas y hasta por sus violentos contrastes.[266]

Viñas había sido parte del grupo editor de la revista Contorno, donde publicó su primer artículo sobre los románticos argentinos: “Los dos ojos del romanticismo”. Fervorosos de Sartre y de la doctrina del compromiso, en los jóvenes de Contorno había gran aprecio por la obra disidente de Ezequiel Martínez Estrada. ¿Qué los atraía del autor de Radiografía de la pampa? La posición crítica respecto de la tradición liberal y la lucidez que surgía de su espíritu arisco. Así lo dejaron ver los artículos del número que la revista dedicó al escritor en 1954, si bien no se omitieron tampoco las reservas que determinados aspectos del pensamiento de Martínez Estrada inspiraban en sus admiradores. En el planteo de Literatura argentina y realidad política que resumimos arriba se puede detectar un eco de las tesis de Ezequiel Martínez Estrada, para quien tampoco las expresiones literarias anteriores a 1837 tenían conexión con la vida nacional: eran manifestaciones de poesía declamatoria, de literatura áulica; les faltaba realidad. Solo a partir de aquella fecha había aparecido en el Río de la Plata un lote de obras con el “propósito de explorar nuestra realidad”. Integraban ese conjunto El matadero, Facundo, Martín Fierro, pero también “muchas obras de Hudson y los informes de los Viajeros Ingleses”. [267] En Muerte y transfiguración de Martín Fierro es constante la referencia a los textos de los viajeros ingleses, que a juicio de Martínez Estrada eran parte de la literatura realista en la Argentina.

La indagación de Viñas no seguirá esa pista martinezestradiana, aunque sí lo hará, muchos años después, otro antiguo miembro de Contorno, Adolfo Prieto, quien pondrá en relación, a través de una sagaz lectura, los libros que compusieron los viajeros ingleses que habían recorrido secciones del país entre la tercera y la cuarta década del siglo XIX, con textos de los escritores del 37: Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, José Mármol y Domingo Sarmiento. Es decir, con textos que también a

los ojos de Prieto atestiguaban “la emergencia de la literatura argentina”. [268] Más adelante volveremos sobre lo que nos enseña este importante trabajo.

Las líneas principales del programa del grupo de 1837 son conocidas. Aspiraban a la “regeneración” del país, pero creían que el requisito para lograrlo era reformar las relaciones del pensamiento con el mundo circundante. No se trataba de invocar y defender principios políticos que podían ser valiosos y aun admirables pero que, sin embargo, no procedían del discernimiento de “lo que somos”, como escribirá Echeverría:

El punto de partida para el deslinde de cualquier cuestión política deben ser nuestras leyes y estatutos vigentes, nuestras costumbres, nuestro estado social. Determinar primero lo que somos y aplicando después los principios buscar lo que debemos ser, hacia qué punto debemos encaminarnos. [269]

El programa era a la vez de conocimiento y de expresión, y a su cumplimiento debían contribuir tanto las obras de imaginación como las de pensamiento. Con la labor de determinar primero lo que somos, arrancará la cuestión de la nacionalidad y, con ella, la problematización de las peculiaridades del pueblo de este rincón sudamericano. En la visión de la generación romántica argentina, la causa del país y la causa de América se entrelazaban y no era infrecuente que en los argumentos se pasara de un ámbito de referencia al otro. Pero, se tratara del país o del conjunto hispanoamericano, ¿cuál era el ser propio por conocer y por expresar?

La originalidad de la copia

Tanto en el pensamiento que Echeverría expuso en sus escritos doctrinarios como en el poema *La cautiva*, la naturaleza es la cantera, sea de la riqueza del país, sea de la literatura propia, original. Ahora bien, representar la naturaleza era dar figura al “desierto”. Escribe el autor en la advertencia a *La cautiva*: “El principal designio del autor ha sido pintar algunos rasgos de la fisonomía poética del desierto”. El desierto era el modo de designar la llanura (la pampa) poco habitada y desprovista de civilización cristiana, europea. Ese medio físico todavía desaprovechado encerraba un doble valor:

El desierto es nuestro más pingüe patrimonio, y debemos poner conato en sacar de su seno, no solo la riqueza para nuestro engrandecimiento y bienestar, sino también poesía para nuestro deleite moral y fomento de nuestra literatura nacional.[270]

Como se ha dicho repetidamente, el programa literario echeverriano tenía el sello del romanticismo: la exaltación de la originalidad como categoría artística e intelectual, la importancia concedida a la naturaleza todavía inculta de América como objeto de escritura literaria (*Atala*, de Chateaubriand, era un modelo), el llamado a observar y estudiar las costumbres de los pueblos, a veces olvidadas ya en las ciudades. En la Europa del romanticismo, la invención de las naciones a partir del siglo XVIII se asoció con las expediciones rústicas. “Los exploradores parten a través de campos y valles a la búsqueda de los vestigios menos alterados del legado original”. [271] Un eco de ese mensaje que incitaba a buscar la

singularidad de una cultura propia en las manifestaciones de un medio natural y social rudimentario, pero autóctono, llegó también al Río de la Plata. Echeverría se asignará la tarea de impulsar el nacimiento de una literatura nacional americana mediante la conquista poética del desierto. En el *Facundo* (1845), Sarmiento hará el elogio de lo que el poeta argentino había conseguido por ese camino: “Nuestro joven poeta Echeverría ha logrado llamar la atención del mundo literario español con su poema titulado *La cautiva*”. Dejando de lado los tópicos neoclásicos en que se habían esmerado sus predecesores, aunque nada agregaran al caudal de las nociones europeas, Echeverría había vuelto sus ojos al desierto:

i allá en la inmensidad sin límites, en las soledades en que vaga el salvaje, en la lejana zona de fuego que el viajero ve acercarse cuando los campos se incendian, halló las inspiraciones que proporciona a la imaginación el espectáculo de una naturaleza solemne, grandiosa, inconmensurable, callada; y entonces el eco de sus versos pudo hacer oír con aprobación aun por la península española.[272]

Ahora bien, ¿antes de que Echeverría volviera los ojos hacia ella, esa pampa en que “solo vaga el salvaje” (aunque no solo el salvaje, de acuerdo con la pintura del propio Sarmiento, que nos hace ver la figura del viajero) se hallaba aún a la espera de representación literaria? Aquí podemos retomar el hilo que dejamos suelto más arriba, al referirnos al libro de Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*. Prieto se propuso indagar las conexiones que podían establecerse entre dos familias de textos: por un lado, los relatos de viajeros ingleses que habían visitado la Argentina entre 1820 y 1835 y que en sus libros forjaron y transmitieron imágenes del país; por el otro, los escritos considerados fundadores de la literatura argentina y que se debían a la pluma de Alberdi, Echeverría, Sarmiento y Mármol. Los primeros habían precedido por varios años a los segundos o se publicaron

contemporáneamente a estos. La crítica ya había observado esta circunstancia, advierte Prieto, quien cita a un conjunto de autores a cuya cabeza se hallan Ezequiel Martínez Estrada y su Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Hasta entonces, sin embargo, “las observaciones han estado basadas en una lectura o bien desinteresada de la red textual en la que los viajeros ingleses inscribían sus relaciones o –si interesada– sin atender ni el número ni la particularidad de esas relaciones”. [273]

A lo que había pasado inobservado va a prestar atención, en cambio, el análisis de Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina. Lo que significará no solo devolver esa literatura de viajes a su tiempo –el de la expansión comercial e industrial de Inglaterra sobre el mundo no europeo–, sino, más específicamente, trazar los contornos de una práctica cultural que estaba en la base de dicha literatura. La “red textual” que engendró la práctica de los relatos de viajes en las primeras décadas del siglo XIX tenía como paradigma inspirador la obra de Alexander von Humboldt. Los volúmenes de Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, publicados por el naturalista alemán en Francia, y en francés, entre 1799 y 1804, habían producido gran impresión en toda la Europa cultivada e igualmente en las élites criollas hispanoamericanas. Humboldt no mostró solo una materia para tratar, América y su naturaleza, sino un modo de tratar esa materia. Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent, During the Years 1799-1804 –el título con que se tradujo al inglés el relato de los viajes de Humboldt– se convertiría en guía y fuente para aquellos lectores que aspiraban a escribir, ellos también, las experiencias de sus propias travesías por el mundo americano, entre ellos los viajeros ingleses que visitaron el territorio argentino en las primeras décadas del XIX. El nombre de Humboldt, escribe Prieto, se volvió emblemático:

Llegó a adquirir en la literatura de viajes contemporánea su carácter de premisa mayor en una lógica en que determinados repertorios

temáticos, determinados módulos narrativos y hasta el ejercicio de cierto tipo de sensibilidad incluían todas las experiencias complementarias posibles.[274]

La huella de Humboldt en los viajeros que lo sucedieron se notaba también en las extrapolaciones de descripciones que, de los textos del primero, reaparecían, a veces sin pertinencia, en los escritos de los segundos.

Ninguna extrapolación, sin embargo, tan esforzada (ni tan exitosa, por lo demás) como la que proyecta sobre numerosas descripciones de la inmensa llanura pampeana el largo segmento que Humboldt dedicó a recoger sobre las sabanas o llanos de Venezuela.[275]

Sobre la base de estos antecedentes e indicios trabajó Adolfo Prieto. La primera parte de su libro está dedicada al examen de memorias y relatos de experiencias producidos por los viajeros ingleses que habían incursionado en el territorio argentino entre la tercera y la cuarta décadas del siglo XIX. De John Miers a Charles Darwin, los textos se hallan animados por más de un designio, de los cuales quiero destacar dos, ambos extraídos de la lectura de Prieto: el del interés, propio del viaje utilitario, en que el discurso tiene como objeto identificar las oportunidades más o menos ventajosas que el país rioplatense ofrece a las mercancías o las inversiones inglesas; el otro designio es el que se deja ver en los pasajes en que la atención utilitaria cede a la curiosidad y la atracción por los lugares, las costumbres, el entorno físico y sus habitantes. Si se quiere hablar de interés también en este caso, podría decirse que aflora entonces el interés estético. Humboldt aparece como referencia común en esos textos –sus famosos viajes ofrecían lentes para contemplar y figurar la realidad americana, además de ser fuente de autoridad y prestigio—. En los mencionados

pasajes de interés “desinteresado”, los viajeros ingleses evocaban la llanura de la pampa, los relieves topográficos, las estancias, el gaucho y el indio. Los cuadros de la vida rioplatense que el lector podía encontrar en esos testimonios no eran únicamente rurales. Estaban también los escenarios urbanos, sobre todo los de Buenos Aires, con su gente y sus costumbres. También las orillas de la ciudad, como el matadero, donde el campo entraba en contacto con la gran aldea.

¿Qué relaciones podían descubrirse entre las obras de estos testigos europeos y las de quienes, como Alberdi y Echeverría, Sarmiento y Mármol, fueron sus lectores a la vez que autores de textos considerados puntos de partida de la literatura argentina? Prieto consagra la segunda parte de su libro a mostrar las huellas de los viajeros en esos textos inaugurales. La alusión a los escritos de viajeros por parte de los autores argentinos no tiene un único registro: a veces asume la forma de la cita, otras las del epígrafe, cuando no simplemente la de la mención de un nombre que funcionaba también como respaldo de autoridad. Algunas de esas modalidades de mención o alusión pueden encontrarse en *Memoria descriptiva sobre Tucumán* (1834), de Alberdi, o en *Amalia* (1851), de José Mármol, y todas en el *Facundo* (1845), de Sarmiento. Pero la marca testimonial del viajero adoptó también otras maneras; por ejemplo, la adopción de una perspectiva que es propia del viajero en la observación del espacio natural.

[El] conjunto de operaciones que la cultura a su alcance –escribe Prieto a propósito de Alberdi– podía reconocer como mirada del viajero, y, a través de esa mirada, descubre, nombra, califica, representa como paisaje al entorno físico sin cualidades que conoció en sus años de infancia y adolescencia.[276]

La intermediación que introducía la literatura de viajeros es lo que el crítico argentino descubrirá también en Echeverría cuando este,

para emplear nuevamente la imagen de Sarmiento, vuelva sus ojos al desierto. Echeverría, a diferencia de Alberdi, Sarmiento, Mármol, no cita ni menciona a los viajeros; los epígrafes de *La cautiva* no remiten sino a grandes nombres de la literatura europea: Byron, Dante, Calderón de la Barca, Manzoni, Lamartine... Sin embargo, la minuciosa lectura de Prieto hallará en las páginas que el escritor consagró a la naturaleza de la pampa el eco de *Rough Notes Taken during some Rapid Journeys across the Pampas and among the Andes* (1826), de Francis Bond Head. Enviado en 1825 por asociaciones mineras británicas para informar sobre las posibilidades de inversión que ofrecían las minas de oro y plata en el país sudamericano, Head redactó a su vuelta a la metrópoli un relato de su travesía en la línea del modelo proporcionado por los viajes de Humboldt. El interés propio del viaje utilitario y la preocupación por el tratamiento literario del paisaje y los incidentes de su recorrido de Buenos Aires a Chile se unían, pues, en el libro de este viajero a quien Sarmiento citará con frecuencia en el *Facundo*. ¿Qué marcas dejó su lectura en Echeverría? Prieto las detecta, primero, en los apuntes que Gutiérrez había reunido bajo el título de “Cartas a un amigo”, en la compilación de las obras del poeta; seguidamente, en *La cautiva*.

En las cartas asoman las primeras descripciones del escenario físico de la pampa que trazaré Echeverría con expresiones, imágenes y analogías que parecen tomadas de Head. En esos apuntes se encuentra igualmente el esbozo del relato que después se amplificará como eje dramático del poema. También el punto de vista que Prieto llama “perspectiva del viajero”, que establece la posición del que mira y da organización al paisaje que se despliega ante los ojos. Es la perspectiva que preside la primera estrofa de *La cautiva*, donde la cordillera de los Andes, que Echeverría no conocía, constituye el sitio desde el cual se observa la llanura argentina (“desierto”):

Era la tarde, y la hora

En que el sol la cresta dora
De los Andes. El desierto
Inconmensurable, abierto,
Misterioso a sus pies
Se extiende; triste el semblante,
Solitario y taciturno
Como el mar, cuando un instante
Al crepúsculo nocturno
Pone rienda a su altivez.[277]

En sus notas de viaje, el capitán Head ofrecía también una vista de la pampa desde la falda de los Andes.

Las obras literarias se hallan ligadas a más de un contexto. Lo que Prieto viene a decirnos y a mostrarnos es que algunos libros de viajeros ingleses –los de aquellos que formaron la serie que él ha delimitado– obraron como uno de los contextos de los escritores argentinos que entre la cuarta y la sexta década del siglo XIX se propusieron mirar a su alrededor, se tratara de la naturaleza o de las costumbres, del paisaje argentino o de su gente, para echar a andar una literatura propia. Al restituir y hacer visible la presencia de ese discurso literario antecedente en este otro que se quiere primero, el crítico no pretende negarles el papel fundador que tuvieron obras como *La cautiva*, *Facundo* o *Amalia* en esta comarca sudamericana. Tales obras eran hechos literarios nuevos, que incorporaron a su propia sustancia y a su propia intención procedimientos literarios, esquemas de percepción, conceptos e imágenes recibidos. La mirada extranjera de los viajeros introducía novedades, a veces por el solo hecho de desfamiliarizar lo que era familiar, tanto que no se

lo veía. Al reactivar esos recursos, quienes iniciaron el romanticismo en el Plata los hicieron suyos, pero insertándolos en un tejido urdido por otro afán, el de una literatura americana o nacional. ¿No había, pues, comienzo absoluto? ¿La originalidad de esos fundadores no partía de cero? En efecto, pero los viajeros ingleses tampoco lo hacían, como lo muestran los estudios de Mary Louise Pratt y Adolfo Prieto.

Esto nos remite a otro punto: la naturaleza como tema identificador de la América hispánica y, por lo tanto, de una literatura hispanoamericana. En sus dos *Silvas americanas* (1823-1826), Andrés Bello ya había indicado esa dirección para las letras de esta América. En la primera de ellas –“Alocución a la poesía”, de 1823–, Bello convocaba a la poesía, instándola a abandonar el Viejo Continente y trasladarse a América, donde habitaba y resplandecía la madre naturaleza: “Divina poesía... tiempo es que dejes ya la culta Europa, / que tu nativa rustiquez desama / y dirijas el vuelo adonde te abre / el mundo de Colón su grande escena”. [278] El poema entretecía el elogio de la naturaleza americana y la celebración de las nuevas repúblicas surgidas de la independencia con un antiguo tópico literario, de ascendencia latina: la ciudad, donde la artificiosidad y el lujo corrompen las costumbres, en contraste con la vida rural, más simple, pero también más apacible y más íntegra. Europa –“región de luz y de miseria”– simbolizaba la civilización declinante; América, la lozanía y la riqueza de su naturaleza y la juventud de sus sociedades.

¿Cuánto de original había en la elección de la naturaleza americana como materia central de una literatura representativa de la región? Tal vez sea más adecuado hablar de reapropiación y resignificación de temas intelectuales ya existentes. Porque desde Colón y los llamados cronistas de Indias, el de la naturaleza del Nuevo Mundo ha sido un objeto recurrente del discurso europeo. Aunque la representación del espacio físico americano iba a variar de la exaltación al menosprecio, en las relaciones de viajeros más tempranas predominó el asombro y la admiración por su vasta extensión, su variedad, su riqueza. [279] Al regreso de su primer

viaje, escribía Colón: “Las sierras y las montañas y las vegas y tierras tan hermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganado de todas suertes, para edificios de villas y lugares”. [280] El trabajo de reapropiación y resignificación supuso –esta sería la hipótesis– una operación, la de invertir axiológicamente los términos en contraste, América y Europa. Es decir, un cambio en la comparación que altera el valor respectivo de las nociones confrontadas. En la “Alocución a la poesía”, por ejemplo, la imagen de Europa –la sociedad progenitora para los criollos–, culta pero decadente, frente a la promesa de futuro encarnada por la joven América. En el americanismo literario de las Silvas podría verse una resonancia de lo que Antonello Gerbi denominó la disputa del Nuevo Mundo. [281]

La cautiva ha sido situada en la estela del americanismo iniciada por Bello. ¿No escribe Echeverría en el prefacio de la obra que “el principal designio del autor de La cautiva ha sido pintar algunos rasgos de la fisonomía poética del desierto”? En las “vastas soledades de la Pampa”, nos dice a continuación, ha situado “dos seres ideales, o dos almas unidas por el doble vínculo del amor y del infortunio”. Ahora bien, en La cautiva la poesía de la pampa no dura mucho; tampoco lleva al lector a los grandes espacios libres de los males de la civilización ni al encuentro con el pueblo ingenuo, de costumbres simples pero virtuosas, sino a una frontera violenta, en que las poblaciones criollas disputan el territorio con los pueblos indígenas. Ya en la primera parte del poema, titulada “El desierto”, después de las estrofas en que se evoca el vasto escenario de la llanura a la hora del atardecer (“Gira en vano, reconcentra / Su inmensidad, y no encuentra / la vista, en su vivo anhelo / Do fijar su fugaz vuelo / como el pájaro en el mar”), hacen su entrada los guerreros indígenas:

Bajo la planta sonante

Del ágil potro arrogante

El duro suelo temblaba,
Y envuelto en polvo cruzaba
Como animado tropel,
Velozmente cabalgando;
Veíanse lanzas agudas,
Cabezas, crines ondeando
Y como formas desnudas
De aspecto extraño y cruel.

Con la introducción del agente salvaje de la llanura, “de aspecto extraño y cruel”, depredador de los establecimientos civilizados, que mata a sus hombres y secuestra a sus mujeres y a sus niños, la contemplación admirativa del paisaje de la pampa se interrumpe y comienza el relato que le da su hilo dramático al poema. A partir de allí, la “fisonomía poética del desierto” quedará reducida a unas pocas alusiones y esa pampa que podía dar materia y vida a una literatura americana original resulta, a lo largo de la mayor parte del poema, un ámbito hostil. En ese escenario inhóspito transcurren las desventuras de María y su esposo Brian; ella, la cautiva, que tras liberarse de sus captores salvajes huye con Brian; pero no logran escapar de los rigores de la naturaleza inclemente. El calor agobiante, la sequía, la quemazón: todas las adversidades que encierra el desierto se desencadenan sobre María y Brian, hasta que la muerte finalmente hace presa de ellos. En La cautiva, como escribe Noé Jitrik, la naturaleza de la campaña “nunca brinda regocijo”. [282]

El poema destinado a reflejar “los colores de la naturaleza física que nos rodea”, como rezaba el programa que Echeverría había

esbozado en 1834, nos hace observar los contornos de una guerra cuyo escenario era la llanura sin civilizar. Esta imagen del desierto no correspondía solo al punto de vista del poeta, sino también al de las élites ilustradas de la ciudad criolla que aplaudieron la obra. La pampa no era, pues, solo materia para la imaginación literaria ni únicamente fuente de riqueza efectiva o posible, sino también para la representación de este conflicto que era parte del entorno rural. Podría decirse que la visión del poeta y de la comunidad criolla de la que él provenía prolongaban, aunque no lo advirtieran, la de sus progenitores ultramarinos, los conquistadores, de los que, finalmente, se mostraban herederos. Más que una imagen de la campaña, lo que *La cautiva* proyecta es la imagen de una relación con ella. Por cierto, a estos herederos criollos, habitantes de la ciudad criolla, los animaba la voluntad de ser otros: no europeos, pero tampoco indios, sino americanos. Tal vez el eco literario de esa situación se registre menos en los programas que afirman la voluntad de originalidad que en la ejecución de esos programas, es decir, en las contradicciones que emergen en la realización de los credos.

■

[255] [Pedro Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* \[1928\], en *Obra crítica*, México, FCE, 1960, p. 246.](#)

[256] [Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica* \(1949\), México, FCE, 2001, p. 35. Las citas que siguen remiten a esta edición.](#)

[257] [Ángel Rosenblat, “La primera visión de América”, en *El español de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2002, p. 119.](#)

[258] [Mercedes Serna, “Introducción”, en Mercedes Serna \(ed.\), *Crónicas de Indias. Antología*, Madrid, Cátedra, 2017, p. 27.](#)

[259] [António Cândido, *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literária*, 8ª ed., San Pablo, T.A. Queiroz, 2000, cap. VIII.](#)

[260] Véase Beatriz González-Stephan, Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX, Madrid, Iberoamericana, 2002, cap. IV.

[261] Marc Angenot, L'Histoire des idées, Lieja, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 61.

[262] Antonio Cornejo Polar, La formación de la tradición literaria en el Perú, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, p. 19.

[263] Emilio Carilla, El romanticismo en la América Hispánica, Madrid, Gredos, 1975, vol. I.

[264] Ricardo Rojas, Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata. Los gauchescos, t. I, Buenos Aires, Kraft, 1960, p. 40.

[265] David Viñas, Literatura argentina y realidad política, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964, p. 4.

[266] Ibíd., p. 7.

[267] Ezequiel Martínez Estrada, Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina, México, FCE, 1958, t. I, p. 298.

[268] Adolfo Prieto, Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.

[269] Esteban Echeverría, "Instrucciones al Vicepresidente de la Joven Generación Argentina", en Obras completas, Buenos Aires, Claridad, 1972, p. 60.

[270] Esteban Echeverría, Obras completas, ob. cit., p. 451.

[271] Anne-Marie Thiesse, La création des identités nationales. Europe XVIII-XIX siècle, París, Du Seuil, 2001, p. 21.

[272] D. F. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, p. 42.

[273] Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia...*, ob. cit., p. 13.

[274] Ibíd., p. 19.

[275] Íd. El trabajo de Prieto se apoyaba en el gran estudio de Mary Louise Pratt, “Alexander von Humboldt y la reinención de América, 1800-1850”, incluido en su libro *Ojos imperiales. Para la estudiosa norteamericana, los relatos de viaje del sabio alemán por el Nuevo Mundo resultaron fundacionales. “Humboldt”, escribe Pratt, “reinventó la América del Sur en primer lugar y sobre todo como naturaleza. No la naturaleza accesible, recolectable, reconocible, categorizable de los linneanos, sino una naturaleza impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humanos” (Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, p. 215). Se debía a la lectura de los viajes de Humboldt, asimismo, que la naturaleza americana se resumiera en tres escenarios: la montaña, la jungla, la llanura.*

[276] Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia...*, ob. cit., p. 101.

[277] Esteban Echeverría, *La cautiva*, en *Obras completas*, ob. cit., p. 455.

[278] Andrés Bello, “Alocución a la poesía”, en *Obras completas*, Caracas, Ministerio de Educación, 1952, vol. 1, p. 43.

[279] Véase Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, FCE, 1978.

[280] Cristóbal Colón, “Carta a Luis de Santángel”, en Mercedes Serna (ed.), *Crónicas de Indias. Antología*, ob. cit., p. 119.

[281] Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900 [1960], México, FCE, 1993.

[282] Noé Jitrik, "Soledad y urbanidad. Ensayo sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina", en Ensayos y estudios de literatura argentina, Buenos Aires, Galerna, 1970, p. 164.

7. Apéndice

Anotaciones sobre una literatura

Vocabularios

Desde hace un tiempo y casi por todas partes, se escribe y se oye hablar de identidad: identidad nacional, identidad política, identidad étnica, identidad de género, y un largo “etcétera”. Una constelación discursiva en que se emplea o se discute la noción de identidad, y que se ha expandido en muchas lenguas, también en castellano.

Ahora bien, cuando se dice “identidad”, ¿de qué se habla? La respuesta, que está lejos de ser obvia, menos todavía unánime, está envuelta en querellas. Aunque, por otra parte, se trate de una palabra de la lengua corriente. ¿Quién no sabe qué es un documento de identidad? Pero el asunto se ha enmarañado. El sentido del vocablo no solo no resulta evidente, sino que da lugar al malentendido, al enredo. “Deberíamos poder explicar sin problemas lo que entendemos por términos como ‘nuestra identidad’, pero nos enredamos en nuestras propias explicaciones”, observa el filósofo del lenguaje Vincent Descombes. “Nos sentimos traicionados por las palabras que empleamos. Parece imposible, de pronto, decir lo que queremos decir sin decir también cosas que no teníamos intención de decir y de asumir”. [283] En su artículo “Définir l’identité”, Robinson Baudry y Jean-Philippe Juchs no dicen algo muy diferente:

Evocar la identidad parece hoy dar realce a un discurso completamente trivial, en tanto la noción es de uso corriente. Sin embargo, aunque uno se refiere a ella fácilmente, definirla resulta una empresa incómoda. [284]

Seguramente, lo primero que se deba hacer, ante la diversidad de cosas a que se hace referencia con la palabra “identidad”, es

señalar que integra diferentes vocabularios o lenguajes. En el habla ordinaria, su significado deriva de la locución latina *idem*, de la cual procede y que denota “el mismo”, “la misma”, “lo mismo”, “idéntico/a”. De “identidad” resultarán “identificar” e “identificación”. [285] En este sentido, podría decirse que en los tiempos actuales es el Estado el que nos provee de una identidad, certificando en documentos de identificación que somos la misma persona que decimos ser. Además, en el vocabulario filosófico occidental, el concepto de identidad que afirma, apoyado en un supuesto ontológico, que toda cosa es igual a sí misma ($A=A$) constituyó durante siglos uno de los pilares de la lógica formal clásica.[286] Se podría decir que estas dos son acepciones tradicionales del término.

La complicación no surgirá sino cuando, ya en la segunda mitad del siglo XX, la palabra se incorpore al movimiento de las ideas en el ambiente intelectual. El primer paso fue su ingreso en el léxico de las ciencias sociales, donde la noción de identidad fue asumida como instrumento para abordar, pensar e investigar una serie de fenómenos de la vida individual y/o social. Dicho de otro modo, en las últimas décadas el término “identidad” se ha hecho parte de un lenguaje especializado, en cuyo marco conoce usos nuevos y debates académicos sobre esos usos. Los nuevos sentidos que cobró el término, sin embargo, no quedarían recluidos en el ámbito de los estudios universitarios. Poco a poco el tema de la identidad, sus definiciones y sus problemas, desbordaron los límites de las investigaciones y las discusiones doctas y entraron en el discurso público. Para circunscribirnos al dominio del español, puede indicarse como muestra de esa extensión el Diccionario de la lengua española, de la Real Academia Española, que desde su edición de 2002 incorporó dos acepciones nuevas para la voz “identidad”:

2. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. // 3. Conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta de las demás.

Identificando la identidad

La carrera del concepto de identidad en el pensamiento social y político contemporáneo comenzó en los Estados Unidos.[287] ¿Cómo surgió en ese contexto, donde se volverá tema de análisis e investigaciones, de tesis y controversias? En 1983 el historiador norteamericano Philip Gleason publicó el artículo “Identifying identity: A semantic history”. El artículo, que sigue siendo un texto de referencia, estudia los avatares del concepto de identidad desde su ingreso en el vocabulario psicosociológico en su país.[288] Ya no se podía hablar de inmigración o de etnicidad prescindiendo de la palabra “identidad”, declaraba Gleason al comienzo, refiriéndose al estado de las disciplinas del mundo social en su país. El término, advertía, resultaba a la vez ubicuo y esquivo.

Al rastrear el origen de las acepciones doctas de la palabra, más allá de sus usos ocasionales por diferentes autores, el historiador hallaba dos tradiciones principales. La primera tenía su punto de partida en la obra de Erik Erikson, psicoanalista emigrado de Alemania en 1933 y nacionalizado después como ciudadano estadounidense. A juicio de Gleason, habría sido Erikson quien le dio ciudadanía al término en los Estados Unidos. “Erikson fue una figura clave en poner la palabra en circulación. Acuñó la expresión crisis de identidad e hizo más que nadie en la popularización del término”. [289] Si bien el psicoanálisis freudiano constituía su doctrina de base (en Viena se había preparado en psicoanálisis infantil bajo la dirección de Anna Freud), [290] Erikson también se verá atraído, ya en su país de adopción, por las investigaciones de antropología cultural sobre el “carácter nacional”. Más aún, haría también algunos trabajos de campo en esa disciplina cuya figura más saliente era la antropóloga Margaret Mead.

Erikson conocía y admiraba la obra de Margaret Mead respecto del carácter norteamericano, y elaboró primeramente sus ideas sobre identidad en la interacción entre “identidad del ego” e “identidad del grupo”, en el marco de la investigación sobre el carácter nacional llevada a cabo durante la Segunda Guerra.[291]

La concepción psicosocial de la identidad que propondrá Erikson ya a partir de los años cincuenta (en 1950 había aparecido su *Childhood and Society*) llevaría las huellas de ese encuentro con la antropología cultural norteamericana. Él mismo dirá que los conceptos de “identidad” y de “crisis de identidad” que había acuñado procedían de sus “observaciones personales, clínicas y antropológicas, durante los años treinta y cuarenta”. [292] A su juicio, el estudio de la identidad se había vuelto tan estratégico como los de Freud sobre la sexualidad. Entonces: ¿qué era la identidad para Erikson? Un proceso psicosocial que se “localizaba” en tres órdenes: el orden somático, el orden yoico y el orden social.[293] La identidad resultaba de la interacción entre esas diferentes dimensiones. Para Erikson, que trabajaba dentro de la tradición freudiana, comenta Gleason, los componentes de interioridad y continuidad eran indispensables.

La identidad se formaba y se modificaba por obra de la interacción entre el individuo y el entorno del medio social, pero, pese a las crisis y los cambios, quedaba en el fondo “acumulada confianza” en la “mismidad y continuidad internas” del propio ser.[294]

Esto, agreguemos, le valdrá a la concepción de Erikson la crítica de que suponía un criterio sustancialista o esencialista de la identidad, es decir, la de ser algo que a pesar de los cambios permanece igual a sí mismo. El cuestionamiento se hará más vivo cuando el análisis de la identidad se traslade a grupos sociales.

El término “identificación”, que procedía del vocabulario freudiano y era empleado por Erikson, le sirve a Gleason para hacer el pasaje a la otra perspectiva, desde la que se abordará el tema de la identidad en el medio universitario norteamericano. En esta corriente también se empleará la palabra “identificación” pero sin conexión con la doctrina psicoanalítica. “Interaccionismo simbólico” es el nombre con que fue bautizada esta orientación que tenía sus padres fundadores en el sociólogo Charles H. Cooley (1864-1929) y, sobre todo, en el filósofo social George H. Mead (1863-1931), ambos estadounidenses. En dos teorías resume Gleason la contribución de esta corriente a la comprensión del mundo social: la teoría de los roles y la teoría de los grupos de referencia, ambas importantes en la literatura sociológica referida al proceso de adquisición de destrezas y normas fundamentales de la vida social. O sea, el proceso de socialización de los miembros de un grupo social. Los sociólogos, escribe Gleason,

tienden a ver la identidad como un artefacto de interacción entre el individuo y la sociedad; consiste esencialmente en ser designado por cierto nombre, aceptar esa denominación, internalizar las exigencias que acompañan al rol que indica la designación, y comportarse de acuerdo con tales prescripciones.[295]

Y agrega líneas después, citando el difundido libro de Peter Berger, *Invitation to Sociology*, “que las identidades no solo son conferidas socialmente”, sino que también “deben ser mantenidas socialmente, y con bastante regularidad sucede así”. [296] Desde este punto de vista, la identidad ya no suponía un núcleo sólido y continuo, como en la corriente inspirada en los análisis de Erikson.

El rumbo académico posterior de las definiciones y los enfoques tomaría alguna de esas dos orientaciones. Pero la cuestión identitaria no quedó confinada en el vocabulario experto de los especialistas. A través de las llamadas “políticas identitarias”,

activas desde los años setenta en los Estados Unidos, la palabra salió del discurso docto y se insertó en un vocabulario público. Movimientos de sectores que eran o se consideraban socialmente menoscabados por motivos raciales, étnicos, religiosos, sexuales, etc., exigirían reconocimiento y derechos en nombre de su identidad particular.

En la otra orilla

La literatura norteamericana sobre la identidad cruzará el Atlántico en las últimas décadas del siglo XX. También llegarían a la otra orilla los debates en torno de las políticas de identidad y del derecho a la diferencia. Eric Hobsbawm registraba, en un artículo de 1996, el tema “sorprendentemente nuevo” de la identidad y lo reciente que era la incorporación de ese término en el lenguaje político británico. Después de observar que en los diccionarios de ciencias sociales no había entradas para el vocablo antes de la segunda mitad de los años sesenta, recomendaba seguir la pista de los nuevos usos que conocía el término en los Estados Unidos.[297] En esa sociedad, señalaba Hobsbawm, era más corriente el hábito de tomarse el pulso. (Aunque sea como nota marginal, hay que decir que el término “identidad” ya había sido objeto de un artículo breve, pero bien informado, en *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, editado en 1993).

En el pensamiento social europeo, la noción de identidad hallará acogidas diversas: rechazos, absorciones, críticas y reformulaciones conceptuales. Probablemente haya sido en el campo de la etnología donde el término tuvo mayor circulación en un comienzo. Pero en los medios intelectuales no se tardaría en encontrar que la noción importada podía detectar o dar nombre a inquietudes y reflexiones provocadas por el presente de las experiencias en curso: el avance de la globalización económica y la mundialización de la cultura; el proyecto de la unidad europea (¿se podía hablar de una identidad de Europa?); las migraciones procedentes de países surgidos en antiguos territorios coloniales; las alteraciones en el mapa político europeo provocadas por el fin del mundo soviético. El pensamiento social francés fue al principio el más renuente a prestar atención a las teorías y contiendas que se ventilaban en los campus norteamericanos –si bien en muchos casos lo que venía de los

Estados Unidos eran reelaboraciones universitarias de lo que se identificaba como la french theory—. Por lo demás, ¿no era la “identidad nacional” un leitmotiv del discurso político de la extrema derecha, personificada por Jean-Marie Le Pen y su Frente Nacional? Pero, finalmente, los viajes y los intercambios de profesores e investigadores abrirían paso al “desvío norteamericano” en el espacio hexagonal.[298] Parte de la movida que introdujo en el horizonte intelectual francés la etnometodología, el “giro pragmático” y el “giro lingüístico” fue el asunto de la identidad.

Aunque simplificando las cosas al extremo, unas pocas referencias tomadas al azar de las lecturas pueden darnos una idea de la circulación que conocerá ese tema en el vocabulario y las polémicas intelectuales en Francia. En 1977 apareció, con sello de Éditions Grasset, *L'identité*. El libro era fruto de un seminario multidisciplinario concebido y organizado por Jean-Claude Benoist, que se desarrolló en el período académico 1974-1975, bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss. Tanto en el breve prólogo que encabezaba el volumen como en los comentarios finales del seminario, salta a la vista que el libro se inscribía en una polémica y que el maestro de la antropología estructural tomaba distancia de la temática de la identidad, una “moda”, como la llama:

Hoy es moda, sin más valor que el de una mera moda, reprochar a los antropólogos el fundir culturas radicalmente distintas en el molino de nuestras categorías y clasificaciones y el sacrificar su originalidad distintiva y su carácter inefable al someterlas a formas mentales específicas de una época y una civilización.[299]

Para abordar de forma crítica el tema de la identidad se había ideado el seminario, invitando a especialistas en diferentes sectores del saber —de la etnología a las matemáticas, de la filosofía a la lingüística, el psicoanálisis y la biología— a que expusieran sobre el

uso del concepto de identidad en sus respectivos campos de trabajo. A cada ponencia seguía una discusión entre los participantes. En las palabras finales, sin embargo, Lévi-Strauss volvería sobre la querella. “¿Por qué nosotros, siendo etnólogos, nos hemos formulado este problema de la identidad?”. Porque eran objeto de un violento ataque, respondía. “Nos dicen: el fin de la etnología es identificar culturas extrañas e irreductibles a nuestros propios modos de pensamiento. Al hacerlo –prosiguen–, anuláis la originalidad específica de las culturas diferentes de la nuestra”. [300] La etnología sería, de acuerdo con esta visión, una forma de pensamiento colonial. Lévi-Strauss no citaba nombres ni textos. Refiriéndose a los argumentos expuestos en el seminario, observaba que “en cada caso se llegaba más a una crítica de la identidad que a su afirmación pura y simple”. O sea, nada avalaba el sustancialismo que advertía en sus adversarios. Sin embargo, el autor de *El pensamiento salvaje* no renunciaba del todo a la noción de identidad. Ella sería, escribe en unas líneas que no sobresalen por su claridad, “una especie de fondo virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real”. [301]

Unos años más tarde, la prestigiosa revista que dirigía Pierre Bourdieu, *Actes de la recherche en sciences sociales*, dedica al tema de identidad y región uno de sus números. La publicación traía un artículo de su director, “*L’identité et la représentation*”, pero lo más sugestivo acaso fuera que el número se abría con las conversaciones sobre la “identidad judía” de Jean Bollack y Pierre Bourdieu con Gershom Scholem, el renombrado historiador y filólogo israelí. [302] Otra señal de que el tema identitario cundía fue la última obra de Fernand Braudel, *L’identité de la France*. Braudel solo pudo dar término a los tres primeros volúmenes de un plan que quedó inconcluso. *L’identité*, que apareció póstuma en 1986, no era una historia de Francia sino una interpretación de Francia. No mucho antes de su muerte, el gran historiador había declarado en *Le Monde*:

Creo que el tema de la identidad francesa se impone a todo el mundo, sea de izquierda, de derecha o de centro, de extrema izquierda o de extrema derecha. Es un problema que se plantea a todos los franceses. Por lo demás, a cada instante la Francia viviente se vuelve hacia la historia y hacia su pasado para extraer informaciones sobre sí misma, que puede o no aceptar, que ella transforma o a las cuales se resigna. Pero, en fin, es una interrogación para todo el mundo.

A partir de la pregunta por las particularidades del racismo contemporáneo, Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein reunieron en 1988 un conjunto de ensayos bajo el título *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. A lo largo de trece ensayos, el filósofo francés y el historiador estadounidense mostraban sus coincidencias y sus desacuerdos, dejando ver, entre otras cosas, que la cuestión identitaria no dejaba indiferente al campo marxista. Ese mismo año aparecía en *Esprit* un artículo de Paul Ricoeur que ejercería mucha influencia (no solo en el medio universitario francés), “*L’identité narrative*”. [303] En un artículo que tenía en la mira el último libro de Braudel, el historiador francés Gérard Noiriel escribía:

El tema de la “identidad nacional” está hoy en el centro de las preocupaciones no solo de los hombres políticos, sino también de los intelectuales. Artículos, obras y coloquios cada vez más numerosos están consagrados en todo el mundo a esa cuestión. [304]

En Francia, continuaba, “es el último libro de Fernand Braudel el que ha legitimado entre los historiadores el empleo de una expresión de la que ellos antiguamente desconfiaban”. [305] Para Noiriel, el deseo que había animado la obra postrera de Braudel se inscribía en una

genealogía que se remontaba a J. Michelet, continuaba con E. Renán y después con el geógrafo Vidal de la Blache.

En fin, ¿cómo ignorar la reflexión sobre la identidad de Francia que está en la base de la ambiciosa obra colectiva que dirigió el historiador Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*? No había una, sino múltiples Francias.

Modernidad

A juicio del sociólogo Zygmunt Bauman, la preocupación por la identidad es un hecho de los tiempos modernos. La identidad

se nos revela solo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; el blanco de un esfuerzo, “un objetivo”, como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aún más encarnizada.[306]

Y añade más adelante:

La idea de “identidad”, de una “identidad nacional” en concreto, ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana de “forma natural”, ni emerge de la experiencia como un “hecho vital” evidente en sí mismo. Dicha idea entró a la fuerza en la Lebenswelt de los hombres y mujeres modernos y llegó como una ficción [invención]. [307]

El Estado nacional moderno, sus élites gobernantes y sus élites culturales fueron los agentes promotores de la identidad colectiva. “El Estado buscó la obediencia de sus súbditos configurándose a sí mismo como la culminación del destino de la nación y como una garantía de su continuación”. [308]

Las consideraciones de Bauman están en línea con la opinión de los antropólogos (como Benedict Anderson y Ernest Gellner) y de los historiadores, para quienes la nación es una invención moderna. Escribe uno de estos, Eric Hobsbawm: “La característica básica de la nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad”. [309] La identidad nacional, por ejemplo, es un hecho moderno, tan moderno como la nación. Podría agregarse, de acuerdo también con los resultados de la historiografía actual, que la nación moderna es una creación europea cuya aparición no va más allá del siglo XVIII y que en las centurias siguientes se extenderá fuera de su área de invención. En el siglo XIX fue un modelo de referencia para los jefes criollos hispanoamericanos de las unidades políticas surgidas de la independencia. Papel parecido cumpliría en el siglo XX para sociedades de Asia y África. Esquema de organización sociopolítica, su diseño supone un territorio y una población, ambos bajo el imperio de un poder central –el Estado-nación–, que traza las fronteras nacionales (que suelen ser azarosas, marcas de una historia) y reclama el derecho exclusivo al empleo de la violencia para hacer cumplir las leyes surgidas de los órganos del Estado. El ejército nacional y la educación popular han de ser instrumentos primordiales de la construcción nacional. La nación se concibe como la expresión de un pueblo, sujeto colectivo que debía ser, a su vez, producido, o sea homogeneizado, por ofensivas que provenían de élites legisladoras. Tomemos el ejemplo que nos proporciona Peter Burke del abate francés revolucionario Henri Grégoire:

En Francia, por ejemplo, en tiempos de la Revolución, Henri Grégoire, sacerdote y diputado de la Asamblea Nacional, era partidario de extender el uso del francés a cada rincón de Francia con el objetivo de “fundir a los ciudadanos en una masa nacional (fondre tous les citoyens dans une masse nationale)”. [310]

¿Se verifica siempre este encadenamiento que va de la “nación política” a la “nación cultural”? En la historia efectiva las cosas aparecen menos categóricas, más relativas a situaciones particulares. El caso con frecuencia mencionado en la experiencia europea es el de Alemania, donde las ideas de un espíritu y una nación propiamente alemanes se entrelazaron en el pensamiento de círculos intelectuales de clase media a comienzos del siglo XIX. O sea, varias décadas antes de la unidad política del país (1871). La noción clave fue la de Kultur. De significado muy próximo al de civilización hasta mediados del siglo XVIII, el concepto de cultura asumirá ya en los primeros años del siglo siguiente una acepción que lo apartaba del primero. La idea de Kultur pasará a desarrollarse en polémica con la idea de civilización. El término no se empleará ya con un sentido asimilable al concepto iluminista de civilización –estadio superior de un proceso evolutivo multifacético y de alcance universal–, sino para evocar “los aspectos morales e intelectuales de la vida social”, y se aliará con el concepto de nación. La derrota de Prusia en la batalla de Jena (1806) había sacudido a ese sector de las élites ilustradas que eran ajenas al ambiente de las cortes y tenían como bastión principal a la universidad. En sus filas se produciría la combinación de discurso nacionalista, romanticismo y la nueva idea de Kultur.[311] La amalgama generará una representación de la identidad alemana. El nacionalismo cultural va a dar paso al nacionalismo político. “Desde entonces, se pensaba que la política avalaba a la cultura y que esta, a su vez, prestaba a aquella una legitimidad adicional”. [312] Podría decirse que, en esta secuencia, la “nación cultural” precede a la “nación política”.

Contextos y relaciones

En general hay concordancia en que tanto el Estado como la sociedad modernos tienden a la homogeneidad y que la creación de la identidad nacional es parte de ese proceso. El empleo de clasificaciones identitarias, sin embargo, no es un hecho privativo de la modernidad, viene de lejos. En el comienzo de un ensayo destinado a establecer criterios para una semántica histórica de algunos conceptos políticos antitéticos, Reinhart Koselleck escribe:

Las designaciones de sí mismos y de los otros forman parte de los intercambios cotidianos entre los hombres. En ellas se articulan la identidad de una persona y su relación con otras personas. En el uso de tales expresiones puede haber coincidencias; otras veces cada uno emplea para quien tiene enfrente una expresión diferente de aquella que este último usa para sí mismo. Hay así una diferencia entre pronunciar nombres recíprocamente reconocidos, Juan y Lina, y el sustituirlos con epítetos injuriosos.[313]

De acuerdo con esta perspectiva, la noción de identidad no presupone una esencia, un núcleo invariable. Si a algo remite es a interacciones y relaciones del tipo “yo” y “usted” o “nosotros” y “ellos”. Interesado en el lenguaje político y en asir aquellas categorías que unifican, o buscan unificar, a un grupo social, Koselleck destaca algunas que fueron importantes en la historia occidental. Por ejemplo, la dicotomía de helenos y bárbaros, una división concebida por los primeros, los griegos de la llamada Antigua Grecia, la Hélade. Otro de esos pares contrapuestos que menciona es la oposición cristianos y herejes, que cristaliza en la

Edad Media europea, aunque seguiría operando todavía siglos después. El historiador alemán los denomina “conceptos antitéticos asimétricos”. ¿Por qué asimétricos? Porque esas clasificaciones antinómicas encierran una jerarquía entre sus términos y los grupos que se evocan con ellos: el “otro” no solo es extraño al grupo que formula la antítesis, sino que se halla en un rango más bajo.

Sean individuales o colectivas, las identidades conciernen al universo simbólico, a la cultura de un grupo social, y se elaboran con referencia a otros, que pueden ser objeto de deferencia, de recelo, de temor o de menosprecio. Como escribe Denys Cuche: “No hay identidad en sí, ni siquiera únicamente para sí. La identidad es siempre una relación con el otro. Dicho de otro modo, identidad y alteridad tienen una parte en común y están en una relación dialéctica”. Y líneas después: “De acuerdo con la situación relacional, es decir, la relación de fuerza entre los grupos de contacto –que puede ser una relación de fuerzas simbólicas– la autoidentidad tendrá más o menos legitimidad que la heteroidentidad”. La estigmatización y la “identidad negativa” suelen ser características en las situaciones de dominación.[314]

Podemos señalar dos ejemplos de estas situaciones relacionales, recurriendo a los hispanoamericanistas David J. Weber y Serge Gruzinski. En el mundo colonial hispanoamericano, observa Weber,

un español era un “peninsular”, esto es, una persona nacida en España, o un “criollo”, una persona nacida en América de padres españoles. Otras palabras, como “mestizo”, “lobo” y “coyote”, se aplicaban a los americanos de sangre mezclada.

No obstante, continúa el historiador norteamericano,

todos los pueblos hispanizados, cualquiera fuera su lugar de origen o composición racial, se convertían en españoles cuando buscaban distinguirse de los indios domésticos o los indios salvajes. Como escribió un misionero en 1788 desde el país indio de Texas, “cuando digo español se entiende no indio, que así es lo corriente en este país”. [315]

Gruzinski, por su parte, nos hace pensar en otros efectos de la dominación simbólica y de la heteroidentidad compendiados en el término “indio”. Escribe: “Los colonizadores dieron a esta etiqueta, en principio vagamente geográfica, un contenido jurídico, un alcance religioso y el peso de un estereotipo racista invasor”. El indio “fue antes que nada y sobre todo una invención de Occidente y no ha cesado de serlo hasta el momento actual. Resume en una sola palabra la lenta empresa de occidentalización emprendida por la colonización española”. [316] Gruzinski no afirma en estas líneas algo que fuera enteramente nuevo. La novedad radica en lo que nos hace ver la investigación que llevó a cabo en el altiplano mexicano para responder, sobre la base de testimonios procedentes de las élites indígenas del siglo XVI al XVIII, a la pregunta de cómo los nativos asumieron una identidad que los rebajaba, la de indios. Las estrategias con que los indígenas enfrentarían a lo largo de tres siglos la ofensiva y la presión occidentalizadora muestran ese juego interno/externo que se halla implicado en las cuestiones de la identidad.

Estas clasificaciones identitarias, que correspondían a grupos del jerarquizado mundo de las Indias españolas, no caducaron tras la independencia, siguieron obrando en la sociedad poscolonial. Las identidades, como las heteroidentidades, no son imperecederas pero tienen sus inercias, alimentadas por factores sociales.

Para el antropólogo francés René Gallissot, en quien se registra el eco del psicoanálisis, hay que hablar de identificaciones más bien que de identidad, porque por debajo de la identidad opera la identificación. En los procesos de identificación, observa, la

interacción es fundamental. Sobre esta premisa general, distingue dos tipos de identificación: la identificación de pertenencia y la identificación por referencia. La primera se genera en el espacio social inmediato y a través de las relaciones de alta frecuencia; es la identificación que se “liga con las relaciones inmediatas, familiares, las del hogar, del barrio, de la escuela, del grupo de los pares, etc.”. [317] Las referencias comunitarias son más englobantes –ser mexicano, brasileño, argentino, por ejemplo, como indica el documento de identidad que portamos–, pero para ser identificadoras deben ser reasumidas y activadas con una representación que proyecta al individuo en una colectividad, cualquiera sea la realidad de esta última. “La identidad se amplifica [...] con el grado de utopía de la comunidad; esta se sitúa evidentemente en lo imaginario hasta tomar un carácter totalmente simbólico”. [318] La identidad personal es múltiple, de geometría variable, y su inscripción en formas colectivas de identidad se efectúa de acuerdo con el modo de identificación históricamente dominante: la del parentesco (la identidad genealógica), la religiosa (la religión como matriz identitaria) o la contemporánea, la identidad nacional.

Anotación final

El trabajo de reflexión y pesquisa de sociólogos, antropólogos, filósofos y psicoanalistas que tomaron el concepto de identidad como objeto o como herramienta de interpretación no remite a una sola teoría. No obstante, más allá de divergencias importantes, los estudios que atienden a los frutos de la investigación coinciden en un punto: hacen ver que la identidad, sea individual o de grupo, no es la manifestación de un meollo interior que cada persona traería consigo al nacer —o la expresión del carácter primordial de un grupo o un pueblo—, sino el resultado contingente y nunca enteramente concluido del proceso de interacción entre el “exterior” y el “interior” de cada subjetividad. Como las tradiciones, las identidades no solo deben ser transmitidas e inculcadas, sino también arregladas y renovadas, sea en lo que preservan en forma de memoria como en aquello que se olvida. A veces, para integrar nuevos miembros al propio grupo, otras para legitimar exclusiones. Según las sociedades, varían las agencias por medio de las cuales los miembros de un grupo son inducidos a adoptar los códigos de una cultura. A estos procesos los sociólogos les dan el nombre de “socialización”. Los discursos identitarios constituyen un modo de construir significados que influyen y organizan tanto nuestras acciones como nuestra concepción de nosotros mismos. Nos unen en una comunidad imaginaria y nos separan de otros por obra de una labor continua de diferenciación simbólica: nosotros y ellos.

¿No nos confirma el filósofo uruguayo Arturo Ardao que no hay identidad sin alteridad, cuando sostiene que la noción y el nombre de América Latina están articulados sobre una doble oposición? Por un lado, la antítesis ligada con la imagen de América como Nuevo Mundo, opuesto al Viejo Mundo, denominación que evocaba a Europa, en primer lugar, pero también al Asia y sus antiguas civilizaciones; por otro lado, la antítesis subrayada por el adjetivo

“latina”, que opone esta América, la del Sur, a la otra América, la del Norte, la América sajona.[319]

■

[283] [Vincent Descombes, *El idioma de la identidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, p. 182.](#)

[284] [Robinson Baudry y Jean-Philippe Juchs, “Définir l’identité”, en *Hypothèses*, 2007/1 \(10\), p. 155.](#)

[285] [Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1994, p. 330.](#)

[286] [Robinson Baudry y Jean Philippe Juchs, “Définir l’identité”, *ob. cit.*, pp. 155-167.](#)

[287] [Rogers Brubaker, “Au-delà de l’identité”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 139, p. 67.](#)

[288] [Philip Gleason, “Identifying Identity: A semantic history”, en *The Journal of American History*, vol. 69, nº 4, marzo de 1983.](#)

[289] [Ibíd., p. 914.](#)

[290] [Erik Erikson, “Notas autobiográficas sobre la crisis de identidad”, en *Sociedad y adolescencia*, México, Siglo XXI, 1972, p. 28.](#)

[291] [Philip Gleason, “Identifying Identity: A semantic history”, *ob. cit.*, p. 925.](#)

[292] [Erik Erikson, *ob. cit.*, p. 46.](#)

[293] [Ibíd., pp. 51 y 52.](#)

[294] [Philip Gleason, “Identifying Identity: A semantic history”, *ob. cit.*, p. 918.](#)

[295] Íd.

[296] Íd.

[297] Eric Hobsbawm, "Identity politics and the Left", en New Left Review, nº 217, mayo-junio de 1996.

[298] Véase François Dosse, L'Empire du sens, París, La Découverte, 1997, cap. 2.

[299] Citado de la edición española: La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss, Madrid, Petrel, 1981, p. 8.

[300] Ibíd., p. 367.

[301] Ibíd., pp. 368 y 369.

[302] Actes de la recherche en sciences sociales, nº 35, 1980.

[303] Paul Ricoeur, "L'identité narrative", en Esprit, julio-agosto de 1988.

[304] Gérard Noiriel, "La 'identidad nacional' y la historiografía francesa", en Anuario IEHS, nº 10, 1995, p. 61.

[305] Íd.

[306] Zygmunt Bauman, Identidad, Buenos Aires, Losada, 2010, p. 40.

[307] Ibíd., p. 49.

[308] Ibíd., p. 50.

[309] Eric Hobsbawm, Naciones y nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 2012, p. 23.

[310] Peter Burke, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid, Akal, 2006, p. 17.

[311] Philippe Bénéton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Fondation nationale des sciences politiques, 1975, p. 55.

[312] Wolf Lepenies, *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Madrid, Akal, 2008, p. 27.

[313] Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Génova, Marietti, 1986, p. 181.

[314] Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, pp. 112-113.

[315] David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 30.

[316] Serge Gruzinski, “La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (siglos XVI-XIX)”, disponible en c1130004.ferozo.com/fmmeduccion/Bibliotecadigital/Gruzinski_redagujereada.pdf.

[317] René Gallissot, “Sous l’identité, le procès d’identification”, en *L’homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, n° 83, nueva serie, 1987.

[318] Íd.

[319] Arturo Ardao, “Génesis de la idea y el nombre América Latina”, en *América Latina y la latinidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 26.