



AVISO LEGAL

Título: *La latinidad y su sentido en América Latina*

Autores: Lucena Salmoral, Manuel; Minguet, Charles; Mauro, Frédéric; Viveros, Germán; Villegas, Abelardo; Pérez, Joseph; Frost, Elsa Cecilia; Jitrik, Noé; González Erlinda; Fell, Claude; Steger, Hanns-Albert; Beyhaut, Gustavo; Ruiz Gaytán, Beatriz; Rodríguez Bustamante, Norberto; Chevalier, Francois; Bosch García, Carlos; Sala de Tournon, Lucía; Cerutti Guldberg, Horacio; Ortega y Medina, Juan A; Rodríguez Monegal, Emir; Arturo Andrés Roig; Vera, Margarita; Ardao, Arturo; Burgos, Elizabeth; Murillo Rubiera, Fernando; Filippi, Alberto; Maciel, David; Zea, Leopoldo

ISBN: 968-837-093-2

Forma sugerida de citar: Lucena, M., Minguet, C., Mauro, F., et al. (1986). *La latinidad y su sentido en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1986 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

La latinidad y su sentido en América Latina



15

NUESTRA AMERICA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LA LATINIDAD Y SU SENTIDO EN AMÉRICA LATINA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

LA LATINIDAD Y SU SENTIDO EN AMÉRICA LATINA

SIMPOSIO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1986

Primera edición: 1986

**DR © 1986, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-093-2

¿POR QUÉ AMÉRICA LATINA?

Leopoldo Zea
México

Esta gran región del continente americano, de formación ibérica, fue adoptando, allá por la segunda mitad del siglo XIX, el calificativo de latina. ¿Por qué no aceptar, simplemente, el de española o ibera? Sobre este calificativo se han dado y se siguen ofreciendo opiniones, muchas veces enconadas. No existe inconveniente alguno para que además de española o ibera pueda ser latina. Así lo considera el español Niceto Alcalá Zamora queriendo explicarse, aunque en desacuerdo con esta denominación por encontrarla inexacta: latina sí, pero por la vía de España. Recordando el refrán español, “por todas partes se va a Roma”, agrega, “pero si se marcha en busca de latinidad, y desde los pueblos americanos de origen hispánico, el calificativo lo trazó la geografía y lo siguió la historia a través de España”. Pueblos latinos por vía materna o paterna, según se quiera considerar el encuentro hispanoamericano que mestizó racial y culturalmente a los hombres de esta región.

Atrás, como gran abuela, está Roma, madre vertebradora de la Europa y su cultura. Fue en este sentido que hace algunos meses en Italia se reunieron naciones europeas buscando en sus raíces latinas las bases de una solidaridad fraternal tan necesaria en estos días sometidos a compulsiones con que se amenaza a todo hombre y cultura de este peligroso tiempo nuestro. La latinidad, pero no ya como instrumento justificativo de expansión colonial externa o de hegemonía interna para enfrentar al proyecto imperial sajón o eslavo como lo viera la Francia de Napoleón III en los mismos días en que se fue adoptando en América este calificativo. La Europa de nuestros días hace del calificativo de latina instrumento de solidaridad europea.

¿Tiene este calificativo el mismo sentido para la América

Latina de nuestros días? Podría tenerlo si el mismo abarcase al mundo sajón igualmente vertebrado por la Roma imperial. Pero no es así, más bien está ligada a la búsqueda de la identidad de esta nuestra región. Una identidad puesta en crisis por la ruptura política con las metrópolis ibéricas, en especial con España y frente al amago de la América al otro lado del Río Bravo, los Estados Unidos. La identidad de pueblos que sentían como marca infamante lo que habían recibido, obligados a renunciar a lo que eran para poder ser otros que ellos mismos. ¿Indios y mestizos o españoles? ¿Americanos o europeos? ¿Podríamos ser los yanquis del sur renunciando a ser hispanos, iberos o latinos? Aún en nuestros días algunos latinoamericanos se llaman a sí mismos europeos en el destierro. Fue la impronta de la conquista y la colonización sufrida por la región la que originó esta brutal alternativa. Pero también fue este pasado el que dio origen a la mestización, esto es a la unidad de raza y cultura de la región. Se maldice la colonización pero en la lengua heredada de la misma, el español. El calificativo de latino parece mantener la vigencia de los valores heredados por la colonización, rechazando a la misma.

Ejemplar es en este sentido el maldecir de Simón Bolívar cuando compara lo que la destrucción de dos imperios, el romano y el español, dio origen. Muestra cómo el romano dio origen a un conjunto de naciones independientes, restableciendo sus primeras asociaciones pero enriquecidas por la impronta latina que le había vertebrado y hermanado. En cambio el imperio español, sólo había originado un conjunto de pueblos de encontradas identidades: No “somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”. Llevamos internamente la sangre del conquistador y del conquistado luchando entre sí. Pero aun condenando el pasado colonial pensaba Bolívar que “Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión”. Repudio de la colonización amputadora, pero no de la cultura que puede unir lo que la dominación ha separado. Allí esta, como gran ejemplo de la historia, la de la abuela Roma fuente de la latinidad vertebradora de pueblos. Es esta la latinidad, que pasando por Iberia, la que nuestros pueblos, obligados a defenderse de nuevas presiones coloniales, fueron

haciendo suya como instrumento de solidaridad. Expresión, nada más y nada menos, del mestizaje que el repudiado imperialismo ibero había heredado en esta región. De tal mestizaje habla José Vasconcelos presentándolo como instrumento integrador de la región frente al sajonismo que venía agrediendo a sus fronteras. “Los llamados latinos –escribe–, tal vez porque desde un principio no son propiamente tales latinos sino un conglomerado de tipos y razas”. Es “en esta fusión de estirpes –agrega– donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana”. La sangre aun caliente para el logro de la emancipación es la que sigue condenando el pasado hispano pero adoptando lo que éste tiene de latino como instrumento para la solidaridad de la región. Preocupación central de los pensadores de esta América lo será así el imperialismo sajón que le ha arrebatado regiones y golpea sus puertas. La América que habla y reza en español condena en esta misma lengua tanto el pasado colonial hispano como el que se le quiere imponer. José Enrique Rodó, al terminar el siglo XIX, enfrenta lo latino, da identidad a esta América a la nordomanía que acepta libremente nuevas formas de dependencia.

Rasgo fundamental de la idiosincrasia de los pueblos de esta región, ha dicho José Vasconcelos, lo es la fusión de estirpes, el mestizaje. Roma, en su tiempo, y pese a la arrogancia de todo imperialismo, hizo posible el mestizaje racial y cultural en el mundo sobre el que se expandió. España, igualmente arrogante en la conquista y la colonización, ha hecho también posible el mestizaje racial y cultural que da identidad a esta nuestra América. En nuestros días el calificativo de latina para esta América ha perdido el encono que pudo tener frente a la dominación española donadora de latinidad. Sigue viva la adopción de este calificativo como carta de identidad frente a la otra América que en su tiempo se calificó a sí misma de blanca, anglo sajona y puritana. Siguen vivos como ayer los conflictos entre la América sajona y la América latina. Pero ya en esta región va siendo superada la “nordomanía” que hacía pensar que era deslatinizándose, sajonizándose como se podrían superar viejas carencias materiales. Nuestros pueblos no pueden definirse como raza exclusivamente blanca, ni como anglosajones ni puritanos. Somos pueblos en los que lo racial carece de importancia; latinos por ser iberos o hispanos. Pueblos que no

creen en destinos manifiestos, y por ello, abiertos al destino peculiar y propio de todo hombre y pueblo.

Las diferencias que enfrentan al norte de esta América con la del sur en sus fronteras habrán de superarse en función del mestizaje que caracteriza a esta nuestra América. La América del Norte, los Estados Unidos, van, por su parte, transformándose, cada vez más, en una gran nación mestiza como las nuestras. El mundo blanco, anglosajón y puritano (WASP) va perdiendo terreno ante el empuje del mundo que se ha formado en sus propias entrañas. Se va transformando esa América en una América cada vez más semejante a la nuestra: multirracial, multicultural y multirreligiosa. En esa América se destaca ya prominentemente lo hispánico o latino. Latinos o hispanos hasta ayer discriminados y reprimidos se hacen sentir, no para anular el mundo WASP sino para asimilarlo, mestizarlo. Todos ellos como ciudadanos de los Estados Unidos sin dejar de tener por ello que renunciar a su ineludible identidad racial y cultural.

Esta identidad racial y cultural viene a ser el punto de partida del mundo en que soñara ese español-latinoamericano que fue Simón Bolívar. “Nosotros –escribió en su momento– somos un pequeño género humano”. Un pequeño género humano formado por hombres y pueblos peculiares, como lo son todos los hombres y pueblos pero que por serlo y reconocerlo, pueden dar origen a expresiones de comunidad en la que todos los hombres y pueblos se consideren iguales entre sí a partir de su ineludible peculiaridad. Iguales por ser distintos, esto es, peculiares, individuos concretos de carne y hueso. Pero igualmente capaces de comprender y hacerse comprender. Si en este sentido entendemos el calificativo de latino para esta nuestra América, estaremos obviamente de acuerdo con el sentido que Europa da a su latinidad en la búsqueda de comprensión regional que puede, por ello, ser también universal.

I. ¿QUÉ ES LA LATINIDAD?

LA LATINIDAD Y SU SENTIDO EN AMERICA LATINA

Manuel Lucena Salmoral
España

Respecto al temario presentado respondemos muy brevemente el punto primero, para centrarnos en el segundo, que es más interesante para nosotros.

1.- ¿Qué es la latinidad? Estimamos que es un vocablo de ámbito cultural –y por tanto impropio, ya que sería más propio denominarlo la romanidad– con el que se pretende tipificar el comportamiento cultural de los grupos meridionales y fundamentalmente, centro y occidente de Europa. Encuadra así a italianos, españoles, portugueses y la mayor parte de los franceses. Su identidad cultural parece derivar de una coyuntura histórica de vida en común: la antigua Roma. En la latinidad no suelen incluirse otros espacios dominados también por la antigua Roma, como el norte de Africa y el Mediterráneo Oriental, donde el único elemento común predominante para la exclusión parece ser la religión mahometana o el uso de lenguas semíticas, por oposición a religión católica y lenguas románicas.

El término latinidad parece inadecuado por cuanto los pueblos italiano, español, portugués y francés tienen componentes muy divergentes: étnicos, lingüísticos y culturales. Baste recordarlos durante la Edad Media y Moderna; de hecho la latinidad del mismo Imperio Romano, podría ser objeto de mucha discusión en los planos étnico y cultural, pues no hay que olvidar que los latinos fueron siempre una minoría dentro de la misma península italiana.

¿Qué relación guarda la latinidad con la religión, la lengua y la cultura? En sentido estricto la religión católica, al menos desde el punto de vista formal, es el único común denominador de estos pueblos llamados latinos. Sus lenguas son románicas o derivadas del latín, y es otro punto de convergencia, pero en

el pasado. En cuanto a sus culturas son obviamente muy diferenciadas, es más, dentro de cada una de las culturas nacionales globales existen otras culturas nacionales, donde incluso se hablan lenguas no románicas (euskera, por ejemplo, en el caso de España).

¿Qué relación guarda la latinidad con Roma y el mundo mediterráneo? La relación parece ser histórica o del ancestro cultural, pues en la actualidad el mundo mediterráneo no puede considerarse latino, sino predominantemente árabe. Portugal, uno de los llamados países latinos, es además atlántico y Francia es mucho más atlántica que mediterránea. La misma España no tiene nada de mediterránea en su cornisa cantábrica. El Mediterráneo fue el espacio civilizado por la antigua Roma. Su cultura se impuso en la zona y le dio un carácter unificador, que se perdió luego en el medievo con las invasiones de otros pueblos, portadores de otras culturas. ¿Quedaron o permanecieron algunos patrones culturales característicos de la cultura romana en los pueblos que hoy se denominan latinos? Es difícil saberlo, y más aún definirlos. Desde un punto de vista científico la respuesta probable es que no. La relación sugerida es, por esto, puramente histórica.

¿Se puede hablar de una solidaridad eurolatina? Existe un dicho español, según el cual “no hay peor cuña que la del mismo palo”. Es quizá lo único que podría hacer presuponer tal solidaridad. Verdaderamente la historia moderna y contemporánea es un ejemplo vivo de la falta de solidaridad entre los pueblos francés, español, portugués e italiano y nada, en la actualidad, permite suponer que esto sea cosa del pasado. La solidaridad entre los pueblos europeos denominados latinos es un presupuesto gratuito que suele interpretarse como opacado por los intereses nacionales, pero la realidad es que lo único que existe son las huellas de esos intereses nacionales y es muy dudoso presuponer, a la vista de ellos, tal solidaridad, que no aparece por ningún sitio. Los obstáculos franceses a la entrada de España y Portugal en el Mercado Común, parecen la prueba más elocuente de esta falta de solidaridad. Las únicas solidaridades recientes entre dichos pueblos, fueron establecidas por regímenes fascistas, que creían precisamente en el mito de la latinidad, y obedecían a intereses de los gobernantes.

2.- ¿Qué sentido tiene para América Latina este calificativo?

América Latina es un término ambiguo con el que se alude a tres ámbitos muy diferentes:

- 1º.- Un conjunto de países americanos muy diferentes entre sí, cuyo común denominador es haber sido colonizados durante la Edad Moderna por pobladores españoles, portugueses y franceses, a los que se denomina latinos.
- 2º.- Un conjunto de países americanos que hablan lenguas derivadas del latín, como el español, el portugués o el francés.
- 3º.- Un conjunto de países americanos que han tenido la influencia cultural de unas naciones europeas que, en la Edad Antigua, fueron civilizadas por Roma.

América Latina tiene, así, tres significantes diferentes, como son la etnia o el hombre resultante de la antigua colonización de los “latinos”, la lengua (derivadas del latín) o la cultura (conformada sobre lejanas bases romanas). Los tres elementos de etnia, lengua y cultura son en realidad los únicos verdaderamente clasificatorios que podemos establecer en el campo de la cultura para diferenciar a los pueblos y raramente, dicho sea de paso, suelen confluír en un mismo vocablo. Lo usual es que los términos etnia, lengua y cultura, sean diferentes en casi todos los pueblos.

Una crítica exigente al empleo de América Latina en los tres planos citados obligaría a descartar dicho vocablo, por inadecuado. En el ámbito étnico, es indudable que ningún habitante actual de Bolivia, Argentina o Venezuela, pongamos por caso, puede considerarse latino, como tampoco ninguno de los pobladores españoles y portugueses del siglo XVI. Tampoco fueron latinos los habitantes de la Hispania, la Galia o la Lusitania en la Antigüedad. Aún dentro de la misma península italiana los latinos fueron siempre una minoría étnica, como hemos dicho. Encontrar un biotipo latino en América debe ser aún más difícil que hallarlo en la Península Ibérica y esto último es casi imposible.

Desde el punto de vista filológico tampoco parece que existe una América Latina. Las lenguas habladas hoy en día en los países que antaño fueron colonizados por españoles, portugueses y franceses, son definidas como lenguas románicas, pero no latinas. La lengua latina no se cultiva salvo en algunas universidades –lamentablemente cada vez menos– y quizá en algunos exóticos conventos. Más apropiado, desde esta perspec-

tiva, sería llamarla América Románica, mas no Latina. Lo que ocurre es que entonces el calificativo crearía aún más confusión.

Desde el plano cultural la existencia de una cultura latinoamericana ha sido discutida hasta la saciedad. El debate viene desde los tiempos de Hegel y no está enterrado aún. La consideración de que tal cultura, en el hipotético caso de que exista, se denomine latinoamericana, ha encendido las más duras polémicas en las que no queremos entrar ahora. Desde un punto de vista puramente crítico y superficial, pero científico, a la vez, es indudable que la denominada América Latina comprende un sin fin de culturas varias, con componentes muy diferenciativos procedentes de las culturas indígenas, africanas y europeas. Es difícil dar lo que no se tiene y la realidad es que ni España, ni Portugal, ni Francia, ni la América Indígena, ni África tenían una sola cultura, como tampoco la tuvo ni la tiene la Gran Bretaña, afortunadamente. Si algo caracteriza a América, es precisamente la mezcla de culturas.

Pero dejando aparte el problema de que, desde el punto de vista crítico no existe una América Latina no en lo étnico, ni en lo lingüístico, ni en lo cultural, tenemos que admitir la realidad en que vivimos y es que los individuos de unos países de América gustan de denominarse así mismos como latinoamericanos, por razones muy diversas que intentan explicarnos, en parte, los filósofos. Desde ésta hipótesis, resulta indudable que América Latina existe sólo en lo cultural. No se alude a la lengua y ni remotamente a la etnia, que afortunadamente es variopinta. De aquí que la pregunta. ¿Es América Latina un calificativo racial o cultural? nos parezca perfectamente gratuita. América Latina se usa como calificativo de una pretendida cultura envolvente de los países americanos, que antaño fueron colonizados por españoles, portugueses y franceses. Teóricamente comprende, dentro de ella, tres grandes áreas culturales —menos discutibles, pero también confusas desde el punto de vista científico— que son América Española o Hispanoamérica, América Lusitana o Lusoamérica y América Francesa o Francoamérica. A veces se reúnen las áreas hispanoamericana y lusoamericana como Iberoamérica, aunque los españoles pretenden que todo se llame Hispanomérica. No discuto lo justo o injusto de estos títulos, porque los problemas de los justos títulos han creado siempre enconadas e interminables discusiones en este mundo.

Lo que si deseamos señalar ahora, por considerarlo oportuno, es que el uso que se hace del calificativo de Latina, aplicado a América, y desde la perspectiva indicada de lo cultural, se proyecta también en varios ángulos diferentes:

- 1º.- América Latina es un conjunto de países que tienen una cultura dependiente, fundamentalmente en lo tecnológico, de la América sajona o de la cultura anglonorteamericana. Para algunos, la dependencia está establecida también con los países occidentales de Europa.
- 2º.- América Latina es la cultura de unos países americanos que son objeto de explotación económica por el capitalismo internacional, y por el norteamericano en particular.
- 3º.- América Latina es una cultura en la que los patrones de comportamiento se rigen por el voluntarismo y los sentimientos humanos, en oposición a la razón y al positivismo que impera en la cultura norteamericana, que se le opone por vecindad.

Estos resultados de la dependencia, de la explotación económica y del predominio de unos valores sobre otros, vuelve aún más complejo el problema de delineación de tal cultura, como es de sobra sabido.

¿Se puede hablar de una o de varias Américas Latinas? En sentido estricto, ya lo hemos dicho, no puede hablarse de una América Latina, pero en sentido amplio si se está haciendo. Y se hace así, entendemos, por conjuntar fuerzas frente a la cultura anglosajona de América. Se trata de decir que cuanto en América no es la cultura sajona es la otra, a la que se llama Latina. Lo que ocurre es que el latinoamericano es perfectamente consciente de que, dentro de la hipotética cultura latina, hay tres áreas bien diferenciadas, como son la hispanoamericana, la lusoamericana y la francoamericana, y deriva inexorablemente a afirmar que existen varias Américas Latinas. Cada una de éstas es a su vez, una cultura compleja. La mayor de todas es hispanoamericana, por comprender numerosas o poderosas culturas nacionales dentro de ella, que a su vez, tienen infinidad de culturas regionales dentro de las culturas nacionales dominantes. La cultura lusoamericana está identificada con una sola cultura nacional, aunque tiene también dentro de sí, numerosas culturas regionales. La cultura francoamericana tiene menos variantes, pero de extraordinario interés científico.

¿Qué relación guarda el calificativo América Latina con el de hispano o ibero? Ya hemos dicho que ninguno en sentido estricto. El hispano tiene de latino tanto o menos que de árabe, visigodo, hebreo, suevo o vándalo, étnicamente hablando, y el ibero no tenía nada que ver con el latino, salvo quizá, haber sido exterminado por alguno que otro general latino que mandara las legiones romanas. Hispano era el habitante de la Hispania en la época romana, pero desde el punto de vista del espacio cultural romanizado en la Península Ibérica (que no lo fue toda). Ibero es un calificativo cultural que se aplica a unos pueblos (no uno solo), que tenían unos rasgos materiales y espirituales comunes y que a comienzos del siglo v a.C., ocuparon las zonas peninsulares del Mediterráneo y el valle del Ebro (hasta aproximadamente Zaragoza), Murcia y Albacete y Andalucía (salvo la zona occidental). La pregunta formulada resulta así perfectamente descabellada, pues trata de relacionar un término inapropiado, pero de uso cultural, con un término étnico. Debería plantearse en la misma perspectiva cultural, y de esta forma ¿Qué relación guarda el calificativo de América Latina con los de América Hispana o Hispanomérica y América Ibérica o Iberoamérica? En este sentido, sí la entenderíamos y creemos que está contestada en su mayor parte. En una terminología exigente, ya hemos dicho que sería muy difícil sostener la existencia de una cultura hispanoamericana o iberoamericana, y menos aún la latinoamericana, pero en el terreno del uso, se considera que la cultura hispanoamericana, es la mayor de las componentes de la cultura latinoamericana, junto con la lusoamericana y la francoamericana. El término cultura iberoamericana, muy en uso también, deja muy opacada a la cultura francoamericana.

Volviendo otra vez al uso, es indudable que en algunas áreas de América, fundamentalmente en los Estados Unidos, se está poniendo en vigor, y cada vez más, el término "hispano". Creemos que trata de calificar a un individuo de lengua española, y reacio a aceptar la lengua inglesa y la cultura anglosajona, que vive en los Estados Unidos. No parece que el término hispano cobije también a los brasileños que residen en los Estados Unidos y desde luego, es evidente que no califica a los francocanadienses. El hispano parece ser así un tipo definido de latinoamericano: el de lengua española. Es también el que configura la oposición más violenta a la integración cultural

y lingüística en los Estados Unidos. Ahora bien, ésta consideración del hispano, es relativamente reciente y peculiar.

¿En que situación histórica es adoptado el calificativo de “latina”? Evidentemente el término de latina para América fue inventado en la Francia imperialista de Napoleón III, pero no fue adoptado por América, sino hasta el presente siglo, y con objeto de enfrentar una cultura americana a la anglosajona, que pretendía dominar el continente. En este sentido, el calificativo se ha adoptado con un significado de oposición, de enfrentamiento, de lucha contra lo angloamericano. Lleva implícitamente, un carácter reivindicativo: por ello trata de aunar dentro de sí, todas las culturas que no son la angloamericana.

¿Existe una solidaridad latinoamericana? Verdaderamente la historia es bastante parca en mostrarnos ejemplos de esta solidaridad. Las solidaridades americanas son más bien un invento de los Estados Unidos, pero se han dado algunas coyunturas en que la solidaridad de algunos pueblos de Latinoamérica (no de toda Latinoamérica) ha funcionado esporádicamente: Congreso de Panamá, guerra contra la escuadra española del Pacífico, Segunda Guerra Mundial, guerra de las Malvinas, etcétera. Naturalmente todo esto es muy discutible, y los ejemplos de insolidaridad son a veces más numerosos que los solidarios, pero es indudable que las comunicaciones están robusteciendo cada vez más estos sentimientos y es posible que Latinoamérica nos sorprenda un día con esta actitud. Lo que si creemos es que Latinoamérica es hoy más solidaria que hace 25 o 50 años, como también lo es Hispanoamérica.

¿Puede darse a través de la latinidad una solidaridad euroamericana? Todavía son más raros los casos que la historia nos ofrece, y la reciente guerra de las Malvinas está en el ánimo de todos. Quisiéramos ser optimistas y contestar que sí a esta pregunta. Sería lo más esperanzador, pero ya dijimos que desde nuestro punto de vista, los denominados países “latinos” de Europa están en mayor insolidaridad que la misma América Latina, motivo por el cual creemos muy difícil que pueda existir. La pregunta no tiene así más que una respuesta, y es que es un deseo de todos como quizá las de tantas utopías.

Respecto al punto tercero vamos a hacer unas brevísimas anotaciones. ¿Qué sentido tiene la disyuntiva “latinismo frente a sajonismo” en Europa y América? Verdaderamente creemos

que dicha disyuntiva tiene escaso o nulo sentido en Europa. La Gran Bretaña, expresión más nítida, aunque realmente muy discutible, de lo que sería la cultura sajona, ha perdido su poder dominante en Europa y, con ello, la agresividad que despertaba en épocas pasadas en los países “latinos”, concretamente España y Francia. Los Estados Unidos, la otra expresión de esa cultura sajona, se consideran americanos y no europeos y poseedores de una cultura muy peculiar. Parece así que los países “latinos” de Europa no se sienten amenazados en absoluto por la cultura sajona, salvo intromisiones en el campo de la lingüística técnica, y conviven con ella. En América el problema es diferente, dado el papel dominante que tiene la cultura norteamericana. Los países “latinos” se sienten avasallados por el avance de una cultura imperialista como la norteamericana, y tratan de enfrentársele con la conformación de su cultura latina.

¿Existe una raíz común para la historia de ambas expresiones, cuyo conocimiento pueda superar la disyuntiva? La disyuntiva está planteada en el terreno del imperialismo, no en el histórico. La cultura norteamericana se proyecta sobre Latinoamérica, apuntalada por la explotación económica y por la dirección política. Si desaparecieran éstas, es posible que la disyuntiva desapareciera.

¿No es el sajonismo una expresión cultural más homogénea, frente a una cierta dispersión latina en los pueblos que aceptan este calificativo en Europa y América? En el panorama europeo, la cultura sajona tiene un rango similar a la cultura francesa, italiana, española o portuguesa, por lo que no se recurre usualmente a reunir todas éstas en una “latina”. En el marco americano, el problema es diferente, ya que la cultura sajona (norteamericana) ha englobado dentro de sí otros muchos componentes culturales (holandeses, franceses, alemanes, etcétera) y ha formado una cultura dominante que intenta imponerse a las otras culturas existentes en América. Las culturas “latinas” de América están sin embargo bien configuradas y quizá por ello, son dispersas frente a la agresión cultural.

¿Cómo se puede llegar a una mayor comprensión de las diversas expresiones culturales que forman Euro-América permitiendo un amplio diálogo? La pregunta es confusa, pero parece plantearse en el terreno de un diálogo entre los países “latinos” de Europa y los de América. En este sentido, es indudable el

deseo de colaboración y cooperación por parte de los países “latinos” de Europa hacia Latinoamérica, si bien tal deseo viene siempre condicionado por sus propios intereses nacionales, más que por una colaboración desinteresada. Por parte de los países latinoamericanos, existe también cierta inclinación al diálogo y la colaboración con los “países latinos” de Europa, pero condicionado igualmente por sus intereses nacionales. Es difícil romper la barrera de los nacionalismos en los países “latinos”, salvo en el terreno de lo puramente cultural.

¿Cómo se plantea este conflicto en los Estados Unidos con los grupos hispanohablantes? Actualmente, y es bien sabido, con una absoluta falta de diálogo. La política de tolerancia del gobierno norteamericano hacia los hispanohablantes, que es la de la cultura dominante hacia la dominada, se endureció desde hace unos cuatro años, a la vista de los pocos resultados obtenidos. El constante crecimiento de los hispanos y la tendencia a enquistarse en unidades culturales cerradas, impermeables a la cultura norteamericana, motivaron un endurecimiento de la imposición cultural, cuyos resultados no conocemos aún bien, a la vista del poco tiempo que se ha experimentado. El sentimiento de solidaridad entre los hispanos, no obstante, parece ir cada vez más en aumento y el conflicto con la cultura impuesta, puede presentarse en un tiempo relativamente breve.

PANLATINISMO, LATINIDAD
E IDENTIDADES CULTURALES. LOS EFECTOS SOBRE
EL CONOCIMIENTO DEL MEXICO ANTIGUO
Y MODERNO EN FRANCIA Y EUROPA

Charles Minguet
Francia

En el programa propuesto para este simposio, se nos invita a referirnos, entre otros temas, al proyecto francés elaborado a mediados del siglo XIX. Hablaré pues de este proyecto y examinaré, en relación con los problemas de la latinidad, del panlatinismo y de las identidades culturales en Europa y en América, especialmente en México, sus consecuencias, y también algunas de sus inconsecuencias.

En su obra: *Génesis de la idea y el nombre de América latina'* Arturo Ardao recuerda muy acertadamente que Alejandro de Humboldt fue el primero de los observadores que prefiguró esta idea. Al referirse a la población blanca de América en general, Humboldt en efecto ha advertido la preponderancia de “tres grandes naciones, de raza inglesa, española y portuguesa. Las últimas dos razas –prosigue– pertenecen a la Europa latina”. En otro capítulo, Humboldt ofrece la estadística de la población, no sólo según la distribución de las razas, para la América española y toda la América continental e insular, sino también según el culto (católico y protestante) y las lenguas (inglés, español, lenguas indígenas, portugués, francés, holandés, danés, sueco y ruso). Reagrupa después todas las lenguas bajo dos grandes sectores: lenguas de la Europa latina y lenguas de la rama germánica.

Las cifras señalan la preponderancia de las lenguas latinas

¹ Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, C.E.L. Romulo Gallegos, CN. De Cultura, 1980, p. 44-45.

(para los años 1810-1815) sobre las germánicas: 15 846 000 para las primeras y 11 863 000 para las segundas: respecto a los cultos, los católicos romanos son mucho más numerosos que los protestantes: 22 486 000 contra 11 636 000.²

En materia de razas, y solamente para la América española, las proporciones son de: 45 por ciento para los indios, 32 para los mestizos o razas mezcladas, 19 por ciento para los blancos y 4 para los negros.

Esas estadísticas dejan ver, por otra parte, que las lenguas latinas en América no son habladas únicamente por individuos de pura cepa latina.

Por ejemplo, los 1 242 000 individuos que hablan francés en Haití, en las Antillas francesas, en Luisiana y en Guayana son, en su mayoría, de origen africano. En 1819, en Haití, entre los 510 000 habitantes francófonos, hay 480 000 negros, 20 000 mulatos y 1 000 blancos. En Martinica, en 1815, sobre 94 413 habitantes, había 8 630 pardos, 76 577 negros y 9 206 blancos.

Para la América española, entre los 10 504 000 hispanófonos, una tercera parte solamente son blancos, supuestos de cepa o raza latina (españoles), mientras que un millón de indios y más de 6 millones de razas mixtas y negros hablan español. Para Brasil, de los 3 740 000 lusófonos, sólo 843 000 son blancos, de supuesto origen étnico portugués.³

¿Qué significan esas cifras?

1) Notamos que Humboldt maneja ya los criterios de base que más tarde manejarán también los teóricos de la latinidad y el panlatinismo a mediados del siglo XIX: el criterio de la raza, de la lengua y de la religión.

2) Advertimos que Humboldt no saca de esas cifras teoría política alguna en favor de una raza, de una lengua o de un culto.

3) Humboldt no usa nunca el calificativo de latina para la América que ha explorado o visitado, a la que nombra América española o del sur, o regiones equinociales del Nuevo Continente, o por el nombre de cada país: Perú, Venezuela, Nueva España o México, etcétera.

² Alejandro de Humboldt, *Relation historique du voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, París, 1825, t III, cap. XXVI, p. 7, y cap. XXVII, p. 338-344.

³ *Ibid.*, p. 331-335.

Se comprende que Humboldt haya procedido así, pues el cuadro que nos ha dejado de aquella América de fines del siglo XVIII, en vísperas de la Independencia, nos muestra una población fuertemente mestizada, con una minoría racial de origen neolatino que representa un 20 por ciento de la población total; y al mismo tiempo, notamos una disociación evidente entre la raza o el origen étnico y la lengua hablada, así como entre la raza y el culto.

Además, y lo repite muy a menudo en sus escritos, el gran viajero alemán se niega a clasificar las diferentes etnias o razas que ha conocido en América según criterios que en Europa ocupaban los mejores espíritus desde el Renacimiento. Es decir, que no cede a la tentación de clasificar a los individuos o a los pueblos según los principios de la caracterología que quería ser una ciencia del hombre, una especie de psicología descriptiva y comparada del ser concreto del individuo y de los diferentes pueblos de la tierra. Esa caracterología, desde Huarte de San Juan hasta Vives, Maquiavelo, G. Bruno, Montaigne, Descartes, Leibnitz, Voltaire, Kant, Herder, Hegel, etcétera, por los procedimientos de la comparación e incluso del contraste, se esforzaba por deducir del estudio de los individuos y de los grupos humanos, una serie de juicios de valor. Así, el propio hermano de Alejandro, Guillermo de Humboldt, que ha trabajado mucho sobre problemas de antropología cultural y de ciencia lingüística, ha establecido una separación previa entre los pueblos de la tierra, que los divide en pueblos civilizados y pueblos primitivos. No toma en consideración más que a los primeros, porque tienen más cualidades que los segundos, que ofrecen muchos defectos. Hecha esa distinción, por lo que toca a los pueblos europeos, Guillermo los divide en tres categorías: en el escalón más elevado, él coloca a los franceses, los ingleses y otros que no nombra, a un grado medio, los polacos, españoles e italianos, y en el rango más bajo, los rusos y los turcos.

Alejandro de Humboldt estaba en profundo desacuerdo con su hermano a propósito de tal visión, moral o moralizadora, totalmente subjetiva y desprovista de fundamento científico. Sin embargo parece que esa manera de analizar o estudiar el carácter propio de cada pueblo, mediante una escala de valores y una clasificación preferencial, ha prevalecido, a mediados del

siglo XIX, sobre el razonamiento científico, tal como lo había desarrollado Alejandro de Humboldt.⁴

Señalemos, en fin, otro fenómeno, propio de esta ciencia poco científica: la modificación del asiento de la comparación y su extensión. Mientras que la caracterología comparada consideraba a cada grupo humano individualmente, atribuyéndole un rango determinado en la escala de la civilización, se asiste, gracias, sin duda, a los descubrimientos recientes de la lingüística y de la ciencia histórica, a una tentativa para reagrupar, con base en la raza, la sangre o la lengua, a los pueblos antes estudiados por separado. Se descubren las grandes ramas lingüísticas que, para Europa, se reducen a tres: la rama germánica-sajona, la rama eslava y la rama latina o neolatina. No insistiré en esos aspectos desarrollados con claridad y minucia por A. Ardao.

Se trata pues, en cierta medida, de una búsqueda de una identidad cultural supranacional, fundada en la comunidad de lengua, la afirmación de rasgos idénticos étnicos o raciales, la afinidad de costumbres, de creencias y de usos.

Si el criterio lingüístico, desde el punto de vista científico, no es discutible, aunque, como lo vimos para la América española, y también francesa, no hay correspondencia entre la lengua y la raza, los criterios raciales, religiosos o socioculturales aparecen singularmente subjetivos y borrosos. Porque, en los juicios de valores sobre los tres grandes grupos lingüísticos europeos, intervienen las mismas discriminaciones que se habían establecido, en los siglos precedentes, entre la raza blanca, la cobriza, la amarilla y la negra. La escala de colores origina una escala de valores, fundada en supuestas constantes psicológicas, según el modelo analítico, ya señalado, de Guillermo de Humboldt. Así se llega a una serie de imágenes, tópicos y clisés, que pretenden atribuir rasgos permanentes a cada pueblo o a cada lengua, del tipo de: el alemán es lengua para hablar a los caballos, el francés para la guerra, el español para hablar a Dios, el italiano a las mujeres, etcétera, o en el campo psicológico, para afirmar que el francés es frívolo e inconstante, el alemán pesado y metódico, el español violento y apasionado,

⁴ C. Minguet, *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole*, París, Maspéro, 1969, p. 352-353, donde se analizan las ideas de Guillermo de Humboldt y su "Plan einer vergleichenden Anthropologie" (1795).

etcétera. Lo mismo dijeron los observadores de los pueblos de América que afirmaban la ferocidad innata de los mexicanos o la cobardía de los hijos del Imperio del Sol. Estos tipos de análisis los encontramos a menudo en muchos ensayos, incluso en nuestro siglo, como por ejemplo el de S. de Madariaga: *Ingleses, franceses y españoles*, o en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, y otros muchos.

Sin embargo, a pesar de las reservas que se pueden tener frente a este tipo de reflexiones, notaremos que se sitúan en general en una óptica humanística de tipo ético o estético. Se trataba y se trata, de hecho, de juzgar a los individuos o a los pueblos en relación con el ideal de humanidad, que según Guillermo de Humboldt, por ejemplo, tenía que aspirar a más libertad, belleza y perfección en un progreso continuo.

La búsqueda del tipo humano más perfecto se encamina a entresacar un modelo a alcanzar para los demás, los que todavía son imperfectos.

Cuando este tipo de razonamiento humanístico, desprovisto en general de tendencias racistas, pasa de la mesa de los filósofos a la de los políticos o jefes de Estado, se produce una alteración profunda.

La caracterología comparada no se maneja ya en términos de ética o estética, sino en términos de potencia, de influencia, de imperio. Lo que explica el desplazamiento notable del concepto de latinidad al de panlatinismo, que se lleva a cabo a mediados del siglo XIX.

Por lo que respecta al panlatinismo, podremos recordar, después de John L. Phelan, toda la trastienda política y económica que lo suscitó.⁵ A propósito del teórico del panlatinismo, el francés Michel Chevalier, sansimoniano y consejero de Napoleón III, Phelan ha mostrado muy claramente que este panlatinismo, aplicado al caso de México, no era más que el disfraz ideológico del expansionismo imperialista francés. Esa ideología se funda naturalmente sobre la idea de latinidad, la necesidad de reagrupar los pueblos latinos de Europa, con el objeto de ayudar a la raza latina del otro lado del Océano. Si bien es verdad que Francia, Italia, España y Portugal hablan lenguas hermanas, que se han extendido por el continente americano

⁵ John. L. Phelan. "El origen de la idea de América", en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 31, México, UNAM, 1979.

(sin duda la única verdad del proyecto de Chevalier), sin embargo el autor del proyecto panlatino asienta, sin otra prueba, tres puntos que le parecen indiscutibles⁶:

1) Los latinos deben reagruparse para hacer contrapeso a la fuerza de los germanosajones del norte de Europa.

2) Francia debe encabezar el grupo latino:

Sin menospreciar a nadie, [escribe Chevalier], se puede decir que Francia es, desde mucho tiempo, el alma de aquel grupo, no sólo el alma, sino el brazo. Sin ella, sin su energía e iniciativa, el grupo de naciones latinas se reduciría en el mundo hasta no figurar más que como subalterno, y hubiera sido eclipsado desde hace mucho tiempo. Francia no sólo forma la cumbre del mundo latino, sino que es su protectora desde Luis XIV.⁷

3) Francia tiene que intervenir en México para salvar a Hispanoamérica en nombre de la latinidad, contra la expansión arrolladora de Estados Unidos. Esa idea la expresa muy bien Napoleón III en su carta al general Forey, del 3 de julio de 1862: “Si al contrario México conquista su independencia y mantiene la integridad de su territorio, si un gobierno estable se constituye allí por las armas de la Francia, habremos establecido un dique infranqueable a las intrusiones de Estados Unidos”.⁸

Esa concepción sorprendente de la latinidad así panlatinizada por los esfuerzos conjugados de Chevalier y del Emperador, debe suscitar dos reflexiones:

1) La referencia a la latinidad de México es un abuso manifiesto del concepto lingüístico y étnico; el panlatinismo napoleónico altera profundamente el concepto, y los miembros de la oposición liberal en Francia lo expresaron con fuerza, en especial Emile Ollivier, que, al manifestar su hostilidad a la aventura militar en México, exclamaba:

⁶ M. Chevalier, *Le Mexique ancien et moderne*, Paris, Hachette, 1863; y *Lettres sur l'Amérique du Nord*, 2 vols. Paris, 1836, véase Arturo Ardao, *op. cit.*

⁷ M. Chevalier, *La Revue des Deux Mondes*, 32^a année, 2^a période, t. 38, Paris, 1862, p. 915-916. Véase también, Gabriel Judde, *Napoleón III, J.B. Boussingault, Michel Chevalier et le "Panlatinisme" (1862-1867)* (à propos d'un document oublié, Centre de recherches latino-américaines, Université de Paris X, fascicule XIV, 1979, 61 p.).

⁸ Carta citada por Raul A. Raissner, *L'Indien et ses penseurs, la situation des indiens mexicains vue par les politiciens, les savants et les sociétés savants (1858-1867)*, thèse de 3^e cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1983, 403, Annexe núm. I, p. 327-328.

Para constituir un imperio latino, hubiera sido necesario que existieran latinos. Con excepción de Italia, ya no había más en Europa. En México, había menos que en cualquier otra parte, en una población compuesta en mayoría de indios y mestizos. En realidad, se jugaba sobre las palabras...⁹

A pesar de todo, es con este programa ideopolítico sumario como tuvo lugar la intervención francesa. La pobreza ideológica sorprende, mientras el fracaso de la intervención no debe extrañarnos.

Pero las consecuencias de la iniciativa panlatinista de Francia no terminan con el fin de la intervención. Este grave acontecimiento ha dejado otra enseñanza para nosotros. Al emprender mi investigación sobre el tema, en relación con el concepto de latinidad y panlatinismo, tuve la curiosidad de examinar cómo se organizaron y manifestaron, alrededor del hecho político militar de la intervención, los aspectos puramente culturales. En otras palabras, mi pregunta fue la siguiente, fundada en esta hipótesis de trabajo: ya que la expedición militar se hizo en nombre de la latinidad, para salvarla contra su propia debilidad en México (lo que se expresa en el programa francés bajo el vocablo de regeneración) y contra las presiones anglosajonas, ¿existe en la acción cultural que acompañó la expedición militar, la misma preocupación, es decir: descubrir, defender, acrecentar y mejorar los elementos de la cultura latina en México? He examinado entonces dos tipos de documentos: los textos redactados en esta época para justificar la creación de la comisión científica mexicana, y por otra parte, las obras publicadas por los sabios franceses a raíz de sus investigaciones en México, durante la ocupación, y a veces unos años antes. Y he encontrado una serie de ideas y realizaciones totalmente diferentes del proyecto político e ideológico proclamado por los promotores franceses de la latinidad y del panlatinismo.

Leamos, por ejemplo, respecto al proyecto cultural, lo que escribió Victor Duruy, ministro de Instrucción Pública, en su informe destinado a anunciar la creación de la comisión científica americana, y luego mexicana, informe que se transformó en decreto gracias a la firma del Emperador, el 27 de febrero de 1864.

⁹ Ver Gabriel Judde, *op. cit.*, p. 56, texto sacado de *L'Empire libéral*, de Emile Ollivier, Paris, 1896-1918, vol. V, p. 242.

El ministro se refiere primero al ejemplo inicial de la expedición de Egipto, recordando: “Hace sesenta y seis años, 40 000 hombres del ejército de Italia y nuestro más glorioso capitán desembarcaban en Alejandría. Tras el joven general, no marchaban sólo los más valientes soldados del mundo, sino toda una colonia de sabios que hicieron, a su manera, la conquista de Egipto, desgarrando el velo en que su antigua civilización estaba, desde hacía quince siglos, envuelta”. Y evoca los trabajos del Instituto del Cairo que, bajo la dirección de Champollion, “tuvo el honor de haber hallado la llave de los jeroglíficos que la ciencia declaraba enigmas insolubles”. Después de resumir ampliamente los resultados obtenidos en Egipto, Victor Duruy prosigue así:

México sin duda no nos ofrece el interés histórico que presentaba aquella tierra de Egipto, donde Herodoto situaba el origen de la religión, de las artes y de parte de los habitantes de Grecia. Sin embargo (México) tiene también muchos secretos a entregarnos, una civilización extraña que la ciencia deberá revivificar, razas cuyo origen se nos escapa, lenguas desconocidas, inscripciones misteriosas y monumentos grandiosos.

Y el ministro detalla el inmenso trabajo que en México se va a ofrecer a los geógrafos y geólogos, los antropólogos, botánicos, zoólogos, filólogos, arqueólogos, etcétera.

Y concluye:

Cuando nuestros soldados abandonen esa tierra, dejando tras ellos gloriosos recuerdos, nuestros sabios acabarán de conquistarla para la ciencia. No cabe duda de que, gracias a sus trabajos, unas ramas de nuestros conocimientos serán revivificadas y ensanchadas, otras quizás creadas, y que hechos nuevos producirán ideas nuevas y fecundas, que darán a nuestros estudios una sacudida benéfica.¹⁰

Observamos que el programa científico así definido no tiene relación alguna con la idea de latinidad y panlatinismo. No se va a México para investigar sobre los elementos que componen la raza latina que vive más allá del océano, como un retoño de

¹⁰ *Rapport de Son Exc. Le Ministre de l'Instruction Publique, sur la formation d'une Commission scientifique américaine, Mémoires sur l'archéologie américaine et sur l'ethnographie du Nouveau Monde*, t. 2, París, 1856, p. III-120.

la cepa hispánica, sino para descubrir o redescubrir una historia, unas culturas, unos pueblos fundamentalmente diferentes de los pueblos latinos. No se intenta definir o delimitar una identidad cultural latina o neolatina, sino identidades culturales propias de América, pasadas o presentes.

Por lo que toca, por ejemplo, al estado de la población indígena que los franceses descubren en México, vale la pena citar lo que escribe un anónimo en 1868: "...cuando una aplicación sincera de los principios democráticos de la sociedad moderna haya levantado esa antigua raza del envilecimiento en que la hundió el abominable sistema de opresión, cuya tradición se ha conservado demasadamente entre los colonos españoles, estamos persuadidos de que cooperará de la manera más inteligente al desarrollo de una nueva prosperidad del país de sus antepasados. Los indios son de un natural manso, de espíritu poco entusiasta, pero recto y lógico, y de un temperamento vigoroso. No cabe duda de que, bajo la influencia de una legislación equitativa y estable, recobrarán el valor que antaño les condujo a un tan notable grado de civilización".¹¹

Indio del pasado e indio presente interesan en primer lugar a los sabios franceses. La misma advertencia se puede hacer cuando se examina la bibliografía relativa a la acción de la comisión científica mexicana. Los datos han sido tomados de una excelente tesis de tercer ciclo recién realizada en París, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, por un estudiante mexicano, que ha estudiado principalmente los trabajos de esta comisión. Los resultados fueron publicados en tres tomos solamente, entre 1868 y 1885, y tocan a la geología, la lingüística, la botánica, la historia, la arqueología y la zoolo-
gía.¹²

Por lo que toca a la lingüística, a la historia y arqueología, los trabajos tratan temas en relación con la población indígena: un diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, una gramática náhuatl y el manuscrito Troano, que publica Brasseur de Bourbourg. La parte histórica comprende investigaciones históricas y arqueológicas dedicadas a los antiguos mexicanos, y una memoria sobre pintura didáctica y la escritura figurativa de los mismos, que son de Aubin.

¹¹ Raul A. Raissner, *op. cit.*, p. 104.

¹² *Ibid.*, p. 233-236.

La comisión científica mexicana ha publicado oficialmente tres tomos; es poco en relación con la importancia de los trabajos realizados. Parece que la empresa editorial prevista, fue paralizada por el desastre final de la intervención. Eso explica que, fuera de la colección oficial prevista, la mayor parte de los sabios franceses que integraban la Comisión, publicaran por cuenta propia los resultados de sus investigaciones.

He tenido la curiosidad de apuntar, gracias a un trabajo colectivo realizado en mi centro de investigaciones, esta producción y sus principales temas. No encontramos en la lista ni un solo trabajo sobre la latinidad, sino, otra vez, que la mayoría de ellos tratan de historia, antropología y arqueología de los antiguos mexicanos. Se trata de León Mehedin, J.M.A. Aubin, Lucien Biart, el arquitecto Leonce César Daly, el propio coronel Doutrelaine, el célebre Brasseur de Bourbourg, todos o la casi totalidad de sus trabajos se dedican a los mismos temas, que son las antiguas culturas mexicanas, o la población indígena actual.

Pongo aparte los naturalistas, como Artur Morelet, Adolphe Boucart, J.B. Boussingault, el doctor Coindet, quien escribió un tratado sobre el México médico-quirúrgico, y Henri de Saussure, que era suizo, y que publicó, además de estudios sobre hidrología, volcanes, crustáceos y miriápodos mexicanos, un trabajo sobre las ruinas que descubrió de una antigua ciudad mexicana.

En la lista he encontrado un geólogo, Edmond Guillemin Tarayre, que casi parece que fue el único en trabajar sobre las riquezas mineras de México, que tanto interesaban a Michel Chevalier y a Napoleón III (Guadalajara, Jalisco, etcétera).¹³

Para resumir, diré que las tres cuartas partes de las publicaciones de los principales sabios, miembros o viajeros de la comisión científica mexicana, tratan temas mexicanos.

Se dibuja entonces una imagen de México muy matizada, en la que los elementos prehispánicos destacan ante todo lo demás, mientras que el estudio de la población mexicana del siglo XIX confirma la imagen que Humboldt había dejado a

¹³ Saco los datos bibliográficos de una tesis de tercer ciclo en preparación en la Universidad, resultado de un trabajo colectivo reunido por J.G. Kirchheimer y titulado: "Essai de bibliographie des voyageurs francophones en Amérique espagnole au XIX^e siècle", que cuenta 1099 títulos entre los cuales unos 300 son relativos a México.

principios del mismo siglo: un pueblo fuertemente mestizado en el que es difícil separar lo que es de origen precortesiano, lo hispánico o latino, y la presencia de huellas culturales impresionantes de pueblos aborígenes.

Llegado a este punto, no es fácil concluir. Incluso si consideramos que el proyecto cultural francés ha podido ser una justificación del proyecto político-militar, como el panlatinismo fue el disfraz del empuje económico imperialista en México, sin embargo, el resultado aparece sorprendente y paradójico. Resulta, en efecto, que los franceses de esta época son los principales defensores y portavoces del concepto de América Latina. Pero que gracias al trabajo antropológico de sus sabios, suscitan la imagen de una América en su mayoría no latina.

La exhumación de los vestigios de las antiguas culturas mexicanas en la que tomaron parte importante los sabios mexicanos de la misma época (como Orozco y Berra, Francisco Pimentel, y otros muchos) por su parte al descubrir las raíces indígenas de sus pueblos y culturas, contradecían el propio concepto de latinidad. Pero al mismo tiempo enriquecían y alumbraban la realidad cultural y humana de esta América, antes americana, luego española, luego latina, y de este México, que había sido México antes de ser Nueva España y que de nuevo era México.

El concepto de latinidad negaba parte de la identidad cultural mexicana, pero la realización del programa panlatinista, curiosamente y sin quererlo, la restablecía en su totalidad a los ojos del mundo sabio.

Tales son las trampas que nos reserva siempre la historia.

LATINIDAD Y SUBDESARROLLO

Frédéric Mauro
Francia

La civilización occidental presenta dos facetas: la nórdica, germánica y anglosajona, y la meridional, mediterránea y grecolatina. Esto es cierto por lo que respecta a Europa pero también por lo que toca a América donde existe la oposición clásica entre América Latina y América Anglosajona. El retraso económico de la primera con relación a la segunda es conocido, así como el de la Europa meridional respecto a la Europa del norte. Tanto de un lado del Atlántico como del otro se habla de desarrollo y de subdesarrollo. Por lo que atañe a Europa, no se puede hablar de países subdesarrollados. Más bien se debe hablar de regiones subdesarrolladas. En cuanto a América, cabe señalar que algunos países se han convertido en nuevas potencias industriales: tal es el caso de Brasil, de México y de Venezuela. Como se advierte, el retraso del sur con relación al norte, a pesar de lo que suele afirmarse, se allanó en cierta medida. Sin embargo, históricamente, la diferencia entre los dos mundos ha sido muy honda y continúa siéndolo.

De ahí a concluir que latinidad es sinónimo de subdesarrollo, no había más que dar un paso y éste pronto fue dado. Pero, ¿qué significa “latinidad”? La primera respuesta que viene a la mente es de carácter racial. Dos razas se oponen: los germanos y los latinos. Sin embargo, sabemos que las migraciones y el mestizaje han demostrado la falsedad de tal oposición. Los helenos eran gentes del norte que se aclimataron en las costas del Mediterráneo. Por otra parte, ¿cuál es la proporción de los iberos, de los celtas, de los germanos, de los árabes en la sangre de los españoles? ¿Cuál es la de los españoles en la sangre mexicana? Es preciso, pues, definir en otros términos la latini-

dad o la explicación mediante la “latinidad”. Nos limitaremos a dar tres explicaciones: la religiosa, la geográfica y la jurídica.

Explicación religiosa

Con arreglo a ésta, el progreso de los países nórdicos se explicaría por la importancia y el papel de los judíos y de los protestantes en esos países y el atraso relativo del sur por el mantenimiento del catolicismo en esta región durante la revolución capitalista que va desde 1500 hasta nuestros días.

Los judíos y la vida económica es el título del libro publicado en 1911 por Werner Sombart. El autor, bajo la denominación de “judíos”, incluye asimismo a los marranos españoles y a los nuevos cristianos portugueses. A su juicio, se trata de elementos dinámicos de la economía por diferentes razones. Empezando porque viajan y sus relaciones internacionales facilitan el comercio. Como no son aceptados sin oposición en la sociedad cristiana, su actividad no se encuentra estimulada por la búsqueda de honores, sino por la de la ganancia. No se sienten afectados por la moral cristiana, por ejemplo, la del precio justo y la de la prohibición de la usura. Viven sobre todo en las ciudades, acumulando una riqueza esencialmente mobiliaria. No son admitidos en las veedurías, y, en consecuencia, no se encuentran sometidos a sus reglas. En fin, su moral es austera: la sobriedad y el ahorro se consideran virtudes.

En realidad, los judíos tuvieron mucho menos importancia en el norte que en el sur de Europa. Ni en Amberes, ni en Amsterdam desempeñaron el papel más destacado. En Inglaterra el capitalismo se encuentra ya muy desarrollado a finales del siglo XVI. Ahora bien, en ese entonces hay pocos judíos en las ciudades inglesas, a pesar de las persecuciones ibéricas contra los judíos.

Por lo que hace a los luteranos, puede afirmarse que no desean el triunfo del espíritu comercial, pero liberan fuerzas que conducen a él. No desean el triunfo del espíritu comercial, Lutero considera el desarrollo del comercio como una recaída en el paganismo. Para él los peores pecados son la pereza y la avaricia pues destruyen la unidad del cuerpo místico de Cristo, del cual los cristianos son los miembros. Lutero critica violen-

tamente a los canonistas quienes, a propósito de la usura, habían hecho concesiones intolerables a las necesidades prácticas. Sin embargo, los luteranos, si bien no desean el triunfo del espíritu comercial, desencadenan fuerzas que lo hacen posible. En efecto, Lutero no cesó de mostrar su aversión por la jurisprudencia y la disciplina eclesiástica, por el derecho. Destruyendo a la Iglesia como institución jurídica, logró destruir toda la organización social cuyas partes constitutivas poseían una finalidad espiritual propia. Purificó la religión a tal grado que la separó del mundo. Éste llegó a ser exclusivamente material: de ahí la falta de escrúpulos de Lutero frente a la represión por la fuerza de la guerra de los campesinos. Por el contrario, el *Beruf*, la vocación, conserva aún, en el pensamiento de Lutero, su sentido tradicional según la interpretación de Max Weber. Desde este punto de vista, Lutero es marcadamente diferente de Calvino.

Calvino, en efecto, no sólo profesa una doctrina diferente, sino que también se encuentra en un contexto histórico nuevo. Habla a gentes más evolucionadas desde el punto de vista económico y, entre ellas, se dirige a los hombres de negocios y a los habitantes de la ciudad. Esto explica, por ejemplo, el espíritu de apertura más amplio que manifiesta en lo tocante al préstamo y al interés. Fue el primero en haber sabido distinguir el préstamo del consumo, realmente inmoral en aquella época, y el préstamo de la producción, cuyas ventajas empezaban a apreciarse.¹ Con todo, el calvinismo no favorece el individualismo capitalista. Más que la fe, es la disciplina la que se convierte en el nervio de la religión. Sin embargo, la religión no es más que una dependencia del Estado. El sentido de la austeridad y del trabajo, propiamente calvinista, no compensa este sistema comunitario; más bien lo refuerza. En cuanto a la vocación, el *Beruf*, en Calvino adquiere, según Max Weber, un nuevo significado: el de la “mentalidad capitalista” (*der Geist des Kapitalismus*). Es un elemento esencial de los orígenes del capitalismo. Una de sus características es la búsqueda de la ganancia por sí misma y el amor al trabajo: he aquí en lo que se convierte el *Beruf*, la nueva vocación religiosa.

¹ Jean Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, París, Genève, 1961.

Según Tawney, historiador británico, es en Inglaterra, solamente después de la revolución de 1688, cuando triunfa el puritanismo. Éste está marcado por una ruptura entre la moral social y las realidades económicas. De tal ruptura nacen nuevas virtudes: la templanza, la abstinencia, el trabajo como finalidad de la existencia, la convicción de que la riqueza es el signo de la elección divina.² Un ejemplo de esta mentalidad diferente de la de los católicos nos ha sido proporcionada recientemente respecto a México por Jesús Tapia Santamaría, quien estudió el caso del Bajío Zamorano, en Michoacán. Esta comunidad agrícola y católica, posee una pequeña minoría bautista en el seno de la cual se aprende a leer con el propósito de consultar la Biblia y no se bebe alcohol. Se trata de una reducida “aristocracia” de artesanos en contacto con la economía nacional e internacional a través de la mecánica, las máquinas, las piezas sueltas y las nuevas técnicas que a diario allí se manejan. Sus habitantes ganan más, ahorran más debido a que gastan menos y pronto se encuentran en un nivel de desarrollo que no pueden alcanzar los demás.³

Naturalmente, estas interpretaciones religiosas y mentales han sido fuertemente criticadas. Podemos preguntarnos si no fue el reclutamiento social del calvinismo el que marcó su huella en esta religión y no a la inversa. Y no fue sencillamente por el hecho de haber sido excluidos de los cargos y de los honores que los reformados se inclinaron al comercio y al dinero. No hay que olvidar que en Inglaterra aquellos que en el siglo XVII son calvinistas son artesanos y pequeños propietarios (*yeomen*) y que son gentes pobres. En Ginebra el capitalismo apareció mucho más tarde que el calvinismo, así como en los Países Bajos y en Italia. En Holanda, en el siglo XVII, los grandes negociantes eran arminianos, es decir, calvinistas muy moderados. Esto explicaría la posición del historiador H. Robertson.⁴ A su parecer, las doctrinas calvinistas son tan conservadoras

² R. Tawney, *La religión et l'essor du capitalisme*, traducción francesa, París, 1951.

³ Jesús Tapia Santamaría, *Secularización y dependencia. El caso del Bajío Zamorano, Michoacán*. México. Tesis de 3er. ciclo del EHESS bajo la dirección de E. Poulart, 1982.

⁴ H. Robertson, *Aspects of the rise of economical individualism and criticism of Max Weber and his school*, Cambridge, 1923.

como las luteranas, por lo menos al principio. El calvinismo, más tarde, no se diferenció de las demás religiones: se adaptó a las nuevas necesidades del capitalismo. En el fondo, para Robertson, no existe relación entre religión y economía. Los jesuitas estuvieron, en ciertas ocasiones, más avanzados que los protestantes en materia económica. Es verdad que, como los protestantes, representaban un sector militante del cristianismo. En particular, en América Latina, donde conquistaron tantas almas, fueron asimismo los regidores de las haciendas o de las plantaciones más fértiles y más ricas.

Conclusión sobre la explicación religiosa del subdesarrollo

La espiritualidad católica no aparece con evidencia como un freno al desarrollo capitalista. Por consiguiente, si la latinidad retardó en cierta medida el capitalismo no fue por su componente católico.

La explicación geográfica

Según ésta los países latinos son los del sur de Europa. Ahora bien, el sur, en la época de la revolución económica capitalista (1500-1900), se encuentra ya a la zaga con relación al norte. Allende el Atlántico, son los latinos los que ocupan los países del sur y los anglosajones los países del norte. Aquí también los latinos no se encuentran favorecidos por la geografía.

En realidad, esta explicación se fundamenta en dos comprobaciones geográficas fundamentales. La primera se relaciona con el clima. Los países latinos corresponden en Europa a climas subtropicales, mediterráneos o templados cálidos. En América ocupan sea países intertropicales, sea países de clima mediterráneo o templado cálido. Por el contrario, los anglosajones ocupan países templados fríos y solamente una parte de los países templados cálidos, subtropicales o tropicales.

Ahora bien, los países templados fríos han sido particularmente favorables a las revoluciones técnicas que todos conocemos desde finales de la Edad Media hasta el siglo XIX. El frío, por ejemplo, estimula la actividad física; facilita, cuando no es excesivo, el trabajo manual del hombre blanco. Evita la esclavitud que es una obligación de trabajar por medio de la violen-

cia. El clima se presenta como un desafío al hombre, según el comentario del historiador inglés Arnold Toynbee. Ahora bien, el clima templado frío no es un reto excesivo. Representa justo lo necesario para estimular al hombre a actuar. Parece que en la antigüedad el estado de las técnicas hacía que el clima mediterráneo fuera el más propicio para el hombre. Pero, en la aurora de los tiempos modernos, los países más fríos estaban mejor adaptados para el hombre nuevo. Puedè decirse que en el siglo xx el hombre ha adquirido técnicas que le permiten vivir muy bien en los países polares y tropicales.

Por otra parte, los productos de la tierra en los países templados satisfacen mejor las necesidades del hombre que en los países tropicales y en el mediterráneos: la carne, el trigo, la avena, algunos tubérculos proporcionan una alimentación equilibrada que propicia la actividad. Los productos tropicales –fuera del arroz y del maíz– son más complementarios: tabaco, café, cacao, azúcar. En rigor, no son necesarios a la vida del hombre. Por lo demás, contrariamente a una leyenda durante largo tiempo divulgada, las tierras templadas son más ricas que las tierras tropicales, que con frecuencia se laterizan. Y también por un azar que evoca antiguas ideas, carentes de base científica sólida, son los países tropicales los que han proporcionado los metales preciosos, sumamente peligrosos en último término para las economías que pretendían servirse de ellos, y son los países templados los primeros en descubrir sus riquezas mineras hechas no de metales preciosos sino de metales utilitarios capaces de desempeñar un papel decisivo en la Revolución Industrial.

Sin duda, el enfriamiento del clima a partir del año mil hasta mediados del siglo xix favoreció en mayor medida al mundo mediterráneo que necesitaba fresca y humedad, y, por el contrario, desfavoreció a los países del norte de Europa los que, no obstante, en tiempos de Carlomagno, con una temperatura relativamente templada, desarrollaron una civilización lo suficientemente brillante como para permitirles descubrir América. Pero, desde mediados del siglo xix, el recalentamiento de las temperaturas favorece de nuevo a los países del norte de Europa y de América.⁵

⁵ E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'An Mille*, París, 1967.

La otra comprobación geográfica fundamental se refiere al relieve. En Europa los países del norte son en su conjunto países de llanura, pues todos ellos se encuentran en mayor o menor medida favorecidos por lo que se ha convenido en llamar la gran llanura del norte de Europa. Por el contrario, los países mediterráneos están formados por montañas y altiplanos, con llanuras costeras estrechas e insalubres. Las ventajas de los primeros saltan a la vista: allí la explotación agrícola es mucho más rentable, gracias a las “economías de escala”; en particular, la utilización de maquinaria agrícola es más fácil. Por lo demás, los suelos de llanura son a menudo más ricos que los de meseta. En fin, los transportes son más fáciles, los ríos más navegables, los lagos más anchos, las carreteras más fáciles de trazar, más rectas, y, por consiguiente, más rápidas.

La oposición es la misma en América. En América del Norte hay que ir hasta las Montañas Rocallosas para encontrar una región de altas montañas y de altiplanos. En México, en América Central y en América del Sur, las llanuras no desempeñan más que un papel secundario. Son, como en la Europa mediterránea, llanuras costeras o grandes valles o, como en la Amazonia, vastas extensiones insalubres. Allende la Amazonia, el Brasil es una inmensa meseta hasta las llanuras del Río de la Plata, esa “zona fronteriza” donde en cierta medida se dan los caracteres de la América del Norte templada.

A una posición demasiado tajante hay que aportar un primer matiz. Tanto en los países mediterráneos como en los países tropicales las mesetas y las colinas desempeñan un papel de regiones más salubres y proporcionan lo que, en los países templados, proporcionan las llanuras. Por otra parte, la frontera entre países latinos y países anglosajones no pasa exactamente donde pasa la frontera entre países templados y países tropicales. En América, el Río Bravo, que separa el mundo anglosajón del mundo latino, se encuentra a varios miles de kilómetros al sur de la *Dixie Line* que pretende separar la zona subtropical de la zona templada de los Estados Unidos. Cabe preguntarse, por tanto, dónde pasa exactamente la línea entre desarrollo y subdesarrollo. Francia agrega mucha confusión a tales clasificaciones. En efecto, se encuentra cortada en dos por la línea que separa a la región de lengua de *oil* de la región de la lengua

de *oc.* Esta línea deja al norte solamente una parte de las llanuras francesas. El francés es una lengua latina pero se habla francés en Canadá en tanto que se habla inglés u holandés en las Guyanas, en Belice y en algunas Antillas, es decir, al sur del Río Bravo.

No se puede explicar el relativo desarrollo de Costa Rica por el hecho de que es un país de altiplano, pues entonces cabría preguntarse, ¿por qué los demás países del altiplano, en América Latina, no han tenido el mismo desarrollo? Los países del Río de la Plata no se encuentran sometidos a la pesadez de los países tropicales. Ahora bien, ¿por qué se encuentran hoy en día en la miseria? El Canadá francés es un país templado frío. ¿Por qué ha desempeñado durante tanto tiempo un papel tan modesto en la vida económica internacional? Si nos referimos a la etnología y a la época o a las épocas precolombinas nos llamará la atención el hecho de que sólo los grandes altiplanos intertropicales han sido escenarios de civilizaciones avanzadas. Parece que las llanuras templadas o tropicales eran difíciles de abordar pues no dejaron subsistir más que sociedades tribales. Los altiplanos eran, pues, el medio ecológico más indicado, de acuerdo al estado de las técnicas de entonces, para soportar el peso de un imperio provisto de estructuras políticas, económicas y sociales complejas. Fue solamente el sistema europeo el que pudo someter las llanuras primero, los altiplanos más tarde, es decir, poblarlos, explotarlos y organizarlos con arreglo a los criterios europeos y europeos del norte.

Parece, por tanto, difícil explicar cabalmente el subdesarrollo a través de cierta "latinidad geográfica". Digamos solamente que en la época del capitalismo las condiciones geográficas eran más favorables en los países templados fríos que en los países cálidos. En otras palabras, en los países anglosajones más que en los países latinos. Pero la evolución de la técnica no hace de esta oposición una situación irremediable.

La explicación jurídica

Si consideramos a Europa en la época del Renacimiento, época decisiva para la evolución de Occidente, nos llama la atención

no sólo la oposición entre la civilización rural del sur y la civilización urbana del norte, sino también la oposición entre el sistema señorial aún vigoroso en el sur y el sistema burgués triunfante en el norte. El burgués trabaja en la ciudad y representa la modernidad. En el sur, el señor tiene una morada en la ciudad pero vive en el campo. A estas oposiciones se agrega una más: la que se da entre el derecho romano de los países latinos del sur de Europa y el derecho consuetudinario de los países germánicos del norte. En el sur subsiste un sistema jerárquico estricto derivado del Imperio Romano: la autoridad y la iniciativa van de arriba hacia abajo. En el norte, la iniciativa viene de la base y la autoridad surge de ella: el sistema es “anárquico” y descansa en el contrato, el compromiso, las mutuas concesiones.⁶

Por su parte, América se dividió, al cabo de dos o tres siglos de colonización europea, en tres grandes zonas: la de la hacienda y la servidumbre, que corresponde, a grandes rasgos, a la América española; la de la “plantación” y la esclavitud, que abarca la América portuguesa, la región de los caribes, y el “sur” de los Estados Unidos: la de la *farm* basada en el trabajo libre asalariado y que corresponde al norte de los Estados Unidos y el Canadá. Simplificando un poco las fronteras, consideramos que el mundo de la hacienda y de la servidumbre es el heredero de la tradición latina, señorial y del derecho romano. El mundo de la *farm* es nórdico, anglosajón o germánico, “burgués” y de derecho consuetudinario. En cuanto al mundo de la plantación, aparece como una mezcla de los dos mundos anteriores. En primer término, porque los franceses, así como los portugueses, están presentes y unos y otros guardan en Europa una situación intermedia entre las dos facetas de la civilización occidental. En segundo lugar, porque, en esta zona, la agricultura reviste un carácter comercial y especulativo y está dirigida hacia el mercado internacional, y, a la par, la plantación conserva un carácter señorial. Empero, el plantador se encuentra subordinado al negociante, a pesar de las apariencias.

⁶ Alain Peyrefitte, *Le mal français*, París, Plon, 1976. España, heredera del Imperio Romano, creó en América un nuevo Imperio, desmesurado para sus posibilidades, lo que trajo consigo un debilitamiento del poder local del Estado y el desarrollo de una estructura agraria señorial y de un sistema feudal de poder.

El peso de este pasado se hace sentir aún hoy en día. En los países de civilización rural y de derecho romano se advierte el mantenimiento, bajo formas arcaicas o nuevas, del sistema de relaciones personales, de lazos feudales, del padrino y del ahijado, del protector y del protegido. Unas veces se trata de una bella y noble tradición. Otras, nos encontramos más bien ante formas refinadas de bandolerismo y no es sin razón que el jefe de la mafia siciliana en Nueva York se llame precisamente “el padrino”. En estos países el sentido de la jerarquía es muy profundo. El trabajo no puede coordinarse sin una autoridad superior. El sociograma es siempre un organigrama y el organigrama no es una simple red sino una pirámide. Todos gustan de dar y de recibir órdenes. A este sentido de la jerarquía se aúna el gusto por el fasto en detrimento del gusto por el lujo. Vemos en ello un signo de la superioridad que los latinos otorgan al poder por encima del haber, al prestigio social por encima de la riqueza material. En cuanto al saber, existe un saber para poder más que para tener. De ahí quizá una inclinación más fuerte de los latinos por las ciencias humanas y de los nórdicos por las ciencias físicas. A esto también se encuentra ligado el desprecio latino por el trabajo manual reservado al pobre, a la plebe, a los esclavos.

En los países de civilización burguesa y de derecho consuetudinario la mentalidad es muy diferente. La anarquía, en el buen sentido de la palabra, prevalece, corregida por el contrato que define los derechos y deberes de los contratantes o por la elección que designa a un responsable provisional, que se obliga a rendir cuentas. La jerarquía se convierte en una simple y cómoda red, formaliza lo menos posible, y el organigrama cede frecuentemente el lugar al simple sociograma. La iniciativa privada está salvaguardada y cada quien realiza o trata de realizar lo que cree que es su interés, teniendo en cuenta el interés de los demás. La riqueza se considera más importante que el prestigio social y el haber como más esencial que el poder. Con tales principios la movilidad social y geográfica es mayor y la sociedad se adapta más fácilmente a la evolución de la economía. Esta sociedad de “anarquistas” es una sociedad comunitaria en el seno de la cual se llega a un entendimiento para ser libre y se opone fuertemente al individualismo ligado al despotismo.

A estas descripciones se podrían hacer mil objeciones. La sociedad romana, así como la sociedad griega, no eran democracias, como lo han demostrado nuestros historiadores especialistas de la Antigüedad. La respuesta se encuentra en la siguiente frase: la esclavitud, que existía en estas democracias, ya no existía en los pueblos del norte. Habría que añadir que sobre estas repúblicas democráticas antiguas se edificaron más tarde imperios y que el derecho público romano, así como el derecho bizantino de Justiniano, implantaron en Occidente un sistema jerárquico. La historia de la Edad Media es la lucha entre ese sistema jerárquico y el sistema feudal derivado del fenómeno latino de la clientela. Los invasores germánicos se vieron arrastrados por la fuerza de las cosas.

Otra posible objeción sería la siguiente. Se afirma que la oposición entre latinos y nórdicos reviste un carácter esencialmente jurídico. Pero, ¿el derecho no es solamente la expresión de una situación de hecho que al correr de los siglos acaba por imprimirse en el derecho? ¿No son las necesidades de la organización agraria, por ejemplo, las que han inducido a los hombres a edificar poco a poco las construcciones jurídicas que conocemos, tales como la propiedad? Esto es exacto, en efecto, pero de todo ello lo que queda en el periodo que analizamos, es decir, con posterioridad al siglo XV, es la construcción jurídica, es la mentalidad jurídica y, por ende, social, lentamente impregnada con anterioridad, sin duda, pero que ha olvidado los orígenes de tal impregnación. Son las costumbres jurídicas, en consecuencia, las que han desempeñado un papel esencial.

Es esta diferencia jurídica la que explica por qué Argentina, pese a la riqueza de su suelo, no ha tenido el desarrollo de Nueva Inglaterra y por qué, en el caso contrario, en condiciones físicas bastante desfavorables, Costa Rica tiene una economía y una sociedad muy superiores a las de muchos países del altiplano. Los ejemplos de tales oposiciones se podrían multiplicar tanto para el Nuevo Mundo como para el Viejo Mundo.

Hubiéramos podido, al hablar de los orígenes del subdesarrollo latino, evocar de manera más precisa los problemas de estructura mental. Sin embargo, ésta se encuentra ligada a menudo a los elementos que acabamos de analizar: religión,

geografía, derecho. De todos ellos, ¿cuál es el más importante? Una comparación cuantitativa no tendría sentido. Cada uno de estos factores interviene conforme a su naturaleza. Pero quizás el que es verdaderamente la clave de los demás y del conjunto es el último: el derecho. En efecto, desde el punto de vista económico que nos ocupa la diferencia entre el catolicismo y la Reforma es, precisamente, la estructura jurídica, institucional de la Iglesia. En cuanto a la geografía, la del sur de los Estados Unidos o la del Brasil no es tan diferente, desde la perspectiva que nos ocupa, de la de México, por ejemplo. Por el contrario, la de la Argentina es muy diferente de la del Brasil. Empero, la diferencia entre el desarrollo del sur de los Estados Unidos y el de México ha sido siempre considerable y el desarrollo de la Argentina no es comparable al del Brasil.

No hay que exagerar, sin embargo, la importancia de la explicación “jurídica”. En realidad, la multiplicidad de los factores que intervienen en la evolución histórica dificulta la previsión y, retrospectivamente, una situación dada es el resultado de una evolución compleja. Por tanto, en definitiva, la explicación es “histórica”. La latinidad es el resultado de una historia. Y la historia es la vida entera.

LA CULTURA AMERICANA MANIFESTADA EN LENGUA LATINA, EL NEO-LATÍN EN MEXICO

Germán Viveros
México

Es un hecho conocido la circunstancia de que en Latino América, durante los siglos XVI al XVII, buena parte de las manifestaciones culturales escritas se dieron en lengua latina; esto ocurrió en Guatemala, en Colombia, en Paraguay y en México, por citar casos de países en relación con los cuales he consultado documentación escrita en latín, que se conserva en archivos y bibliotecas de España, de Italia y de este país.

Tal documentación manuscrita, igual que muchos impresos, se refiere a varias de las disciplinas humanísticas y de ciencia experimental cultivadas en esos siglos en este continente. Quienes tan creadoramente laboraron en este sentido en sus inicios fueron –como es obvio esperar– europeos que participaron en tareas civilizadoras dentro de estas tierras; pero más tarde se sumaron criollos y mestizos, entre los que hubo muy destacados. En el caso de México, téngase presente el trabajo científico de Francisco Hernández o el de Juana Inés de la Cruz en la literatura. Menciono a éstos, sólo para referirme a figuras sobresalientes de la “latinidad” mexicana, pero hay que decir que, entre los millares de documentos latinos que se conservan en repositorios bibliográficos de diversos países, se hallan otras figuras no menos importantes, aunque un tanto desconocidas. Aquí cabe mencionar las obras médicas de Francisco Bravo, o de Marcos José Salgado (a quienes volveré a referirme más adelante), también la obra historiográfica de numerosos miembros de la Compañía de Jesús; o la literaria de incontables personajes anónimos. No es posible, por otra parte, pasar por

alto las centenares de tesis –aproximadamente 2 500 en el siglo XVIII novohispano– que contiene el ramo *Universidad* del Archivo General de la Nación de México.

Es pertinente decir que los quehaceres de investigación realizados en lengua latina, en buena medida se hallaban nutridos por la civilización europea venida particularmente de España y de Italia.

Antes de pasar a referirme a unas cuantas muestras precisas de cultura mexicana escrita en latín, conviene decir unas frases tocantes a la trascendencia que tiene el conocimiento y el estudio de los fondos documentales y bibliográficos de que he venido hablando. Considérese –al menos en el caso de este país– que cualquier planteamiento que se haga, por ejemplo, en torno a historia de las ideas, de la ciencia, de la filosofía o de la literatura, para sólo citar ámbitos relevantes del neolatín mexicano, resultará incompleto en tanto no se conozca la numerosa bibliografía y documentación en esta lengua, que al respecto existe, sin siquiera haber sido editada ni traducida a un idioma de nuestros días; y, en muchos casos, sin haber sido consultada, pues carecemos de catálogos que dejen constancia de su existencia.

Ahora sí, a modo de invitación a penetrar en un ángulo de la cultura nacional, conocido entre nosotros en escasa medida, quiero hablar de algunas muestras de lo que, en latín, ha sido escrito en México, particularmente entre los siglos XVI y XVIII, pero que trasciende hasta nuestros días.

Advierto que, de dicho ángulo, yo sólo conozco algo que tiene que ver con la literatura, y otro poco con la historia nacionales.

De filosofía, de medicina o de jurisprudencia, otros podrán hablar con mayor conocimiento y, consecuentemente, con mayor autoridad. No obstante me atrevo a abordar diferentes tópicos latinos de nuestra cultura, porque pienso que es útil darles mayor difusión, o hacer hincapié en ellos, a fin de ganar buena disposición para una tarea científica que ha sido soslayada en nuestro medio, a pesar de su significación.

Repito que, entre los siglos XVI y XVIII, buena parte de la cultura mexicana se manifestó en latín; filosofía, gramática, literatura, historia, medicina, jurisprudencia, botánica. Razones

de esta forma lingüística de manifestación pudieron ser el afán por dar matiz aristocratizante a la cultura, o el dotar a ésta de un lenguaje adecuado para la divulgación científica. Algunos piensan que el valerse del castellano o del latín tuvo que ver con pugnas ideológicas, particularmente durante el siglo XVIII novohispano. Para mi propósito de ahora, el saber por qué haya sido utilizado el latín tiene escasa importancia; en cambio, lo que en mi opinión resulta en verdad trascendente es la existencia de múltiples obras y documentos manuscritos, muchos de ellos desconocidos, o casi desconocidos. El asunto tiene interés especial porque, hasta donde yo sé, tal ámbito cultural ha sido poco explotado, con el consiguiente conocimiento parcial de la realidad histórica de este país. Quiero decir con esto que, cuando se habla de la literatura o de la historia nacionales, muchas veces en verdad está ofreciéndose una visión fragmentada de ellas.

Diversos estudiosos de nuestra historia se han ocupado, por ejemplo, del noroeste de México, y lo han hecho con hondura. Han estudiado las rebeliones indígenas, los presidios o la organización misionera jesuítica; no obstante, sólo excepcionalmente han aprovechado las fuentes documentales latinas que hablan de asuntos referentes a los motivos de interés científico. Así, ha quedado en la penumbra el origen de la organización de la educación universitaria en el noroeste de México, al mantenerse casi intocada la documentación latina acerca del pueblo de Mátape, en Sonora, en donde, hacia la primera mitad del siglo XVIII, integrantes de la Compañía de Jesús pensaron y planearon establecer una Universidad. No obstante, el intento se vio frustrado por la expulsión de que fue objeto la Compañía.

Cosa parecida podría decirse del estudio relacionado con la vida socioeconómica de aquella región del país. Para el caso, las llamadas cartas *annuas* ofrecen material de suma importancia, y gran parte de ellas está escrita en latín.

En este mismo orden de cosas podemos hablar aquí de los movimientos de insurrección indígena en el noroeste de la Nueva España, que, en una de sus últimas consecuencias, explica el origen de varios asentamientos actuales de núcleos de población; tal es el caso, por ejemplo, del suburbio hermosillense de Villa de Seris, o del pueblo de San Miguel de

Horcasitas. Muchos de los documentos que de esto hablan se deben a la pluma latina de diversos misioneros jesuitas, que organizadamente trabajaron en el noroeste desde el primer tercio del siglo XVII, y, particularmente, durante el siglo XVIII, hasta antes de su expulsión en 1767. Podrían ser enumerados varios ejemplos como éstos, pero no es ésta la mejor ocasión para hacer una larga lista de fuentes documentales latinas referentes a la historia de México. Baste decir que, tan sólo la actual sede romana de la Compañía de Jesús, ha publicado ya siete volúmenes bajo el rubro de *Monumenta mexicana*, en los que, en lengua latina exclusivamente, está contenida parte importante de nuestra historia (1570-1602). La misma sede jesuita romana ha publicado la obra llamada *Monumenta pedagogica* (cuatro volúmenes que abarcan los años 1540-1580) que parcialmente se refiere a nuestro país. Tal vez aquí sea útil decir, por otra parte, que también hay abundante documentación latina relativa a México en la llamada “Caja Fuerte” de la Biblioteca Nacional, en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología y en el Archivo General de la Nación (en ramos documentales como “Californias”, “Universidad”, “Jesuitas”, “Inquisición”, “Misiones”, “Correspondencia de Virreyes”, etcétera).

Unos párrafos atrás decía yo que, cuando “se habla de la literatura o de la historia nacionales en verdad está ofreciéndose una visión fragmentada de ellas”. Me referí un poco antes a tópicos latinos de nuestra historia. Ahora, fugazmente, voy a referirme a la literatura.

Hay que decir, en primera instancia que, acerca de esta faceta de la cultura nacional, se han dado varios e importantes acercamientos, no sólo de índole bibliográfica, sino también a modo de ensayos. Debemos recordar obras como *Índice del humanismo mexicano*, *Horacio en México*, o la *Antología de poetas novohispanos*. En nuestros días, un colega y amigo, el maestro Ignacio Osorio, ha dedicado todos sus afanes de investigación a rescatar y a estudiar algo del acervo documental latino referido a México, que ha estado a su alcance en repositorios documentales de la ciudad de México, particularmente. Frutos de esta labor son obras como *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)* y

Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767). Ahora bien, los trabajos de investigación que acabo de mencionar han permitido conservar y analizar textos literarios muy relevantes; no obstante, es nutrido el fondo documental latino que, por su vastedad, se mantiene literalmente bajo el polvo de archivos y bibliotecas. Voy a mencionar algunos ejemplos sobresalientes.

El archivo Histórico de Hacienda de México (en el expediente 30 de su legajo 286) conserva casi una treintena de poemas latinos breves, debidos a la pluma de quien se firmaba “La Madre del Lumen”. De no ser éste un seudónimo, dichos textos resultarían los únicos en latín debidos a una firma femenina, aparte de lo que conocemos de Juana Inés de la Cruz. Tales textos, al parecer, si hemos de juzgar por la letra, corresponden a la segunda mitad del siglo XVIII novohispano.

También pertenecientes al siglo XVIII existen poemas inéditos, de índole religiosa, pero de notable trasfondo clásico, ya que circunstancias y protagonistas aparecen enmarcadas por otros tantos del mundo clásico grecorromano. Tal es el caso, por ejemplo, de un *Carmen epicum in divini Tyronis honorem*, que en poco más de 300 versos hexámetros exalta la personalidad del novicio jesuita Estanislao de Kostka, puesto en paralelo con el histórico y el legendario mundo clásico.

Como los dos que acabo de mencionar, textos literarios menudean en repositorios documentales de México, de España, de Italia y de los Estados Unidos de Norteamérica, para sólo hablar de los que personalmente tengo constancia.

No sólo existen fondos documentales e impresos en el orden de la historia o de la literatura. También los hay que se refieren a la medicina, como es el caso de *Opera medicinalia*, que es uno de los primeros tratados sobre esta materia, que fue publicado en nuestro continente en 1570, y cuyo autor fue el médico Francisco Bravo. Esta obra, aunque fue editada, tuvo escasa difusión, sea por estar escrita en latín, o sea por la deficiente impresión con que fue dada a la luz pública. Sea lo que fuere, la obra médica de Bravo ha permanecido sin traducirse siquiera.

De importancia equiparable en el orden de la medicina es la obra del angelopolitano Marcos José Salgado, quien en 1727 publicó en México lo que llamó *Cursus medicus mexicanus*, en

el que estudia la circulación de la sangre y “otros hallazgos más recientes”. Cabe decir aquí, entre paréntesis, que, tanto la obra de Francisco Bravo como la de Marcos José Salgado, están precedidas de sendas dedicatorias latinas, destinadas a patronos de diversa índole de ambos médicos. Tales dedicatorias, de por sí, constituyen piezas literarias que merecen ser conocidas y analizadas por quienes dedican mayores afanes a este tipo de tareas.

También en relación con el campo de la medicina, me parece importante decir aquí que conocemos aproximadamente 600 resúmenes de otras tantas tesis que, sobre medicina, fueron presentadas en la Real y Pontificia Universidad de México. Hay que decir, además, que todos ellos están escritos en latín, y que ofrecen una buena idea acerca, no sólo de la índole de los exámenes profesionales y de medicina de la época, sino incluso de los modos docentes y del grado de adelanto de esta disciplina en México.

Añado que, además de los 600 resúmenes de que he hablado, se conserva el texto completo de lo que hoy llamaríamos réplica de una tesis profesional. Corresponde a la de Bartolomé Muñoz Parejo de Alaraz, quien, en Puebla, se presentó a discutir su tesis los días 8 y 9 de enero de 1647, y consta de 54 folios, que minuciosamente describen el acto académico.

Es fácil percatarse de la importancia que tiene toda esta documentación para el conocimiento, análisis y estudio de la ciencia médica en nuestro país. Debo decir, por otra parte, que las obras y los documentos sobre medicina de los que he hablado han sido muy escasamente utilizados.

Hago hincapié aquí en el hecho de que estoy hablando de obras y de estudios prácticamente desconocidos por el gran público; deliberadamente he dejado al lado la mención de obras latinas sobre ciencia médica o botánica, de las que existen no sólo traducciones sino espléndidas ediciones, como es el caso, por ejemplo, del *Libellus de medicinalibus indorum herbis*,¹ o bien el *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus*, redactado hacia la segunda mitad del siglo XVI por Francisco Her-

¹ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, traducción de Juan Badiano, México, IMSS, 1964, 394 p.

nández, pero publicado en Madrid hasta 1790, después de haber sufrido varias peripecias el original de Hernández.

Permítaseme ahora volver al ámbito de lo que ha dado tradicionalmente en llamarse “humanidades”, para dar, muy brevemente, dos notas bibliográficas. La primera se refiere al campo de la filosofía novohispana; concretamente, a las *Lecciones de filosofía*, de José Ignacio Fernández del Rincón, publicadas en la ciudad de México en 1774. No quiero decir, de ninguna manera, que sea ésta una muestra significativa o muy trascendente de la filosofía en Nueva España; simplemente quiero hacer ver que, como esta obrita, hay cientos más en archivos y bibliotecas, que, por hallarse sepultadas, no han permitido el conocimiento cabal de la historia del pensamiento filosófico en México.

La otra nota bibliográfica que quiero ofrecer tiene que ver con la obra del jurisconsulto español Juan Solórzano Pereira (1575-1655), intitulada *De indiarum iure et gubernatione*, que constituye como ya ha dicho alguien: “el primer todo orgánico sobre el derecho de Indias”. Hasta donde yo he podido averiguar, la obra fue parcialmente publicada en Buenos Aires, en 1946, por cuenta del Instituto de Historia del Derecho.

Como ustedes se darán cuenta, con esto introduzco una nota bibliográfica que no está directamente relacionada con México, ni menos da a a conocer una obra impresa en nuestro país. Esto es deliberadamente. Con ello he querido decir que es mucho lo que hay escrito en latín, por mexicanos, en torno a la cultura de este país, pero resulta muchísimo más, si consideramos lo que otros, en otros países, han escrito a nuestro respecto, también en latín.

Quiero añadir, ya para terminar, que en fechas recientes el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM ha emprendido la tarea de inventariar lo que, escrito en lengua latina, se halla en archivos y bibliotecas de la ciudad de México. Hasta ahora, el fruto es escaso y sólo tenemos el catálogo de impresos mexicanos latinos, correspondientes al siglo XVI. El catálogo de impresos de la misma índole correspondientes a los siglos XVII y XVIII apenas está a medio camino. Súmese a esto, como agravante, que sistemática y organizadamente, lo manuscrito no ha sido objeto de inventario, ni de catalogación. Excepción

a esta circunstancia la constituyen diversos catálogos hechos por investigadores del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM; pero repito, tareas tan respetables, aún no asumen carácter orgánico.

LATINIDAD DE AMÉRICA ¿CULTURA O SUBORDINACIÓN?

Abelardo Villegas
México

Cuando se nos propone hablar del latinismo de América nos ponemos inmediatamente en guardia y nos aprestamos a la defensa. Pues lo primero que se nos viene a la mente es el panlatinismo de Napoleón III, y la consecuente intervención francesa de la década del setenta en el siglo pasado. De este episodio se ha hablado aquí (o se hablará) y cada vez que revisamos sus conceptos nos parecen obsoletos, sin vigencia.

El panlatinismo era el disfraz ideológico del intento de establecer una hegemonía francesa en nuestro continente. Es verdad que se enfrentaba a la creciente hegemonía norteamericana, pero es típico de las metrópolis considerar que un clavo saca a otro clavo, que una hegemonía se rechaza estableciendo otra. Un bloque latino en contra de un bloque sajón. El problema consistía en que para Michel Chevalier, el ideólogo más característico del latinismo, resultaba claro que Francia tenía que encabezar el bloque latino, porque era la que podía conciliar los modernos métodos de la ciencia y la tecnología, que con tanto éxito cultivaban los pueblos anglosajones, con el temperamento y tradiciones de la latinidad. Un bloque con un líder nato que, como siempre, imponía su liderazgo por la fuerza.

Este disparate racista de la latinidad estaba prendido con alfileres. El líder latino, Napoleón III, no tenía ningún inconveniente en aliarse con Inglaterra para intervenir en México. El rival anglosajón eran los Estados Unidos y no los ingleses, y para colmo, del lado oriental estaban los paneslavistas. Para

los eslavófilos, a su vez, los latinos y los anglosajones tenían las mismas raíces y el mismo destino histórico. A ellos habría que enfrentarse con su líder nato, que en este caso era la Rusia zarista. Y para acabar de complicar las cosas, alguien recordó que las masas indígenas y mestizas de América no podían llamarse propiamente latinas. Desesperadamente se acudió al expediente de sostener que el catolicismo era el otro gran ingrediente de la latinidad. La cuestión no era estrictamente cultural, era también racial, de un racismo que puede considerarse predarwiniano.¹

Este episodio verifica, una vez más, que para nosotros, como he señalado muchas veces, las formas de cultura, si es que a esto se le puede llamar cultura, se presentan como formas de dominación. Los que nos han ofrecido cultura, siempre se han presentado con el libro en una mano y con la espada o el revólver en la otra, por eso nada tiene de extraño que nuestros ideólogos hayan buscado la contrapartida en una cultura libertaria, en una cultura como liberación. Esto ha llevado a pensadores como Leopoldo Zea a considerar la cultura como un instrumento que a veces sirve para dominar y a veces para emancipar.

No tenemos, pues, un buen recuerdo del latinismo francés. Sin embargo el término prosperó, debemos explicarnos por qué y ver si posee un contenido real y positivo. El panlatinismo francés señalaba que el anglosajón tenía sensibilidad para lo material en tanto que el latino la tenía para lo espiritual. Esta grosera dicotomía daría lugar a un nuevo episodio que podríamos llamar un latinismo franco americano, protagonizado sobre todo por José Enrique Rodó y por José Vasconcelos. Y ellos, porque si bien habíamos rechazado la intervención francesa, tenemos que hacerlo también con la norteamericana, pues no se trataba tampoco de echarnos en brazos del expansionismo nortño. En ese sentido, nuestra posición política la expresó Benito Juárez con toda claridad cuando se suponía, que los Estados Unidos nos ayudaban para rechazar la intervención

¹ John L. Phelan, "Panlatinism, French Intervention in Mexico 1861-1867, and the Genesis of the Idea of Latin America", en *Conciencia y autenticidad históricas*, México, UNAM, 1968.

francesa: "... hace mucho tiempo tengo la más firme convicción de que todo lo que México no haga por sí mismo para ser libre, no debe esperar, ni conviene que espere, que los otros gobiernos u otras naciones hagan por él". A los Estados Unidos no les creíamos ni el bendito, la guerra del 47 fue su primera manifestación de buen vecino.

Pero nuestros ideólogos sabían bien que el rechazo de la hegemonía no sólo tenía que llevarse a cabo con las armas, con la política y la economía, sino que también debía combatirse en el plano de las mentalidades, de la cultura, incluso allí primero que en otras partes, porque ¿cómo combatir, si no estamos persuadidos de que debemos combatir? No voy a exponer aquí las ideas de Rodó y Vasconcelos porque son ampliamente conocidas, sólo voy a anotar algunas de sus características.

Las categorías del *Ariel* rodoniano están tomadas de los trabajos de Ernest Renan, especialmente de su *Caliban*, escrito en 1871, pero Arturo Ardao ha señalado bien las hondas diferencias del uruguayo y el francés. Las ideas de Renan surgen como una reacción, en el sentido estricto de la palabra, contra la revolución proletaria de 1871. Constituyen una exaltación de las élites aristocráticas y una identificación de Calibán con la clase obrera deseosa sólo del bienestar material. La diferencia entre el Ariel aristocrático y el Calibán democrático es también una diferencia de clase. En cambio para Rodó la diferencia es de actitudes, es subjetiva. Calibán es la plutocracia norteamericana y los latinoamericanos afectados de "nordomanía" Ariel el espíritu de finura que se le contrapone. Renan rechaza la democracia calibanesca, Rodó quiere implantar en la democracia un espíritu arielista, la ve como un complemento necesario de la democracia. En un caso se acusa a los obreros de materialistas, en otro caso a la plutocracia. Es un enfrentamiento con los Estados Unidos, de América Latina con los Estados Unidos, pero también contra los latinoamericanos que toman el molde anglosajón como el más señero de los destinos históricos.

Las diferencias son significativas, pero no ocultan la paradoja de que estos latinos toman sus símbolos y sus categorías

¡de una obra de Shakespeare! un anglosajón universal.² Por su parte, Vasconcelos no es francófilo, para él la latinidad está encarnada sobre todo en España, caracterizada por una vocación universalista, antirracista, mesticista. Transfigura el concepto de raza y lo vuelve una característica cultural cuando dice que por las razas hispanoamericanas hablará el espíritu, ambos autores enfrentan, pues, latinidad contra sajonismo.³ Y parten del presupuesto arraigado de que la cultura anglosajona, y la norteamericana en particular, no es una cultura latina. Por eso tenemos que examinar si hay algo que se pueda llamar cultura latina, qué extensión puede tener y cuál es nuestra actitud frente a ella.

El panlatinismo y la idea de latinidad de los hispanoamericanos, están fundados en el criterio de que son latinos aquellos pueblos que hablan lenguas romances: España, Portugal, Francia, Italia, Rumania, etcétera. El criterio lingüístico no es malo porque se dice que el uso de la lengua implica una cosmovisión. Así, estos pueblos compartirían la cosmovisión implícita en el latín, o cuando menos la sustentarían como raíz común. Pero este criterio es falso como lo son todos los reduccionismos; la cosmovisión implícita en una lengua sólo se puede perfilar o determinar por el papel que desempeña esa lengua en la vida humana. El significado de una lengua está ligado incluso a particularidades como la región en que se habla, la clase social que la usa, la aparición de artefactos nuevos para los cuales no hay designación en el repertorio del vocabulario, etcétera. Bien se sabe, por ejemplo, que, como lo describe admirablemente Antonio Alatorre,⁴ las lenguas romances se fueron conformando como una forma de hablar popular, del latín popular o vulgar frente al latín de las clases cultas. O la conocida dificultad de mentar en lengua náhuatl los términos “cohetes interestelares”, “bomba nuclear”, etcétera.

Es decir, que necesitamos conocer las características de la

² Arturo Ardao, “Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó” en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila Editores, 1978.

³ Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1963; y *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979.

⁴ Antonio Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Ediciones Bancomer, 1979.

vida histórica y cotidiana para perfilar la cosmovisión implícita en una lengua. De esta manera, no podemos menos que pensar que la lengua latina y la cultura latina están indisolublemente ligadas al desarrollo de la República y el Imperio Romanos. La latinidad tiene su raíz en el desarrollo de la civilización romana, y apenas es necesario decir que el imperio romano no sólo abarcó Iberia sino también Britania e Hibernia, es decir, Inglaterra e Irlanda. Todavía viajando por el corazón de Inglaterra, podemos admirar las termas romanas de Bath o la muralla romana de York, y cosas parecidas pueden decirse de la Germania. Lo que quiere decir que lo inglés y lo germano también tienen una esencial raíz de latinidad.

Dicho de manera suscita y resumida ¿en qué podría consistir la latinidad? El imperio romano se extendió por un vasto territorio habitado por grupos humanos muy disímiles, con diferentes lenguas y diferentes costumbres, los unificó por la fuerza y les imprimió una forma de sociedad militar y civil que se organizaba en torno a un Estado de derecho. La escritora francesa Marguerite Yourcenar pone en boca de Adriano, emperador romano nacido en España, en Itálica, las siguientes palabras: "... a los cuerpos físicos de las naciones y las razas, a los accidentes de la geografía y de la historia, a las exigencias dispares de los dioses o los antepasados, superpondríamos para siempre, y sin destruir nada, la unidad de una conducta humana, el empirismo de una sabia experiencia. Roma se perpetuaría en las más insignificantes ciudades donde los magistrados se esforzaran por verificar las pesas y medidas de los comerciantes, barrer e iluminar las calles, oponerse al desorden, a la incuria, al miedo, a la injusticia y volver a interpretar razonablemente las leyes. Y sólo perecería con la última ciudad de los hombres... quería que a todos llegara la inmensa majestad de la paz romana, insensible y presente como la música del cielo en marcha; que el viajero más humilde pudiera errar de un país, de un continente al otro, sin formalidades vejatorias, sin peligros, por doquiera seguro de un mínimo de legalidad y de cultura; que nuestros soldados continuaran su eterna danza pírrica en las fronteras; que todo funcionara sin inconvenientes, los talleres y los templos; que en el mar se trazara la estela de hermosos navíos y que frecuentaran las rutas numerosos vehí-

culos; quería que en un mundo bien ordenado, los filósofos tuvieran su lugar y también lo tuvieran los bailarines. Este ideal, modesto al fin y al cabo, podría llegar a cumplirse si los hombres pusieran a su servicio parte de la energía que gastan en trabajos estúpidos o feroces”.⁵

Se trata de un arquetipo, de un verdadero arquetipo clásico, que daba sentido a la civilización romana, impuesto, como lo dijimos antes, por la fuerza de la espada. El Adriano de Yourcenar se excusa y dice que sin la firmeza no hay justicia y que la justicia es belleza porque es el conjunto de las proporciones armoniosas que ningún exceso debe cometer.

Y en relación al elemento religioso, todos coinciden en que la amplitud de imperio preparó lo que se llamó universalidad, catolicismo del cristianismo, Alatorre cita al poeta hispanorromano Prudencio, contemporáneo de San Agustín: “los pueblos hablan lenguas diferentes, los reinos tenían las más diversas religiones. Dios quiso reducirlos a una sola sociedad, someter sus costumbres a un solo imperio, doblar su cerviz bajo un solo yugo, a fin de que la religión del amor acercara los corazones de los hombres... Así se preparó el camino para la venida de Cristo y se echaron los cimientos para construir el edificio de la paz universal bajo el gobierno de Roma”.⁶

La latinidad es, pues, la raíz de lo que hoy conocemos como la Europa occidental, los hispanoamericanos le debemos la lengua, la religión y muchas instituciones jurídicas y políticas. Por su parte, la América indígena y la América negra matizaron fuertemente esa herencia europea. ¿Qué es entonces lo que nos separa de Angloamérica? Esta pregunta sólo es tal, si damos por supuesto que rechazamos sus afanes imperialistas de hegemonía y que la nuestra sí lo es por esencia, y por otro lado, que si por latinidad entendemos herencia romana, también la encontramos en los pueblos angloamericanos aunque el inglés no sea una lengua romance.

Naturalmente que estamos en pleno laberinto, porque no resulta fácil rastrear los elementos esenciales de la cultura

⁵ Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*, trad. de Julio Cortázar, México, Editorial Hermes Sudamericana, 1982, p. 128 y 155.

⁶ Antonio Alatorre, *op. cit.*, p. 51.

romana, a través de los diferentes estratos culturales que se fueron agregando a partir de las invasiones de los llamados bárbaros. La raíz está oculta por un grueso tronco y un frondoso follaje. Rodó y Vasconcelos creen reconocer lo latino en un cierto tipo de espíritu que es opuesto al afán utilitario y pragmático de la burguesía angloamericana. Ese espíritu consistiría en reconocer como los supremos valores de la existencia la idealidad y orden en la vida, la noble inspiración en el pensamiento, el desinterés en la moral, el buen gusto en el arte, el heroísmo en la acción, la delicadeza de las costumbres, o bien, la supresión de la discriminación racial, la simpatía para lo extraño, es decir, la unidad y la universalidad de lo humano, la moral fundada en el gusto estético y no en la utilidad, etcétera. Se trata nuevamente de arquetipos, de valores que tienen que orientar nuestro desarrollo histórico. Ni Rodó ni Vasconcelos dicen que nosotros nos comportemos de esa manera, sino que se trata de imperativos que se desprenden de nuestra cultura secular cristiano latina.

Y como son valores o arquetipos antiburgueses, se supone que los valores propios de esta clase no son cristiano latinos; sino agregados que contradicen esa herencia de que hemos hablado.

El espíritu plutocrático no era, sin embargo, desconocido para los romanos, de hecho, fue acerbamente criticado en los últimos años de la república. Charles Norris subraya la defensa que hizo Cicerón del espíritu utilitario, haciéndolo compatible con la justicia, “paga al motivo económico generoso tributo, como venero e inspiración de las artes, que debe la vida social su encumbramiento sobre la solitaria, elogia el cuidado de la salud, la agricultura, la navegación, el comercio de importación y exportación, la construcción de caminos y acueductos, la traza de edificios, el riego, la minería”. Cicerón defendía este espíritu, aunque lo hacía compatible con la rectitud y con el derecho, pero otro tanto podría decir un burgués moderno.⁷

De modo que la novedad histórica de la burguesía no residiría en el primado de la utilidad, primado que sería tan

⁷ Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1982, p. 60 y ss.

sólo una cuestión de grado. En este sentido, Octavio Paz aventura una opinión muy sugerente, relativa a la burguesía norteamericana. Paz, como Rodó, habla de la democracia y del afán ilimitado de ganancia, pero agrega una nota nueva: “todas las instituciones norteamericanas, su técnica, su ciencia, su energía, su educación, son un medio para... La libertad, la democracia, el trabajo, el ingenio inventivo, la perseverancia, el respeto a la palabra empeñada, todo sirve, todo es un medio para obtener ¿qué? ¿La felicidad en esta vida, la salvación en la otra, el bien, la verdad, la sabiduría, el amor? Los fines últimos, que son los que de verdad cuentan porque son los que dan sentido a nuestra vida, no aparecen en el horizonte de los Estados Unidos. Existen, sí, pero son del dominio privado. Las preguntas y las respuestas sobre la vida y su sentido, la muerte y la otra vida, confiscadas tradicionalmente por las Iglesias y los Estados, habían sido asunto de dominio público. La gran novedad histórica de los Estados Unidos consiste en intentar devolverlas a la vida íntima de cada uno. Lo que hizo la Reforma protestante en la esfera de las creencias y los sentimientos religiosos, lo ha hecho la Unión Americana en la esfera secular. Inmensa novedad, cambio sin precedentes en el pasado: ¿qué le queda a la acción del Estado, es decir, a la historia?”*

Resultaba difícil aceptar la insensibilidad del norteamericano para los fines últimos señalados por Rodó y Vasconcelos, amor, sabiduría, sentido estético. Pero, según la opinión arriba anotada, no los habrían visto porque corresponden a la esfera individual; no constituyen una misión histórica, una vocación de la raza, un designio de la educación, un imperativo eclesiástico, un fin natural de la cultura, y sí, definitivamente, este individualismo de los fines últimos no tiene nada que ver con la herencia grecorromana. Para nuestros clásicos antiguos, la moral privada era la misma que la moral de la polis, de la república; los fines últimos individuales se subordinaban a los fines de la colectividad. Para muestra, recuérdese todà la argumentación que desarrolla Sócrates ante Critón para demostrar que no se debe hacer injusticia a la Ciudad, aunque la Ciudad

* Octavio Paz, *Tiempo nublado*, México, Seix Barral, 1984.

la haya hecho con un particular, y todos los argumentos sobre la majestad del derecho y del Estado civilizatorio típicos de los romanos que hemos anotado antes de manera sintética.

Si es cierto lo que dice Paz, y lo es, porque hay mil signos de ello, los latinoamericanos sí seríamos tales no sólo por nuestra lengua, sino también por nuestro propósito, muchas veces declarado, de que es al Estado al que le corresponde arreglar la vida individual y social. Un Estado justo, que lo mismo arregle el problema económico que los conflictos religiosos y que infunda una moral pública a través de la educación y la cultura. Esta diferencia ya la había anotado agudamente Tocqueville, entre otros pasajes de su libro *La democracia en América*, cuando dice que se asombró de que considerando muchos norteamericanos nocivo el consumo del alcohol no se limitaban a no entrar a las tabernas, sino que se asociaban para no hacerlo, cayendo en la cuenta de que un francés, si consideraba nocivo el alcoholismo, pide al gobierno que cierre las tabernas. Ahora, en la crisis actual, una ama de casa mexicana pide al gobierno que controle los precios y una norteamericana se asocia con otras para no comprar. Por eso, los norteamericanos están muy lejos del socialismo en su versión estatista que ha cundido por medio mundo.

Paz dice, con razón, que este carácter norteamericano es el que le hace oscilar entre el aislamiento y la participación en los asuntos internacionales y el que le impide su cabal comprensión. En medio de un mundo que se desploma, vemos al norteamericano medio metido en sus asuntos privados, preocupado por el problema de la integridad de la familia, por las enfermedades incurables que vienen a oscurecer el confort, desinformando a pesar de la masa de información que está a su alcance, etcétera.

Esta sería una diferencia de fondo entre ellos y nosotros, diferencia que atañe a la vida política, entendiendo esta palabra en su sentido amplio. Pero eso no es suficiente para explicar nuestra relación, hablábamos antes de que el lenguaje está ligado a formas históricas y geográficas muy concretas, y de que el latín vulgar y las lenguas romances eran productos populares enfrentados al latín de la élite cultural. Esto nos avisa que no sólo para entender la lengua, sino la cultura toda,

debemos entender a estas particularidades y una de las primeras distinciones que tenemos que hacer, es la que se presenta entre la alta cultura y la cultura popular, ahora indisolublemente ligada a la cultura comercial. Pues bien, la cultura popular norteamericana nos invade como invade a todo el mundo, ella comunica una cierta imagen tan seductora de la vida norteamericana, que millones de latinoamericanos han emigrado a ese país escapando muchas veces en condiciones muy penosas. Pero nuevamente podemos distinguir en esta expansión cultural una nueva forma de predominio, de explotación económica, no nos sentimos invadidos por la cultura superior norteamericana, con ella tenemos relaciones más o menos normales, es la cultura popular la que resulta avasalladora. Y no me estoy refiriendo al folklore rústico, sino al jazz, al rock, a la música disco, al cine, a la televisión, a la cablevisión, etcétera.

Ahora se nos convoca a esta reunión para recordarnos que somos latinos. En el mejor sentido parece una invitación para volver a las fuentes clásicas de nuestra cultura, en el peor sentido nos evoca cierto europeocentrismo, que hace posible que el viejo continente se adhiera a aventuras como la de las Malvinas y la del Líbano, como remembranzas reaccionarias de viejas hegemonías. Nos une un reto que atañe a todos, rechazar los efectos de la incomprensión del imperialismo norteamericano. Pero, sobre todo, en el plano en que hemos hablado, tratar de construir una cultura popular, si es que eso es posible, que funcione, nuevamente, como instrumento de liberación y no como sometimiento a los intereses plutocráticos. Si nuestra vocación latina nos puede ayudar, tanto mejor. Ese es el verdadero reto, sobre eso tenemos que reflexionar.

MUNDO HISPÁNICO Y MODERNIDAD

Joseph Pérez
Francia

En el coloquio celebrado en Burdeos en 1982, cuyo temario guarda estrecha relación con las preocupaciones de nuestro simposio, el profesor Mauro, al esbozar una historia comparada de las dos Américas, la latina y la anglosajona, señaló como fecha determinante la de 1830 que, en su opinión, marcaba un hito de singular trascendencia, ya que coincidía con una doble ruptura, en el espacio y en el tiempo, entre las dos componentes del continente americano.¹ A partir de aquella fecha es cuando empieza el despegue de la América anglosajona que se orienta hacia formas de desarrollo e industrialización que, andando el tiempo, la convertirán en la primera potencia económica del mundo. Las antiguas posesiones españolas y portuguesas, que habían sido las primeras en recibir el impacto de Europa, quedan ahora postergadas y sometidas a un proceso de dependencia económica difícilmente compensado por la independencia política que acaban de obtener. La ponencia del profesor Mauro tiene entre otros aciertos el de ofrecer una interpretación global del fenómeno: la parte francesa del Canadá, a pesar de su inclusión en el área anglosajona, constituye también una zona de subdesarrollo dentro de un mundo en vías de desarrollo rápido. No son sólo, pues, los antiguos imperios coloniales de España y Portugal los que, en el primer tercio del siglo XIX,

¹ Frédéric Mauro, "Remarques pour une histoire économique comparée des Amériques: les deux cassures" en *Unité et diversité de l'Amérique latine*, Actes du colloque international de Bordeaux, Université de Bordeaux III CNRS, 1982, T. I, p. 137-168.

dan la impresión de quedarse a la zaga: también las tierras pobladas por franceses en el continente americano parecen afectadas por el mismo destino. O sea, que estamos frente a dos conjuntos políticos, económicos, culturales opuestos: el anglosajón y el latino.

Pero la contraposición no es propia de América. Es mera proyección de la que ofrece la misma Europa en aquel momento. La cosa ha sido ocultada hasta cierto punto por el papel que Francia desempeñó en el desarrollo de las Luces y la difusión del ideario revolucionario. En los medios ilustrados del XVIII, es España, es Portugal, es el mundo ibérico el que figura como exponente del oscurantismo, del fanatismo religioso, de la rutina, de la decadencia. Francia participa del espíritu nuevo, del movimiento científico y técnico, de las ideas de progreso, tolerancia y democracia características de la modernidad europea, pero con matices que ya parecen indicar que dicha participación plantea problemas y eso en la medida en que Francia es, como España, Portugal e Italia, una nación latina. Los debates de ideas que se inician a principios del siglo XIX no dan lugar a dudas, al contraponer los pueblos germánicos y los pueblos románicos –todavía no se habla de latinidad, pero la idea ya está presente y la palabra no tardará mucho en surgir. Estos pueblos serían distintos, tanto por sus orígenes “raciales” como por su religión dominante, protestantismo en un caso, catolicismo en el otro.² Los primeros parecen dotados de cierta superioridad sobre los segundos y si Francia plantea un problema es precisamente porque en su formación –tal es por lo menos lo que se piensa entonces en ciertos sectores– los elementos germánicos llegaron a predominar, pero no a eliminar, los elementos románicos. Michelet comparte hasta cierto punto esta opinión ya que, al evocar, en 1831, el destino futuro de Francia, escribe que “su íntima unión será (...) con los pueblos de lenguas latinas, con Italia y España... Jefe de esta gran familia devolverá al genio latino algo de la preponderancia

² Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1980, quien cita, como expresión característica de dicha contraposición, el título del libro de Ranke, *Historia de los pueblos románicos y germánicos* (1824).

material que tuvo en la Antigüedad, de la supremacía espiritual que obtuvo en la Edad Media”.³

El texto no tiene desperdicio. Las frases están en futuro, lo cual significa que Michelet reconoce, al menos de modo implícito, un retraso de los latinos en relación con los germanos y dicho retraso está fechado con bastante precisión: los latinos han perdido la supremacía de que gozaban en la Antigüedad y en la Edad Media, o sea que el retraso es contemporáneo de la Reforma y aquella pérdida de dinamismo se da en el terreno material lo mismo que en el espiritual. Los adelantos económicos, las mejoras técnicas, las formas más brillantes de la vida en sociedad y de la cultura, el progreso, para decirlo todo en una palabra, todo ello parece característico de la Europa del norte, de los pueblos germánicos, del protestantismo.

La idea y la palabra de América latina surgen en este contexto, en la primera mitad del siglo XIX. Ya en 1836 Michel Chevalier se expresa con toda claridad: “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”.⁴ La latinidad de cierta América no es más que la proyección, más allá del Atlántico, de los debates europeos en torno a la superioridad de los pueblos germánicos y protestantes, sólo que las circunstancias políticas, el expansionismo norteamericano en tierras mexicanas, le confieren una importancia particular que culminará en torno a 1860.

Mucho antes de Max Weber, vemos pues esbozarse, en la primera mitad del siglo XIX y en la misma época en que se forjan el concepto y la palabra de América latina, la idea de que los anglosajones y los protestantes representarían el progreso, la ciencia, la técnica, la civilización más adelantada, frente a los pueblos latinos y católicos, teoría que todavía persiste en nuestros días en ciertos sectores. La idea no se presenta ahora con los tonos polémicos que tuvo en España y en Europa en

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 29 y 83. Según Ardao, el primero en usar la expresión América latina ha sido el colombiano José Ma. Torres Caicedo en un poema fechado en Venecia a 26 de septiembre de 1856, y titulado *Las dos Américas*.

el siglo pasado,⁵ pero sigue en pie.⁶ En un libro reciente y que gozó de cierto éxito, el político francés Alain Peyrefitte señalaba que el “mal francés” no sería más que una forma del “mal romano”: Francia, como las demás naciones de la Europa del sur que siguieron fieles al catolicismo, tardaría mucho, hasta mediados del siglo xx, según el autor, antes de realizar un verdadero despegue que las naciones protestantes empezaron con gran anterioridad.⁷ ¿Hasta qué punto es válido este planteamiento?

En su libro sobre *Filosofía y cultura latinoamericanas*, publicado en 1976, Leopoldo Zea describe admirablemente la situación del mundo iberoamericano después de la emancipación política, en los albores del siglo xix:

El mundo iberoamericano, colonizado por España y Portugal, entra en el siglo xix en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda entrar en el campo de las ideas: la aventura que significa tratar de deshacerse de la propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno. Mientras los países iberoamericanos permanecían en el mundo de ideas y creencias, de hábitos y costumbres establecidos por los poderes de la Península Ibérica, el resto del mundo marchaba por otros caminos distintos. Caminos que, ante los sorprendidos ojos iberoamericanos, se presentaban como opuestos y casi inconciliables con los que ellos habían recibido como herencia. Inglaterra con su revolución industrial y sus instituciones políticas; Francia con su revolución política e ideológica, y los Estados Unidos con sus nuevas instituciones de carácter liberal y democrático, mostraban otras rutas al mundo.⁸

⁵ Piénsese en el libro de Balmes. *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1844), réplica a Guizot.

⁶ Frédéric Hoffet, *L'Imperialisme protestant*, París, Flammarion, 1948. La civilización moderna, es decir la ideología liberal del progreso y el reinado de la técnica y de la higiene, sería obra de las naciones protestantes, y los pueblos latinos aceptarían tal evolución a regañadientes; por motivos semejantes, los católicos, acostumbrados a una obediencia ciega, demasiado confiados en la gracia de Dios, no estarían maduros para la democracia, etcétera.

⁷ Alain Peyrefitte, *Le Mal français*, París, Plon, 1976. “Il n’y a pas eu de vrai décollage française avant 1945, et ce décollage s’affirme seulement après 1954, surtout après 1962”, p. 111.

⁸ Leopoldo Zea, *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, 1976, p. 179.

En el mismo libro, Leopoldo Zea plantea muy acertadamente el problema: ¿cómo adaptarse a la situación nueva? ¿Cómo entrar en la modernidad? ¿Es preciso para ello deshacerse de la formación cultural heredada de la colonia y adoptar otra? Problema doble, por consiguiente:

- problema de identidad! ¿qué soy como latinoamericano?
- problema de adaptación frente a un mundo, el europeo, el occidental, que se considera como un modelo.⁹

Yo completaría este planteamiento añadiendo que el reto de la modernidad se dirige, no sólo al mundo iberoamericano, sino a toda la Europa meridional, a España, Portugal, y hasta cierto punto Italia y Francia, al mundo latino, por consiguiente, y más allá a todas las culturas sometidas, como vemos hoy en día, al impacto y a la agresión de la modernidad.

Ahora bien, ¿qué es esta modernidad que viene ofreciéndose como una meta, un modelo, un ideal para todos aquellos hombres y todas aquellas naciones que quedan fuera de su ámbito? Es una forma cultural nacida en el Occidente europeo y que tiende a difundirse en todo el planeta con pretensiones universalistas.¹⁰ Podemos señalar como rasgos principales, que entran en su definición, los siguientes:

1. El espíritu científico: la ciencia es la que realizará la unificación de la humanidad a un nivel de suma abstracción, de pura racionalidad.

2. La aplicación funcional, fundada en la aplicación de la ciencia, en la técnica y la tecnología.

3. La racionalidad aplicada a la política por la constitución de un aparato estatal eficaz, de una burocracia y de un cuerpo de funcionarios.

4. La racionalidad aplicada a la economía para desarrollar la producción y la distribución a escala mundial.

5. La tendencia hacia unos modos homogéneos y universales en la vivienda, el vestido, las comidas y bebidas, las diversiones, la vida cotidiana.

¿Cómo situar a España frente a la modernidad así definida?

⁹ *Ibid.*, p. 25 y 139 y ss.

¹⁰ Sigo la teoría de Paul Ricoeur, "Civilisation universelle et cultures nationales" en *Histoire et vérité*, París, Ed. du Seuil, 1955, p. 286-300.

Para una larga tradición historiográfica, la modernidad —en su sentido de forma peculiar de civilización industrial y técnica— nace en la Europa Occidental con los tiempos llamados precisamente modernos, los siglos XVI y XVII. Esta misma tradición nos viene también presentando a España como una nación que se excluyó a sí misma de la modernidad así definida, como una nación que se apartó de la Europa moderna tal como se estaba forjando en aquellos siglos. Las cosas sin embargo no son tan claras.

Tres grandes tendencias se dan, en la Europa renacentista de fines del siglo XV y el XVI, tres tendencias que han sido consideradas siempre como iniciadoras de la modernidad:

- humanismo y Reforma, es decir, cambios religiosos, filosóficos y mentales;
- creación del Estado moderno;
- transformaciones económicas y sociales, debidas a la revolución de los precios y al gran comercio internacional.

En el primer aspecto, lo que llama poderosamente la atención es el hecho de que España quedara fiel al catolicismo y a la escolástica medieval, mientras gran parte de la Europa contemporánea sometía las doctrinas tradicionales a una seria revisión e incluso las rechazaba. Esto no significa que la España del siglo XVI, haya renunciado a todo espíritu crítico y racional. La escolástica española del siglo XVI recogió, al contrario, y asimiló las aportaciones más importantes del humanismo renacentista.¹¹ Lo que el humanismo significó como método crítico y avance científico en su tiempo lo encontramos, por ejemplo, en la obra de un Melchor Cano, uno de los mejores escolásticos, a quien la Ilustración española del siglo XVIII rindió homenaje, equiparándolo a un Luis Vives. La España del siglo XVI conoció, pues, formas originales de desarrollo del pensamiento que no la apartaron mucho de la tendencia general hacia la racionalización que parece característica común de los tiempos modernos.

En lo que se refiere a la segunda tendencia, la creación de un Estado moderno, España, no sólo no se quedó atrás, sino

¹¹ Joseph Pérez, "Humanismo y escolástica", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 334, abril de 1978, p. 28-39.

que en varios aspectos significativos se adelantó a las demás naciones europeas. Remito a los trabajos fundamentales del profesor Maravall y sobre todo a los dos tomos de su libro *Estado moderno y mentalidad social*.¹² La constitución de un aparato estatal fuerte, con marcadas tendencias a la burocratización y al intervencionismo, empezó en fecha muy temprana en España. Ya a principios del XVI, Fernando el Católico era considerado como el símbolo del político frío, movido por intereses muy concretos cuya realización procuraba sin miramientos. En cuanto al intervencionismo estatal en todos los sectores de la vida social, España ofrece con la Inquisición un ejemplo característico, como lo muestran los últimos estudios sobre aquella institución que la presentan como un instrumento político a manos del Estado para imponer cierto conformismo ideológico y moral.¹³

Si pasamos a las condiciones económicas, España disfrutaba a principios de la edad llamada moderna de una situación excepcionalmente favorable, ya que, a raíz del descubrimiento y de la conquista de América, fue la primera potencia colonial del mundo. Disponía de una materia prima de excelente calidad, la lana de los merinos castellanos, que le hubiera permitido transformarse en una nación manufacturera y exportadora de productos textiles. Estas ventajas España no supo o no pudo aprovecharlas. La poderosa alianza que se creó en torno al mercado de la lana entre los ganaderos de la Mesta, muchas veces nobles latifundistas, los mercaderes de Burgos, aliados con negociantes flamencos e italianos, y los intereses dinásticos de una monarquía que reinaba a la vez en la península y en Flandes, hizo que la mayor y mejor parte de la lana castellana siguiera destinada a la exportación al extranjero. De esta forma, España no supo dotarse de una industria textil competitiva. Incluso en el sector del capitalismo mercantil, los mercaderes españoles tuvieron que enfrentarse con una competencia extranjera muy fuerte, la de los banqueros alemanes, primero, genoveses, luego. Los tesoros americanos, que llegaron con

¹² J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1972.

¹³ Bartolomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole*, Paris, Hachette, 1979.

abundancia a Sevilla, no se invirtieron en manufacturas ni en actividades productoras. Los mercaderes españoles procuraron por todos los medios fundirse en las capas de la hidalguía y adoptar un modo de vida señorial. España quedó así sin una burguesía potente y dinámica, sin espíritu burgués, dado el escaso prestigio que se daba entonces a las llamadas artes mecánicas y a las actividades económicas. Claudio Sánchez Albornoz ha procurado dar una explicación satisfactoria de aquel fallo histórico.¹⁴ Para ello, acude a consideraciones coyunturales, más que temperamentales. No fue la expulsión de los judíos, ni la persecución de los conversos, ni la fidelidad al catolicismo lo que provocó el débil desarrollo de la burguesía en España y el auge de los valores nobiliarios. Fueron, según Sánchez Albornoz, las circunstancias históricas. El destino de España giró en torno a tres fechas clave, tres acontecimientos: la invasión musulmana, el descubrimiento de América, la llegada de la casa de Austria. El primero de dichos acontecimientos inició el proceso de una reconquista que tardó siete siglos en llevarse a cabo y que, mientras duró, captó las energías de los hombres más dinámicos y realzó el prestigio de los valores militares: mientras quedaron tierras para conquistar, honra, provecho y prestigio iban al soldado más que al mercader, al artesano y al manufacturero. El fin de la reconquista coincide con el inicio de la aventura americana que viene a ser una prolongación en el tiempo y el espacio de la mentalidad medieval; otra vez se consigue más peleando que trabajando en las tareas económicas. Por fin, el advenimiento de los Austrias acabó de sellar el destino de España al empujarla hacia problemas europeos como el planteado en Alemania por la Reforma luterana que no eran verdaderamente vitales para ella y que la llevaron a la ruina. Estas circunstancias fueron pues, según Sánchez Albornoz, las que provocaron “el corto-circuito de la modernidad” en España, las que le impidieron transformarse en una nación económicamente desarrollada y socialmente avanzada, en una nación de burgueses y no de hidalgos.

Esta interesante explicación que Sánchez Albornoz propuso

¹⁴ Claudio Sánchez Albornoz, *España. Un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956.

en los años cincuenta debe ser sin embargo matizada a la luz de trabajos más recientes sobre el siglo XVI europeo. España sin capitalismo y sin burguesía, cierto, pero ¿en qué otra parte de Europa, en el siglo XVI, vemos un capitalismo dinámico transformarse en un capitalismo manufacturero? ¿En qué otra nación del siglo XVI vemos una burguesía activa, orgullosa, consciente de su poderío y de su eficacia? El libro de Jean Delumeau sobre *La civilización del Renacimiento*¹⁵ pone las cosas en sus justos términos: la preocupación principal de los burgueses, en el siglo XVI, era dejar de serlo o al menos no aparentar serlo. La burguesía procuró integrarse cuanto antes a la nobleza y asimiló los valores nobiliarios: afición a la tierra y a los bienes muebles, desprecio del trabajo manual y de las actividades productivas, mentalidad de rentista. Según Delumeau, la nobleza renacentista no constituyó una casta cerrada, sino abierta y ello explica el hecho de que la burguesía no lograra adquirir, ya desde el siglo XVI, una conciencia de clase. Las cosas ocurrieron así en Venecia, en Inglaterra, en Francia, en Alemania, y no sólo en España; por todas partes, la nobleza se renueva, se hace más fuerte. El Renacimiento no vio el triunfo de la burguesía como tal; al contrario, consolidó las jerarquías sociales tradicionales. El caso español no constituye una excepción; es una circunstancia, tal vez más aguda, de una coyuntura general.

Todo lo que acabo de apuntar me lleva a una primera conclusión: la España del siglo XVI no está tan apartada de la Europa contemporánea como lo creen algunos historiadores; ni desde el punto de vista de las mentalidades, ni desde el punto de vista de las realizaciones políticas, ni siquiera en el campo de la economía y de los aspectos sociales, las diferencias son considerables. Pero ello no basta para afirmar que España participó activamente a la forja de la modernidad. Es que ahora vemos más claramente que hace unos treinta años la ambigüedad que existe en torno a los orígenes de la modernidad.

Antes se ponía más el acento sobre la ruptura que se produjo en el siglo XVI en relación con la época anterior, la Edad Media. Se consideraba que la imprenta, los grandes descubrimientos,

¹⁵ Jean Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, S. 1., Arthaud, 1973.

el humanismo, el Renacimiento, la Reforma, las nuevas técnicas mercantiles, etc. inauguraban una era nueva, con pocos o ningunos puntos de continuidad con el pasado inmediatamente anterior. Esto es lo que venía diciendo, por ejemplo, el historiador Henri Hauser cuando publicó, en 1930, un libro que llevaba como título: *La modernidad del siglo XVI*. Hoy los historiadores son más sensibles a las transiciones, al lento madurar de las ideas y de los hechos; la ruptura entre la Edad Media y el siglo XVI no parece tan evidente ni tan tajante. Tal es la conclusión de Henry Lapeyre en su libro sobre *Las monarquías europeas del XVI* publicado en 1967; el mundo ha cambiado mucho desde que Henri Hauser escribió su ensayo: “hoy el XVI ya no nos parece tan moderno”. Hace unos años apenas, un editor francés le pidió a un buen especialista de los problemas del Renacimiento, el profesor Margolin, que preparara una nueva edición revisada y puesta al día del libro clásico de Hauser y Renaudet, *Los comienzos de la edad moderna*, en una prestigiosa colección. Margolin se dio cuenta en seguida de que era muy difícil actualizar el libro; era técnica e intelectualmente imposible, teniendo en cuenta los nuevos enfoques sobre el XVI; no hubo más remedio que rehacer completamente el volumen, escribir uno nuevo.¹⁶

Efectivamente, ahora es más tarde, en el siglo XVII, cuando la historiografía sitúa la fecha de nacimiento de la modernidad, con el mecanicismo, el racionalismo, la secularización del pensamiento, la fe en el progreso.¹⁷

El hecho decisivo, desde este punto de vista, es el desarrollo de la ciencia moderna que nace con Galileo y Descartes con el empleo sistemático del método experimental y del lenguaje matemático. Se trata de una ruptura total con el pasado, de una auténtica revolución intelectual, la revolución mecanicista. La edad mecanicista que empieza ahora, ya no tiene nada que ver con la mentalidad renacentista que era todavía la del XVI. Se entra en otro universo, el de la precisión, de la medida

¹⁶ Jean-Claude Margolin, *L'Avenement des temps modernes*, París, P.U.F., 1977 (Collection “Peuples et civilisations”, VIII).

¹⁷ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion. Rabelais*, París, Albin Michel, 1962.

exacta, de la ciencia. La revolución iniciada con los escritos de Galileo a principios del XVII culmina con los *Principios* de Newton, publicados en 1687. Entonces, la ciencia moderna queda definitivamente constituida y en aquella ciencia descansan la técnica que va a permitir adelantos considerables en la vida material y en el desarrollo industrial, la laicización del pensamiento, la idea del progreso indefinido, etcétera, es decir todo lo que caracteriza verdaderamente la modernidad. Hay que reconocer que España, que tan compaginada estuvo con Europa en el XVI, contribuyó poco en el XVII y el XVIII a la forja de aquellas ideas.

Los grandes cambios materiales y espirituales que señalan el alumbramiento de la modernidad, habría pues que situarlos a fines del XVII y principios del XVIII y parecen encontrar en la Europa del norte su campo de predilección.¹⁸ La evolución más significativa es la que va del Renacimiento a las Luces y que coincide con un desplazamiento del sur al norte de los focos de civilización. Italia y España, de un modo general el Mediterráneo, que habían ejercido el liderazgo en la etapa anterior pasan ahora a segundo plano, mientras que Francia, Holanda e Inglaterra toman la delantera en la nueva fase. El norte parece desde entonces llevar la ventaja al sur, la Reforma tiene más éxito que el catolicismo. En efecto, el Renacimiento había sido más bien un fenómeno católico, pero las Luces parecen marcar un victoria del protestantismo. Ninguna de las hipótesis que han intentado dar una explicación de dicha evolución es totalmente satisfactoria. Cabe solamente verificar los hechos y las reacciones que provocaron en las naciones afectadas por aquella evolución. A este respecto, creo que se pueden distinguir dos etapas principales.

En la primera, que coincide con la fase ascendente del occidente europeo, lo que llama poderosamente la atención son los éxitos materiales, espirituales y morales de la modernidad: despegue económico, industrialización, adelantos técnicos, junto con los avances democráticos, la difusión de la instrucción y la cultura, una progresiva suavización de la vida cotidiana. La fe en el progreso y en la ciencia, heredada de las

¹⁸ H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, París, Gallimard, 1972.

Luces, es total en esta primera fase ascendente, ya que muchas de sus promesas se han realizado ya o están en vías de realización. Los hombres y las naciones marginadas están fascinadas literalmente por el modelo occidental y la tendencia general, salvo contadas excepciones, es a la imitación, a la adopción de las normas culturales y materiales que han demostrado su eficacia en los países más adelantados. En España, por ejemplo, durante todo el siglo XIX, se piensa en la europeización, en la manera de eliminar las trabas legadas por un pasado que sólo fue glorioso en apariencia, ya que llevó a la ruina y a la decadencia. Los esfuerzos de los afrancesados, de los krausistas y de tantos otros, eran paralelos aunque diferían por el método preconizado: impregnación lenta en la cultura europea o vías más rápidas, incluso autoritarias; pensemos en la revolución desde arriba que sugería Joaquín Costa... En la América latina, fue la ideología positivista la que parece haber constituido el mayor aglutinante de aquella tendencia, con marcado acento pragmatista y utilitario, más que metafísico: anticlericalismo, culto a la ciencia práctica y aplicada, industrialismo que prefigura el desarrollo del siglo XX.¹⁹

Una segunda fase, que empieza con la obra de un Antonio Caso, de un Vasconcelos, de un Rodó, reacciona contra el racionalismo y el cientismo exagerados del americanismo anglosajón, la “nordomanía” denunciada por Rodó. Este pragmatismo norteamericano, a pesar de sus aspectos idealistas, conduce al materialismo: el concepto de progreso, tan ligado a la eficacia y al bienestar, no sería en el fondo espiritual. En España, esta reacción está representada por ejemplo por un Unamuno protestando, a principios del XX, contra lo que él llama la “japonización” de su patria, es decir la importación indiscreta de mecanismos e instituciones servilmente copiadas del extranjero y que chocan con las tradiciones culturales de la nación. Este tipo de reacción se ha acentuado en los últimos años desde que se ha perdido parte de la antigua confianza en el progreso para solucionar los problemas de la humanidad. En muchos países de los que pertenecen al tercer mundo, se

¹⁹ Françoise Chevalier, *L'Amérique latine de l'Indépendance à nos jours*, París, P.U.F., 1977, p. 358 y ss.

empieza a dudar de la capacidad de la industria y de la técnica para resolver ciertas dificultades, la europeización lleva ventajas, pero acarrea también nuevos males: proletarización y miseria de las masas urbanizadas, pérdida de la identidad cultural, etcétera.

El problema que se plantea en tales países y concretamente en el mundo ibérico e iberoamericano es el de conciliar la necesaria modernidad con el respeto de un pasado cultural que ha sido el fundamento de una nación. ¿Hasta qué punto es cierto que el progreso y la técnica sean incompatibles con la herencia cultural de Iberoamérica? El capitalismo, la ciencia, la técnica, la tolerancia, las Luces, todas las características del mundo moderno en que vivimos, hemos dicho al principio, han nacido en la Europa del norte y en tierras protestantes, en los siglos XVII y XVIII, pero fueron creaciones, muchas veces, de hombres del sur, de judíos españoles y portugueses, o de italianos, por ejemplo, que la Contra-Reforma católica obligó a salir de sus patrias respectivas. Parece pues que aquellos hombres encontraron en tierras protestantes mejores condiciones para la iniciativa individual y las innovaciones de toda clase porque allí la centralización dogmática no había alcanzado ni alcanzó nunca el grado de concentración al que llegó en las regiones que aceptaron las conclusiones del concilio de Trento.²⁰

De ser exactas estas hipótesis del historiador inglés Trevor-Roper, para comprender el desviacionismo del mundo ibérico en relación con la modernidad, tendríamos que volver a la época en que se constituyó el imperio español en el siglo XVI. A partir del reinado de Carlos V y más aún con Felipe II, España se identifica con la ortodoxia católica romana en sus aspectos más dogmáticos: la defensa de las estructuras y de la ortodoxia religiosa se vuelve para ella una misión nacional;²¹ el poder político de España se pone al servicio de la religión; este

²⁰ H.R. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 77-78, Alain Peyrefitte (*op. cit.*, p. 77-78 y ss.) señala las mismas taras en la Francia de Luis XVI: fiscalidad aplastante, aparato estatal tentacular, gastos enormes de la Corte, esterilización de las élites, prejuicios nobiliarios antieconómicos, mentalidad de rentistas, etcétera.

²¹ Luis Sánchez Agesta, *España al encuentro de Europa*, Madrid, B.A.C., 1971, p. 115 y ss.

“nacionalismo religioso”²² choca con la tendencia general de la época: neutralidad religiosa fundada en la razón de Estado, secularización y laicización del orden político e intelectual. Esta es precisamente la misión que Campanella define para España a principios del XVII. Para el utopista italiano, preocupado por la división de Europa y la amenaza turca, España tiene que recoger la herencia imperial de Roma.²³ Lo mismo que Roma, en la Antigüedad, unificó el mundo occidental imponiéndole un idioma y una cultura que defendió contra los bárbaros, lo mismo ahora la monarquía española es la que tiene que imponer su idioma y sus principios, poniendo su fuerza política y militar al servicio del dogma y de la moral católica. Sólo que España, según Campanella, tendría que seguir en todo las lecciones de Roma, practicando el mestizaje, casando a españoles con italianas, flamencas o alemanas, y apoyándose en las élites de las diversas partes del imperio. Esto es precisamente lo que el imperialismo y la intolerancia de España no llegan a comprender y lo que será causa de su fracaso final.

Este nacionalismo religioso de España tiene profundas raíces en el suelo ibérico y de la península pasó a las tierras conquistadas en América. Conviene recordar que la conquista americana siguió inmediatamente al fin de la reconquista peninsular, de modo que la peculiar mentalidad religiosa de los hispanos, forjada a lo largo de los siglos de lucha contra el moro, fue trasplantada en las nuevas posesiones ultramarinas. De ahí que el catolicismo hispanoamericano conservara tantos componentes de indudable talante ibérico, de las cuales sólo recordaré tres:

1. la estrecha relación entre el poder político y el poder eclesiástico por medio del patronato real que permitía a los reyes nombrar a los obispos y dignatarios de la Iglesia;
2. la no menos estrecha relación entre patriotismo y ortodoxia católica: los herejes, los heterodoxos, sean judaizantes,

²² *Loc. cit.*

²³ Luis Díez del Corral, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 317 y ss. Campanella cambiará de opinión después, en su obra *Le Monarchie delle Nationi* (1635) censura duramente a España; ahora, es la Francia de Richelieu la que merece elogios del autor que ve en ella la futura monarquía universal.

erasmistas o luteranos, son categorías sospechosas, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también desde el punto de vista político. La Inquisición, sometida al Estado y cuyos agentes son nombrados por el Estado, es la institución encargada de velar por la pureza de la fe y la disidencia religiosa se considera como disidencia cívica.

3. la protección oficial dada a los aspectos más populares de la religión: devociones, peregrinaciones, culto de la Virgen y de los santos, que debían de chocar con las preocupaciones y las exigencias de las élites cultas. Muy distinto fue el concepto de la religión que triunfó en tierras del norte de Europa y así se comprende la frase que Justo Sierra atribuye a Juárez: “Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos”.²⁴ En este aspecto también intervino poderosamente la Inquisición que se apoyó en las masas para combatir y perseguir todas las formas de disidencia ideológica e impuso así una religión rutinaria y conformista, la que Menéndez Pelayo, en el siglo pasado, llamó “democracia frailuna” y que era en realidad una tiranía de signo demagógico.

Estos aspectos religiosos, que tanta importancia tuvieron en la forja de la herencia temperamental ibérica, tienen sus orígenes, como he señalado, en la Edad Media española y en la guerra multisecular de la reconquista. A la reconquista se debe también otro elemento fundamental que, desde España, pasó a la América por ella conquistada y colonizada. Me refiero a la participación activa del pueblo en las luchas y en la vida política.²⁵ Mientras en el resto de la Europa medieval los campesinos forman un masa pasiva sometida a una estrecha jerarquía feudal, en España, y más concretamente en Castilla, los campesinos intervienen directamente en el quehacer histórico, al lado de la nobleza y de la Iglesia. Hay que remontarse a la reconquista, como lo vislumbró Ortega y lo aclaró Sánchez Albornoz para comprender la “invertebración” de España, o

²⁴ Justo Sierra, *Evolución Política del pueblo mexicano*, México-Buenos Aires, FCE, 1950, p. 275.

²⁵ Claudio Sánchez Albornoz, *Mi testamento histórico-político*, Barcelona, Ed. Planeta, 1975, p. 100 y ss.

sea el triunfo de lo popular, desarticulado de una jerarquización social y cultural. Consecuencia positiva de esta “invertibración” fueron el carácter democrático de los primitivos consejos castellanos, el vivaz sentimiento igualitario que se expresa en tantas circunstancias y en dichos populares: del rey abajo ninguno, nadie es más que nadie... Esto es lo que el poeta Quintana trataba de explicarle a un aristócrata inglés, a principios del siglo XIX: “Vosotros tuvisteis vuestro Cromwell, los americanos su Washington, los franceses su Napoleón. Nuestro país, milord, no produce esta clase de hombres; nosotros somos más iguales; nadie descuella entre los demás”.²⁶

Pero a estas circunstancias históricas se debe también el arraigo del caudillismo en España y en sus proyecciones americanas: la “devoción”, no a un hombre situado en una jerarquía social superior, sino a alguien salido de la masa y exaltado por ella por sus excepcionales calidades.²⁷ El caudillismo es como el populismo, fruto de aquel igualitarismo hispánico que tiene un sentido muy vivo de la justicia, de la equidad y de la dignidad, pero que se resiste a entregar el poder político a una oligarquía social o cultural. El individualismo y la democracia liberal han encontrado siempre en tierras hispánicas muchas y fuertes resistencias.²⁸

España salió del largo episodio de la reconquista para lanzarse a la conquista de un imperio americano y a la intervención en Europa. Lo hizo con los principios que le ayudaron a vencer a los moros y durante más de un siglo combatió por mantener a Europa unida bajo la fe católica, para mantener en vigencia unas estructuras históricas caducas ya, por demasiado enraizadas en el mundo medieval. Ello le impidió participar de lleno a la forja de los valores nuevos que iban a imperar y a triunfar. La civilización técnica e industrial que se inició en los albores de la época moderna puso una confianza tal vez exagerada en los progresos materiales sin tener suficientemente en cuenta los valores morales y espirituales: Sospechamos ahora que el

²⁶ Quintana, *Cartas a Lord Halland*, B.A.E., XIX, p. 585.

²⁷ Claudio Sánchez Albornoz, *Mi testamento...*, *op. cit.*, p. 105.

²⁸ Sobre el populismo y el caudillismo en América Latina, véanse las reflexiones de Richard M. Morse y D. Pécaut en un número reciente de la revista *Esprit*, octubre de 1983, p. 33 y ss., y 156 y ss.

desarrollo y la producción no son tal vez las únicas preocupaciones que tienen que guiarnos. Los pueblos ibéricos e iberoamericanos han tardado mucho en seguir la corriente de la modernidad; para ellos, la adopción de los principios modernos de eficacia técnica y material puede representar una amenaza: corren el riesgo de perder sus rasgos peculiares, sus raíces históricas, su identidad cultural. Pero esta amenaza contiene un reverso; puede constituir una oportunidad nada desdeñable; estos pueblos están ante una alternativa: o una imitación servil de las naciones más avanzadas, que significaría renunciar en parte a su propia personalidad, o una forma original de acercamiento a este progreso que conservaría e integraría lo mejor y más valioso de su riqueza cultural, adoptando las técnicas modernas, pero sometiéndolas a valores superiores, heredados de un pasado y una tradición que no siempre merecen el descrédito en el que se les tiene.²⁹

Frente al mundo anglosajón, el continente latinoamericano posee en efecto una indudable unidad, fundada en la herencia católica, aunque esté hoy en día menos vigente que antes, en el idioma, y en la cultura, en actitudes y en hábitos mentales y sociales, sin olvidar las huellas de las civilizaciones autóctonas que la colonización no ha desarraigado completamente y que son uno de sus componentes esenciales. Muchos de estos rasgos, el continente latinoamericano los comparte con las naciones latinas de Europa. Otra vez estamos enfrentados al modelo romano y a su ambigüedad, ya que Roma es fuente de civilización al mismo tiempo que de centralización imperialista. La

²⁹ José Ortega y Gasset, en *España Invertebrada*: "Si ciertos pueblos (Francia, Inglaterra) han fructificado plenamente en la Edad Moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas 'modernos'. En efecto racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido en cambio de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su vigor de excitantes vitales. Tal vez porque se ha sacado ya de ellos cuanto podían dar. Traerá esto consigo, irremediablemente, una depresión en la potencialidad de las grandes naciones, y los pueblos menores pueden aprovechar la coyuntura para instaurar su vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos. Las circunstancias son, pues, excelentes para que España intente rehacerse. ¿Tendrá de ello la voluntad? No lo sé".

idea de Roma para los humanistas del siglo XVI constaba de dos aspectos, no siempre unidos:

– Roma era la patria de la libertad, del derecho, de la cultura; era madre de una civilización universal;

– Roma era además el imperio, la fuerza puesta al servicio del espíritu, la fuerza capaz de unificar, pero que podía degenerar en tiranía e imperialismo.³⁰

La dialéctica de la libertad y de la violencia es de todos los tiempos. En el nuestro, el prestigio va a la potencia material, apoyada en la eficacia de la ciencia, de la técnica y de la economía racionalizada. Para ser fiel al legado de Roma, convendría poner esta fuerza, este *imperium*, al servicio de la libertad y de la dignidad del hombre, para que, en vez de ser opresiva, se vuelva liberadora y emancipadora. Los hijos de Roma, más que otros, deberían estar atentos a esta preocupación.

³⁰ Alain Michel, "L'idée de Rome et l'idée d'Europe au xve et xvi^e siècle", en *La Conscience européenne au XVe au XVI^e siècle*, Actes du colloque international organisé à l'École normale de jeunes filles (1980), Paris, Collection de l'E.N.S. de Jeunes Filles, 1982, p. 265-279.

LA TRADICIÓN CLÁSICA, PUERTA DE ENTRADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA HISTORIA UNIVERSAL

Elsa Cecilia Frost
México

Cuando se leen las viejas crónicas religiosas de la Nueva España buscando en ellas algo más que un inventario de usos indígenas, son muchas las sorpresas que nos esperan. Pues si bien es cierto que sin la paciente labor de estos frailes poco sería lo que sabríamos sobre el mundo prehispánico, lo cierto es que también dibujan la vida social, política y religiosa del México del siglo XVI, a la vez que reflejan la mentalidad de quienes se echaron a cuestras la tarea de incorporar a estas gentes –hasta ese momento ignotas– a la cristiandad latina. Y la sola mención de este propósito pone ya de manifiesto que –si bien lanzado a la circulación mucho tiempo después y con una intención muy distinta– el adjetivo “latino” bien podría caracterizar a esta porción del continente, cuando menos en el terreno religioso. Pero, a fin de valorar debidamente la significación del término, vale la pena detenernos en el concepto de “cristiandad latina”, tan paradójico como su contrapartida: “cristiandad griega”. ¿Por qué paradójico? La respuesta es muy sencilla, cuando menos a primera vista, ya que nadie desconoce que el movimiento cristiano nació en el seno de un pueblo no sólo ajeno, sino hostil a todo lo que la cultura grecolatina implicaba. De hecho, la herencia judía era tan fuerte en los primeros cristianos, tan clara era la conciencia de su unicidad, que si Pablo de Tarso despreció la sabiduría del mundo como “necedad a los ojos de Dios”,¹ y Agustín de Hipona calificó la vida y el

¹ I Cor. 3, 18.

pensamiento clásicos de mero “hábito pernicioso”, Tertuliano llevó esta actitud al límite al preguntarse: “¿qué hay de común entre el filósofo y el cristiano, el alumno de la Hélade y el alumno del cielo... el que fabrica palabras y el que fabrica hechos, el que destruye y el que erige... el que roba la verdad y el que la custodia?”², para acabar por formular su credo del modo más ofensivo posible para una mente clásica: lo creo porque es absurdo.

Pero, por grande que fuera este antagonismo inicial, no debe olvidarse que el cristianismo surgió en un mundo helenizado y que desde el momento en que superó las fronteras de Israel, tuvo necesariamente que hacer uso del idioma común del imperio: el griego popular o *koiné*. Sin él, nunca se hubiera logrado la conversión de grupos gentiles y la actividad misionera habría fracasado. Pero esto, y aunque fuera otra la voluntad de los primeros predicadores cristianos, llevó a que su pensamiento mismo se helenizara, ya que el uso de este idioma les impuso todo un mundo de conceptos, categorías y metáforas que quedaron incorporados en los libros del Nuevo Testamento. El cristianismo revistió, pues, desde el principio, un ropaje griego tanto en la literatura como en la liturgia. Sin embargo, para el siglo II, el latín empezó a usarse como lengua literaria y ritual, lo que aunado a la larga disputa por la supremacía de Roma que las iglesias del Asia Menor nunca aceptaron hizo que al llegar la paz de Constantino las diferencias de lengua, rito y costumbres entre la parte oriental y la occidental estuvieran perfectamente definidas. Así, aunque el rompimiento oficial no se produjera hasta 1054, de hecho desde el siglo IV existía no una cristiandad, sino dos. La griega —que logró la conversión de los pueblos eslavos— y se extendía hasta Rusia y la latina que abarcaba no sólo los pueblos hoy llamados latinos, sino toda la Europa occidental.

Ahora bien, durante los largos siglos de la expansión cristiana por Europa, la cultura clásica —tanto griega como latina— que había empezado por infiltrarse subrepticamente a través del empleo de la lengua, acabó por ser considerada por los teólogos como una *praeparatio evangelica*, de modo tal que

² *Apologeticum*, 46.

para el siglo XIII –momento culminante del cristianismo europeo– era inconcebible que un hombre desconociera –no ya el latín que siguió siendo la lengua litúrgica y erudita hasta hace relativamente poco tiempo– sino las llamadas “artes liberales”: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música, basadas todas en el legado clásico. Es más, la teología misma, hasta entonces platonizante, recibió un fundamento aristotélico merced a la obra de Tomás de Aquino. Así, puede decirse que el triunfo no fue total para ninguno de los dos antagonistas, pues si el mundo clásico fue cristianizado, el pensamiento cristiano absorbió el legado clásico.

El descubrimiento de América –hecho que quizá quedaría mejor caracterizado llamándolo “irrupción” de América en el teatro universal– hizo saltar los moldes del pensamiento europeo al plantear problemas de muy difícil solución, entre ellos, la incorporación de los pueblos recién descubiertos a la única religión verdadera, que precisamente en ese tiempo volvía a desgajarse, de tal modo que la cristiandad latina quedó casi reducida a los que se llama pueblos latinos. Y debe subrayarse el *casí*, dada la importancia que puede tener para la definición del término.

Ahora bien, como el único título que los severos teólogos españoles reconocían a la corona para la presencia hispana en el Nuevo Mundo era la predicación del evangelio, no puede extrañarnos el empeño que las órdenes medicantes pusieron en la conversión de los indígenas. Lo que sí resulta sorprendente es que –aun cuando los misioneros se afanaron por aprender las lenguas vernáculas, por vaciarlas al alfabeto latino y, último y más importante paso, por traducir a ellas quince siglos de teología católica– no pusieron igual empeño en que los indígenas aprendieran castellano y parece, en cambio, que prefirieron enseñar aún las oraciones más sencillas en latín.³ En el fondo de esta renuencia a hacer uso del castellano aparece, cuando menos entre los franciscanos, la convicción, que a ellos les parecía muy fundada, de que las órdenes expresas de la corona acerca de la formación de una minoría indígena cristiana y

³ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 218.

castellanizada implicaba un riesgo enorme, ya que tal castellanización derribaría la muralla natural entre conquistadores y conquistados y, al facilitar el trato entre unos y otros, llevaría a los indígenas a seguir el ejemplo vicioso de los españoles. Aunque no debe desecharse, tampoco, la hipótesis de que lo que había en el fondo de esta renuencia era un deseo de dominio por parte de los misioneros. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que ya la primera escuela para indios nobles, San José de los Naturales, fundada en 1527, funcionó con un régimen monástico y en ella se daban clases de “latín, castellano, gramática y filosofía, combinadas con las de catecismo y liturgia”.⁴ Tan hábiles resultaron los jóvenes y niños indios, que muy poco tiempo después –quizá hacia 1533– los franciscanos concibieron el proyecto de formar un clero autóctono, lo que –de acuerdo con el pensamiento de la época– equivalía a la plena incorporación de estos nuevos pueblos a la forma de vida y a la cultura europeas, consideradas desde luego como paradigmáticas.

El 6 de enero de 1536 se inauguró formalmente el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco que abrió el camino del sacerdocio a los indígenas. Como a él pasaron los estudiantes de San José de los Naturales, que tenían ya las primeras nociones de gramática latina, se pudo enseñar desde “los principios... latinidad a los indios y las artes y aun parte de la teología escolástica”,⁵ lecciones que estuvieron a cargo de fray Arnaldo de Basacio, fray Juan de Focher, ambos franceses, fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Juan de Gaona y fray Francisco de Bustamante. La crónica de Mendieta añade que también se daban cursos de filosofía.⁶ El catálogo de la biblioteca de este Colegio, recientemente publicado, pone aún más de manifiesto la importancia dada a la tradición clásica en la educación de los indígenas, pues de los 377 volúmenes que se calculan, los escritos en castellano son una escasa minoría.

⁴ Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca académica de las Américas*, México. Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 15.

⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México, Códice franciscano. Siglo XVI*, México. Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 62.

⁶ Mendieta, *op. cit.*, p. 415.

Por lo demás, al lado de las Biblias y los escritos y comentarios de los Padres de la Iglesia, los estudiantes pudieron leer a Aristóteles, Julio César, Ptolomeo, Juvenal, Plutarco, Quintiliano, Flavio Josefo, Tito Livio, Plinio, Esopo, Salustio, Séneca, Prudencio, Catón, Cicerón y Virgilio. Contaban, además, con la gramática latina de Nebrija. Tan buen uso hicieron los indígenas de los cursos y lecturas que en pocos años se formó una generación trilingüe –náhuatl, latín, castellano– que había de dejar pasmados a propios y extraños. Como ejemplo de lo que se logró citaré tan sólo el llamado *Códice Badiano*, herbolario recopilado por el indio xochimilca Martín de la Cruz, cuyo texto náhuatl fue traducido al latín por Juan Badiano, también natural de Xochimilco.

A pesar de estos logros –o quizá precisamente por ellos– el colegio se ganó la mala voluntad de muchos españoles. Como dice fray Jerónimo de Mendieta: “Ninguna cosa hay en este mundo, por buena y provechosa que sea, que deje de tener contradicción, porque según son diversos los gustos de los hombres, lo que a unos contenta a otros desagrada. Y así este colegio y el enseñar latín a los indios, siempre tuvo sus contradictores”.⁷ Tan fuertes llegaron a ser éstos que, tras unos años, “que podemos llamar tiempos dorados”, el colegio perdió su razón de ser al prohibirse por decisión del Concilio de 1555 ordenar sacerdotes a indios, mestizos y negros. Se cerró así, cuando menos temporalmente, la vía que debía conducir –a través de los estudios superiores– a la igualdad en la práctica entre vencedores y vencidos.

Pero debemos tener en cuenta que al lado de este intento práctico y sirviéndole de apoyo existió siempre la defensa teórica de la igualdad del indio y con ello de la igualdad intrínseca del género humano. Por demás está decir que la teoría y la práctica se unían casi siempre en las mismas personas. Así, en los relatos de estos hombres acerca de los problemas a los que se enfrentaron en su lucha por lograr la plena transculturación, aparece una característica que si a veces desconcierta, en otras ocasiones puede llevar al lector a la desesperación: me refiero a una erudición excesiva y pedantesca que

⁷ *Loc. cit.*

interrumpe continuamente lo que nos parece el hilo natural de la narración. Tomemos por ejemplo la *Apologética historia sumaria* del padre Las Casas o a la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada y en ambos casos tendremos la sensación de quedar abrumados bajo el peso de un despliegue monumental de conocimientos clásicos cuya conexión con la historia de los pueblos precortesianos no alcanzamos a ver. En el caso de la *Monarquía Indiana* ha habido lectores tan hartos de esta “erudición inútil” –por ejemplo Alzate o Garibay– que han llegado a proponer una edición expurgada. Sin embargo, dado que es un rasgo común, quizá no esté por demás analizarlo con algo de paciencia.

Como ya dije antes, la irrupción de América puso a los españoles en contacto con pueblos que muy pronto mostraron ser completamente irreductibles a lo que, de antiguo, se sabía sobre los habitantes de Asia, ni –lo que era mucho más grave– a lo que la Biblia decía sobre pueblos que para entonces era imposible identificar. Esta irreductibilidad planteaba un problema cuya seriedad nos cuesta trabajo comprender. Pero para la mentalidad española de la época, profundamente religiosa, el hecho de que estos hombres hubiera vivido dieciséis siglos sin conocer el mensaje divino sólo podía significar un terrible juicio de Dios sobre ellos. Alguna explicación había que encontrar y los religiosos trataron de hallarla aplicando los conocimientos que estaban a su alcance. Aunque, como ya dije, fue un intento fallido, primero se quiso ajustar la realidad americana al texto bíblico y a lo que se sabía de otros pueblos antiguos. El dominico Gregorio García escribió un monumental volumen acerca del *Origen de los indios del Nuevo Mundo* en el que analizó ni más ni menos que veintitrés opiniones acerca de la posible ascendencia de los indígenas, que se atribuye a cartagineses, fenicios o griegos, para pasar después a las tribus perdidas de Israel, a los habitantes de la Atlántida o al linaje de Ofir, hijo de Jectán, para terminar con un recuento de pueblos más comunes, por así decirlo, como los egipcios y etíopes, o los ingleses y franceses. De lo que se trataba, por absurdo que ahora nos parezca este larguísimo recuento, era de solucionar si este Nuevo Mundo participaba o no de la misma naturaleza del antiguo. Como dije anteriormente, ninguna de

estas hipótesis logró mantenerse en pie y, como afirma Motolinía, se llegó a la conclusión de que “estos naturales son puros gentiles, y ésta es la más común opinión y parece ser más verdadera”.⁸ Con lo cual, si su origen quedaba en el misterio, misterio era también que Dios los hubiese abandonado durante tanto tiempo. Se hizo, pues, un nuevo intento por solucionar el problema y los frailes pensaron que, si de gentiles se trataba, había que equipararlos con los gentiles por antonomasia, es decir, con griegos y romanos. Volviendo en consecuencia la vista hacia la tradición cristiana más antigua, aplicaron al mundo indígena el mismo criterio que los primeros Padres aplicaron al mundo clásico, es decir, lo condenaron sin remedio como obra del “enemigo del género humano”. Paradójicamente, esto los llevó a establecer la unidad básica del género humano. Ciertamente, estos indígenas crearon un bárbaro ceremonial y cayeron en crímenes nefandos, pero ¿acaso estuvieron griegos y romanos libres de culpa? En el Nuevo Mundo se levantaron templos al demonio, pero ¿qué era el Capitolio –según la autoridad de Tertuliano– sino el templo de todos los demonios? Aquí hubo incestos y sodomía, pero ¿de qué otra cosa hablan los dramaturgos griegos y los historiadores latinos? Aquí se hacían sacrificios humanos, pero ¿no fue Agamenón capaz de sacrificar a su propia hija? En suma, no hay crimen cometido por los indígenas que no tenga su contrapartida clásica. Ahora bien, el mundo sería un triste lugar si el vicio fuera el único común denominador de la humanidad, por ello, los frailes hacen también un recuento de las virtudes y encuentran que el mundo prehispánico produjo nuevos Solones y Licurgos en leyes, Lucrecias en castidad, Demóstenes en elocuencia, Césares en artes marciales, Catones en austeridad o, desde luego, Salomones en sabiduría. Con asombrosa meticulosidad, los cronistas van trazando el paralelo entre los dos mundos gentiles, el pagano y el indígena; y si, según su talante, el lector se ve movido a la curiosidad, al hastío o a la diversión (porque hay que reconocer que algunas de las comparaciones son disparatadas), el fin último de este torrente erudito va haciéndose cada

⁸ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales*, México, UNAM, 1971, p. 9.

vez más claro, pues como afirma tajantemente Torquemada no debe parecer fuera de propósito que “tratando de indios occidentales y de su modo de religión (se haga) memoria de otras naciones del mundo, tomando las cosas que han usado desde sus principios, porque uno de mis intentos, escribiendo esta larga y prolija historia, ha sido dar a entender que las cosas que estos indios usaron, así en la observancia de su religión como en las costumbres que tuvieron, que no fueron invenciones suyas, nacidas de un solo antojo, sino que también lo fueron de otros muchos hombres del mundo, y que nada hicieron éstos que no fuese costumbre y hechos antiguos”.⁹ Así, por un camino que puede parecer tortuoso, se logró la plena incorporación del indio al curso de la historia universal.

En conclusión, la tradición cultural clásica absorbida por el cristianismo desde el siglo III, tiene aún tal vigencia en el XVI que, convertida en medida de lo humano, fue la prueba tanto práctica como teórica que los indígenas hubieron de pasar para demostrar su plena identidad humana.

Por otro lado, es innegable que, por fallas y errores que haya habido, la labor de estos hombres incorporó el Nuevo Mundo a la cristiandad latina, de modo que, desde el punto de vista religioso, los pueblos americanos son latinos por tradición, pero lo son en un sentido ecuménico que si en algún momento abarcó toda la Europa occidental, abarca hoy en día porciones del mundo eslavo, del germano, del sajón y del asiático.

⁹ Fray Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*, prólogo al lib. VII (existen varias ediciones).

ENTRE EL SER Y EL SIENDO: IDENTIDAD, LATINIDAD Y DISCURSO

Noé Jitrik
Argentina

El trabajo que he preparado para hoy tiene cierta acentuación en la Argentina, aunque no es del todo excluyente. Cuenta Carlos Pellegrini, quien fuera presidente de la República después de la Revolución de 1890, que Valentín Alsina, designado gobernador de Buenos Aires en 1852, primer gobernador después de la caída de Rosas, comía al medio día en el patio de su casa, bajo la parra, y comía una comida elemental, probablemente, no tengo la cita, un puchero con papas, un menú que no era muy diferente del que gustara posteriormente Lucio Mancilla en la mesa del cacique Baigorrita unos años después. Además, según Pellegrini cualquiera podía golpear la puerta de Alsina y asistir a su comida y conversar con él mientras comía. Eso sí, vestía rigurosamente de levita como siguiendo las indicaciones vestimentarias codificadas por Sarmiento en el *Facundo* y que corresponden a sus distribuciones dicotómicas: la levita *versus* el chiripá, el pelo crecido y desmesurado contra la barba rasurada, etcétera. Esta escena supone un modo de vida y suscita de inmediato un adjetivo: patriarcal. Que además el propio Sarmiento en el *Facundo* vinculaba a regiones sumamente atrasadas: a la Palestina, al Afganistán, etcétera. Falta desde luego, en esta escena, para que sea totalmente patriarcal, la prole, pero queda el gesto y la seguridad, un tono que me parece muy reconocible en diversas voces argentinas del siglo XIX.

La palabra “patriarcal” sufre, me parece, de una connotación muy firme. Su ámbito semántico es situacional. Remite a los viejos tiempos, pero también a toda ocasión en la que hay una distribución de papeles familiares reconocibles. Prefiero

ver personalmente en el estilo de esta escena, otra cualidad que podría ser, y creo que lo es, mucho más productiva. Yo diría que la postura de don Valentín y sus hábitos, remiten a los criollos adjetivos que implicarían no sólo una historia sino también una formación social determinada, porque ¿qué es lo criollo? y ¿qué es lo criollo en la Argentina?

Me pregunto, además, si esta connotación excluye desde luego, el concepto caribe de la palabra “criollo”. Si esta connotación aparece en otras regiones. Soy literario, mis referencias son escritas, leo para saber y no sé mucho, justamente porque leo. Quizás de una manera arbitraria o forzada me parece percibir una entonación similar en las primeras páginas totalmente reminiscentes del *Paradiso* de Lezama Lima. Actitudes corporales de la familia Cemí, maneras de la mesa, maneras de la conversación, y sobre todo como en Alsina, un horizonte lingüístico, doméstico, familiar, cultural semejante. Diría incluso que las evocaciones que hace Manuel Payno en *Los Bandidos de Río Frío* de la época de Santa Anna, tienen la misma coloración. La sequedad del discurso del coronel Bannelli, por ejemplo, la familiaridad altanera de su trato a los soldados; esa maravillosa autonomía del horizonte referencial, todo me hace repetir la palabra criollo como calificadora de una manera o de un sistema de comportamientos que denotan una identidad común, quizás a diversas regiones del continente. Pero volviendo a Alsina, ese tono criollo, lo doy por hecho, lo doy por aceptado, es naturalmente muy discutible, ese tono criollo no se opone a una firme convicción cultural, que podríamos llamar universalista. Porque Valentín Alsina es un unitario. Es *post* rivadaviano y, por lo tanto, es iluminista a la francesa, aunque con los lógicos e indirectos tributos a Locke y Adam Smith. Su mentor, Rivadavia, era mucho más británico. Había leído a Bentham y había creído en el panóptico, una institución hoy día muy recordada, a propósito de la conversión de Lecumberri en Archivo General de la Nación y también de George Orwell y sus utopías carcelarias. Pero en general, era Francia la que inspiraba, hacía amar la filosofía y el teatro y canalizaba utopías que no eran rousseauianas porque todavía no era tiempo de individuos y daba importancia a la letra escrita. Valentín Alsina, como su amigo Juan Cruz Varela,

dejó de lado sin menospreciarlos los signos neoclásicos e hizo crítica literaria. Las notas de Valentín Alsina al *Facundo* son ejemplares de una crítica literaria incipiente, sólida y profunda. Lo criollo, por lo tanto, en esta dimensión, en esta escena, o en esta escenificación, no excluía lo universal pero implicaba una especie de confianza en lo que podríamos llamar un residuo histórico irrenunciable desde el que se miraba, se pensaba, se comía y se hablaba. No es Alsina el único ejemplar ni cultor solitario de ese tono. Desde poco antes de la independencia y hasta fines de siglo, implica una suerte de clave de comprensión. Lo criollo, para empezar, es un mundo de supuestos, y por cierto, en lo político, un complejo e incluso contradictorio punto de partida. Quiero reiterar los ejemplos en el ámbito argentino: las memorias curiosas de Berutti rezuman la misma información. Testigo de más de 50 años de historia, todo es visto con una mirada que, para no ser prolijo aquí, designaría como autonómica y que me parece que aflora en los versos de Guido y Spano: “No me importan los desaires / con que me trate la suerte / He nacido en Buenos Aires / Argentino hasta la muerte”.

Lo mismo podría decirse sobre la manera de verse y relatarse de Lucio Mansilla y aún de Victoria Ocampo, en la medida en que, como ocurría con Valentín Alsina, lo criollo no se oponía a lo europeo e, incluso, pretendía adoptarlo y aún mejorarlo o proponerse como un modelo superior respecto de lo europeo en determinados casos. Desde luego, para el caso argentino, lo gauchesco o lo popular tienen algo que ver con este carácter criollo indudablemente y, en ese sentido, indicarían con relativa claridad histórica la fuente y la génesis; pero lo gauchesco y lo popular podrían ser vistos no como el campo total sino como una expresión parcial de un sentimiento o un tipo de comportamiento amplio, que es más bien posesión de lo que con el transcurso del tiempo va a ser rasgo de una aristocracia local. Precisamente por eso, la aristocracia puede devenir oligarquía hacia el 80, capaz de sentir su proyecto como verdaderamente autónomico sin desmedro de uncirse, para usar una metáfora de tipo etrusco, al carro del imperialismo británico.

Lo que quiero señalar es que esa manera criolla de vivir es tan fuerte que obliga a los inmigrantes a adaptarse generan-

do, incluso, las respuestas complementarias y antagónicas, por ejemplo, expresiones xenofóbicas tan notorias, tan famosas como la matanza de los vascos de Tandil; escenas similares o situaciones similares en el siglo XIX, pero, y aún en el XX, pueden encontrarse en otros países de América Latina. No quiero decir que esto sea totalmente episódico pero más me interesa destacar la fuerza de una idiosincrasia que modela a los recién llegados y sufre, a su turno, escasísimas modificaciones, salvo la permanente de mantener un acorde voluntario con la cultura europea.

Desde luego, esto tiene que ver con el nacionalismo pero también con la situación colonial en la que lo criollo se forma; aún a riesgo de simplificar, diría que resulta de un efecto de lejanía, acaso de abandono, lo que si en primera instancia implica una existencia de anacronismo respecto al proceso de desarrollo central, a la larga engendra la asunción de una peculiaridad que se potencia en lo que se conoce como proceso de independencia. Dicha potenciación se da en todos los órdenes, desde el institucional al urbanístico, pasando por el gustémico y el lingüístico: son bien conocidas las reflexiones y observaciones que se han hecho sobre el particular.

Justamente, peculiaridad e independencia –como fuentes de la entonación criolla– me retrotraen un tanto y me llevan a evocar esa instancia tan radical que preconizó en 1937 el joven y fogoso Juan María Gutiérrez; sostenía Gutiérrez en las Jornadas del Salón literario: si obtuvimos la independencia política respecto de España y si no existe tal independencia política sin independencia cultural y si la cultura tiene como vehículo el idioma, para ser realmente independientes debemos abandonar, lógicamente, el español, idioma de sujeción y adoptar una lengua de independencia; la que se le ocurre es el francés, probadamente al servicio de las ideas de libertad y sociabilidad que podían canalizar el entusiasmo histórico que poseía a la generación del 37, de la que Gutiérrez era miembro y fundador. La idea de abandonar el español, así como una propuesta surgida una tarde de conversación, ciertamente, no prosperó como es notorio, pero de esta propuesta puede decirse dos cosas: la primera es que el razonamiento encantaría a quienes piensan en los secretos leves y alevos de la ideología y a

quienes quieren desentrañar la relación entre lengua y sociedad; la segunda es que se opone francamente a la utopía de los también afrancesados Belgrano y San Martín, quizás menos San Martín, que querían instaurar una monarquía colocando en ella a descendientes del linaje incaico. Tampoco esto prosperó pero, de alguna manera, ambas opciones sugieren una histórica perplejidad que regía y sigue rigiendo la, por otra parte, muy fuerte zona de los criollos en la cual, y a causa de esta perplejidad, surgen discursos que poco a poco devienen metafísicos.

Me explico: la cuestión de lo criollo y lo peculiar inspira, por ejemplo, a un coterráneo y contemporáneo de Gutiérrez, Juan Bautista Alberdi, su idea de la conciencia nacional: una nación no es una nación sino por la conciencia reflexiva y profunda de los elementos que la componen. Esta es la idea de Alberdi sobre conciencia nacional creo que muy bien formulada y muy difícilmente superada. Idea que a partir de lo criollo implica una abertura, la posibilidad de una integración o una innovación, aquello que implicó para la Argentina la etapa inmigratoria, que constituye otra historia. Posición entre metafísica, pues implica un “ser” preexistente y funcionante, y positiva, pues admite cambios de tipo imprevisible y cuya evaluación debe hacerse en cada instante.

Pienso que ahí está radicado un momento inicial de un debate que no concluye todavía y que en la actualidad tiene ribetes políticos graves: entre quienes piensan en esencias nacionales y en quienes piensan en construcciones; el Ser no sería para éstos un punto de partida hegeliano, al que hay que volver ineluctablemente, sino una suerte de objetivo cuyos perfiles no pueden definirse más que desde proyectos dictados por la necesidad y por la historia; si la reflexión sobre el “ser” —cuyo entronque con lo criollo ha sido tan modelador— no podría descartarse, lo que importa es el “siendo” que reconoce la forma que la sociedad se da a sí misma en cumplimiento de un destino que no puede ser sino el resultado de una lucha y una reconciliación social.

A lo largo de esa lucha, el “siendo” impone su perplejidad y sus discursos pueden, por ello, ser tan indecisos como, por ejemplo, el que desde el punto de vista de una escritura tradicional formula el modernismo, para dar un ejemplo literario

de esta cuestión. Porque no se da sólo el dilema o el debate en el plano político. Y sobre todo, el vanguardismo latinoamericano en la literatura pero también, en el plano de la creación social, la clase obrera que en América Latina no proviene de la edad media sino de los cambios sociales, producidos incluso en el interior del capitalismo, que van modificando fisonomías, prácticas productivas y lenguajes; me pregunto si el caló mexicano de la ciudad, del Distrito Federal, y que se manifiesta en poetas altos, barrocos y regocijantes como Salvador “Chava” Flores, no es un producto nuevo, que infunde pautas de identidad tan convincentes como el lenguaje criollo, que en alguna medida se desprendería de él, en una filiación que comienza en Sor Juana, pero que propone desafíos totalmente nuevos.

Ahora bien, creo, tanto para la Argentina de Alberdi como para el México de Juárez y Altamirano, que en la inflexión de la modalidad criolla, sea en sus manifestaciones liberales como aristocratizantes y aun reaccionarias, la cultura francesa desempeñó un papel primordial. Desde luego, ya no me resuenan los argumentos antiespañoles.

Aunque tampoco se puede soslayar el alcance que tienen las recuperaciones hispanofílicas de Manuel Gálvez (*El solar de la raza*) o de Enrique Larreta (*La gloria de don Ramiro*), para quienes el “ser” hispánico es una barrera contra el denso peligro de la diversidad inmigratoria, los “bárbaros”, o el sueño linajudo y aristocrático de la Riva Agüero, o la tan curiosa disposición del segundo Vasconcelos para quien la República española podía justificarse siempre que sus implantadores previeran que España recuperara el manto imperial que debía cubrir las anárquicas incapacidades de nuestras repúblicas, acechadas por caudillos socializantes y, detrás de ellos, por la horda indígena o mestiza que estaba a punto, siempre lo está, de arrasar con la “raza”, ese “ser” tan celosamente reverenciado y simultáneamente amenazado. Este discurso no fue inocuo y tampoco se redujo a una melancolía temático-literaria sino que creó algunas condiciones como para que el franquismo posterior fuera concebido como una cristalización venerable de un “ser” que el mencionado Vasconcelos empieza a rastrear desde su presente decepcionando hasta su más remoto pasado criollo.

Y está claro que reconocer este discurso no implica, a la vez, una hispanofobia ni un desconocimiento del aporte español a nuestro “siendo”. Quiero dar, como prueba de esta afirmación, lo que implicó en nuestro propio campo de trabajo la filología española, ni hablar de la poesía y de la historiografía, y no sólo en virtud del exilio sino de la irrenunciable trabazón que, para ligar con la reflexión posterior, tiene raigambre humanista y latina, búsqueda de orígenes e inspiración de destino. Claro que también es un hecho que la discontinuidad con España existió y fue violenta y que para constituir algo en la nueva situación de orfandad, la cultura francesa fue determinante. Lo curioso es que se complementó, en alguna medida, con la influencia sajona que se da más en lo técnico y en lo económico, propiamente dicho. Existe una vasta literatura sobre esta circunstancia. Acaso en la actualidad, el predominio del modelo sajón sea tal que llegue a regiones en las que los franceses podían permitir que el residuo español continuara, y en ese concepto se pudiera ejercitar esa identidad del “siendo” a la que me he referido y con la que me identifico y que sigue teniendo una enorme seducción. Lucha económica y política se percibe en Centroamérica, pero también en lugares en los que el conflicto es sempiterno y no llega a obtener el violento aspecto que tiene en la actualidad en Centroamérica. Por esa razón, y en la medida en las que estas líneas problemáticas y discursivas crean una entidad en la que pensamos hay rasgos comunes y programas, la expresión “América Latina” que nuestros amigos españoles suelen discutir y refutar, parece conveniente, aunque, por supuesto es igualmente limitada ya que, y esto no es ninguna revelación, deja de lado fenómenos fundamentales inherentes a la identidad originaria y al “siendo” deseable tal como son los fenómenos indígenas y negros que como todo el mundo ya lo sabe no sólo implica sesgos raciales de este problema, sino también altamente culturales. Ciertamente la expresión es deficiente, pero tiene una capacidad englobante superior que implica la presencia de fuentes culturales de un proceso no puramente acumulativo, sino en niveles de integración tan indiscernibles como lo que nos puede parecer la imagen de Valentín Ansina comiendo su puchero bajo la parra.

Se me ocurre además, que esta expresión de “América Latina” es supletoria, puesto que no por azar, sino en función de nuestro proceso histórico no hemos hallado la más adecuada. Además, diría que admitido su carácter supletorio, la expresión es fundante, es originaria. Diría que Colón, por empezar, no sólo mantenía relaciones bastante débiles con la hispanidad, sino también ambiguas. En este sentido podía haber especulado con los intereses portugueses y no viviéndolos precisamente en el sentido con que reivindicamos la expresión “Iberoamérica” o “Hispanoamérica”, sino en función de un análisis que, abusando un poco de la expresión, podía tener un fundamento imperialista y renacentista. Al contrario, al examinar su prosa me pareció que la interferencia de tres lenguas: italiano, portugués y español, le confiere a su idioma una elasticidad que supone o implica la reivindicación de una unidad perdida que de manera renacentista podemos entender como romana o latina.

Una última cuestión podría ser, si eso implica algún elemento de autoridad o es tan sólo una manifestación, la expresión “América Latina”, más desgarrada y dramática de nuestro conflicto entre el “ser” y el “siendo”. Porque si la latinidad se nos aparece como virtud reveladora y no tan sólo como punto de partida para una construcción, nos implica un bloqueo tan previsible como el que suscita toda metafísica sea cual fuere el nombre que reciba.

LA DESLATINIZACION DEL PUEBLO NEOMEXICANO

Erlinda González
Estados Unidos

Quizá ningún otro grupo haya sentido con mayor fuerza los efectos de la disyunción anglo-latina, que aquél cuyas mismas raíces brotan de eventos históricos que provocan, en Iberoamérica, un consciente acogimiento a la latinidad como emblema de diferenciación y de cohesión. Me refiero, sobra decirlo, al pueblo chicano que con la anexión de más de la mitad del territorio mexicano por Estados Unidos en 1848, pasa a ser una zona física y espiritual de parachoques entre dos distintas entidades políticas y dos distintas orientaciones culturales. Aunque las reverberaciones de dichos eventos se sintieran y lamentaran a lo largo de las Américas, el porvenir de los 80 000 mexicanos despojados, apenas se comentó. Preocupado con sus problemas internos, México los olvidó y el resto de Latinoamérica permaneció en virtual ignorancia respecto a su destino.

El pueblo chicano tuvo que esperar más de un siglo, para dar voz unida a su congoja, y para llamar la atención del pueblo latino y del mundo entero. El año de 1965 marca el comienzo del movimiento chicano, que a pesar de no tener una ideología bien definida, logró postular lo siguiente: 1) desde la colonización, que empieza en 1836 en Texas, se nos ha relegado a un estado de segunda categoría para así facilitar nuestra explotación económica, 2) estamos cansados de este tratamiento, y 3) exigimos, en este momento, los derechos otorgados por el Tratado de Guadalupe Hidalgo, que no son otros que los derechos constitucionales de todo ciudadano estadounidense. Señalaron los portavoces de este movimiento, en muchos casos los nuevos poetas y narradores del pueblo, que eran precisamente esos artículos constitucionales los que nos daban el derecho a preservar nuestra lengua y nuestra cultura, es decir,

nuestra latinidad. Es notorio que la insistencia en la preservación cultural, llevó a más de un escritor a hacer las mismas acusaciones que, a vuelta de siglo, se lanzaron en Latinoamérica contra el mismo coloso que ahora le negaba al pueblo chicano el derecho más básico, el de autodefinirse y de vivir con dignidad humana.

Mucho dista el discurso popular del poeta chicano, Sergio Elizondo, del estilo de las clásicas estrofas con que el poeta nicaragüense confrontó al coloso:

Y, pues, contáis con todo menos una cosa, ¡Dios!

El sentimiento, sin embargo, brota de una visión análoga. Afirma Elizondo en su libro de poemas titulado *Perros y anti-perros*:

Chavaló, más fuerte es el amor que me mueve dentro que un siglo de motores.

Igualmente, la prosa contemporánea del escritor chicano Armando Rendón, despierta reminiscencias del mensaje rodo-niano de 1900:

Lo que nos diferencia del pueblo anglo son nuestros ideales, nuestra manera de interpretar la vida, nuestras tradiciones, nuestro sentido de hermandad y dignidad humana, y el profundo amor que ha prevalecido a pesar del gringo, quien más bien nos quisiera recreados en su imagen y apariencia: materialista, sin cultura, sin color, monolingüe y racista.

Bastan, me parece, estos dos ejemplos para demostrar la aguda conciencia por parte de los voceros del movimiento chicano, de que su pueblo preservaba algo que lo diferenciaba culturalmente del pueblo angloamericano, y ese algo no es otra cosa, sino nuestra latinidad, encarnada en un profundo sentido de humanismo, y caracterizada por la noción de otreidad, noción compartida con Latinoamérica y basada en un sentido de auto-definición que cobra sustancia justamente a medida que el pueblo latinoamericano, incluyendo a los chicanos, forma el polo opuesto del mundo angloamericano; la diferencia es

que al continuo Latinoamérica/Estados Unidos lo traspasa una clara línea divisora de parámetros político-nacionales, geográficos y lingüísticos, mientras que al polo chicano le da la vuelta el polo angloamericano, envolviéndolo y así tratando de sumergirlo y de estrangular su imperiosa latinidad.

Permítanme ahora volver la atención a un segmento del pueblo chicano contra el cual se armó, hace aproximadamente un siglo, una feroz campaña de deslatinización (y hablo ahora no en términos culturales, sino de identidad, o sea en el sentido en que el vocablo “latino” se emplea como emblema cohesivo para designar a la gente y los países que, en otro momento, José Martí llamara Nuestra América).

No son pocos los informes contemporáneos sobre el pueblo chicano, que comentan la singularidad de los chicanos de Nuevo México. Habiendo sido Nuevo México la colonia más antigua, la de mayor población e importancia de las colonias norteamericanas de la Nueva España es, hoy día, el estado con un mayor porcentaje de población de habitantes con apellido español. Actualmente, el 37 por ciento de la población total del estado es de origen hispano-mexicano. Esta ventaja numérica, junto con el hecho de que los habitantes de las villas rurales permanecieron en relativo aislamiento del pueblo anglo, hasta la Gran Depresión de los 30, asegura desde los principios de la época territorial hasta la época contemporánea, una mayor conservación de las instituciones culturales (sobre todo el español y el catolicismo) y una mayor participación en el proceso político. Como ejemplo de la aferrada conservación cultural habría que ver el trabajo de 1911 de Aurelio Espinosa, sobre el español de Nuevo México, en que revela el arraigamiento y el carácter arcaizante de éste. Existe, actualmente, toda una generación nacida en la época en que Espinosa inició su investigación, y los hijos de esta generación conservan ese mismo español arcaico, a pesar de la ubicuidad del inglés. Incluso Espinosa encuentra ciertos rasgos fonológicos –la antigua *f* bilabial española por ejemplo– que permanecieron congelados en el habla de los descendientes de los primeros colonos de Nuevo México pero que ya eran inexistentes en el español de otras regiones en esa época.

Poco después, Espinosa vuelve la atención al folklore del

pueblo neomexicano y encuentra allí ejemplos vigentes de antiguos romances y cuentos que, aunque documentados en los anales del folklore de España, habían ya desaparecido del saber popular de ese momento.

Apenas hace dos semanas, apareció en el periódico principal de Albuquerque, un artículo sobre los Penitentes de Nuevo México, una sociedad religiosa de índole mística y de práctica autoflagelante, cuyo origen habría que buscar en la liturgia de los frailes franciscanos y en las cofradías sevillanas. Este grupo formó a lo largo de la colonia y especialmente a fines del siglo XVIII, cuando la iglesia se encontraba en débiles condiciones por falta de sacerdotes y de atención de la metrópoli, una red de cohesión y de solidaridad espiritual y social, que más tarde facilitaría la entrada de los neomexicanos a las nuevas estructuras políticas impuestas por la conquista yankee. Esas mismas hermandades de Penitentes siguen practicando en 1984, en sus moradas privadas en los pueblitos montañoses de Nuevo México, sus ritos religiosos, entonando en un castellano del Siglo de Oro Español alabados religiosos cuyas estructuras musicales provienen de los cánticos gregorianos y los himnos latinos. Irónicamente fue este hecho, que vengo tratando, o sea la conservación cultural que resulta de la superioridad numérica de los neomexicanos, lo que exigió la deslatinización de dicho pueblo.

Sobresale, hoy día, la tendencia entre los neomexicanos a autodeterminarse *Spanish American* en vez de *Mexican American* tal como se hace en otros estados fronterizos. En Nuevo México la etiqueta *Mexican*, se considera un insulto y, para evitar la estigmatización que este gentilicio implica, se ensalza la herencia española, negándose rotundamente el mestizaje que implica *Mexican*. Abundan los historiadores que señalan la inmigración de nacionales mexicanos como el comienzo de dicha tendencia. Afirmar éstos que para diferenciarse y, por lo tanto, defenderse de la reacción negativa que se da contra los inmigrantes mexicanos, que a Estados Unidos llegan, durante la época pre- y plena revolución, los neomexicanos niegan todo parentesco con los recién llegados, insistiendo en su sangre española y arrasando, en el proceso, 300 años de historia y de desarrollo cultural. La verdad es que el neomexicano sí sintió la necesidad de

proteger su posición social –que por miserable que fuera, le había costado más de medio siglo asegurarla– y que en ese momento podría resultar amenazada si se le ocurriera (y sí se le ocurrió) al anglo volcar su desprecio a los inmigrantes mexicanos sobre los neomexicanos. Es decir, que fue fuerte y real la presión que impulsó al neomexicano a querer separarse de lo que era, en ese momento, sumamente negativo, y esto lo hizo insistiendo en sus raíces europeas y en la etiqueta *Spanish American*. Lo irónico es que ante los ojos del anglo, los que se portan bien y no causan problemas son *Spanish Americans*, pero los que se portan mal (los que se niegan en general a asimilarse) siguen siendo, en conversaciones privadas, *Mexicans* sucios, perezosos y bandoleros.

Es curioso y revelador, no obstante, que el pueblo entero continúe, aún hoy día, prefiriendo la etiqueta, *mexicano*, en español y a la vez se atragante al pronunciarla en inglés. Incluso, hay personas que dicen que hablan “mexicano” en vez de español o castellano. La creación de este estado de esquizofrenia, en lo tocante a la identidad del neomexicano, ocurrió mediante un proceso sumamente complejo cuyos verdaderos orígenes permanecen ocultos tras el mito de que los neomexicanos mismos fueron quienes iniciaron la negación de su mexicanidad para salvar las apariencias ante los anglos. Es el caso típico de culpar al oprimido por haber creado las condiciones de su opresión, cuando el hecho es que la desmexicanización –y, por extensión, la deslatinización– del pueblo neomexicano se impone desde afuera, por motivos económicos y políticos, en una época anterior a la de la inmigración mexicana del siglo veinte.

Muy corriente es la aseveración, en la literatura histórica tradicional del oeste de Estados Unidos, de que la independencia mexicana tuvo poco impacto sobre la colonia de Nuevo México, debido al aislamiento en que ésta se había desarrollado y la resultante mentalidad de patria chica de sus habitantes. También predomina la convicción de que los neomexicanos recibieron con brazos abiertos, con gran regocijo, y sin siquiera una gota de sangre a los invasores anglos (relegando la rebelión de Taos en 1847 y el asesinato del gobernador Bent, a la acción de una chusma inconsecuente). Interpretaciones contemporá-

neas, sin embargo, han demostrado el equívoco de esta perspectiva, concluyendo que fue propagada con el fin de justificar la invasión de México por Estados Unidos.

Como parte de esta justificación, se exacerbó la imagen de un México corrupto y decadente, incapaz de controlar sus provincias remotas; se dijo, además, que bajo el régimen mexicano la iglesia se deterioró y el pueblo se degeneró. Es a partir de este momento que el angloamericano pensó que era él a quien le tocaba regenerar y civilizar a este pueblo semi-bárbaro. Conscientes del papel central que la iglesia había ejercido en la vida colonial y pos-colonial, empezaron por allí. Poco le extraña al pueblo chicano, la revelación de que sólo en una época anterior a la de la presente administración, Estados Unidos había tenido relación diplomática con el Vaticano. Esa relación ocurrió precisamente en 1850 cuando, como parte del programa de regeneración de los nativos de Nuevo México, fue necesario transferir la iglesia a la jurisdicción de la iglesia católica angloamericana.

Para este fin se importa al mundo anglo, bajo auspicio del gobierno estadounidense, a un obispo, que por una astucia bien concebida no fue anglo sino un latino de la rama más aceptable, según la tradición europea. El obispo francés, Jean Baptiste Lamy, quien empieza su administración condenando y persiguiendo a los Penitentes y destruyendo los santos nativos que adornaban las iglesias, declarando que estos íconos de troncos de árboles labrados a mano, más bien parecían réplicas de demonios que de personajes celestiales. Irónicamente, hoy se encuentran los santos neomexicanos que sobrevivieron a la furia de Lamy en los grandes museos del mundo y demandan precios exorbitantes.

El choque entre el obispo Lamy y los curas nativos, quienes seguían en el corazón leales al arzobispo de Durango, fue inmediato y vehemente. Se desarrolló entonces, la famosa brega controversial entre el padre Antonio José Martínez—quien habiendo estudiado en Durango en la época de la guerra de independencia, hizo más que cualquier otra figura para diseminar, en Nuevo México, la ideas de Hidalgo y una conciencia de nacionalismo mexicano y de identidad mestiza— y el encargado de elevar a los nativos de su estado de degeneración física

y decadencia moral. Con la excomunión de Martínez –quien representó siempre los intereses no sólo espirituales, sino también políticos y sociales de su pueblo– Lamy derrota la influencia más fuerte de resistencia nativa contra los invasores extranjeros, y empieza la formación sutil de un pueblo sumiso. La victoria de Lamy llevó a un historiógrafo a comentar con bastante ironía, que Lamy fue un excelente cirujano que supo donde meterle el cuchillo al cáncer.

Irónicamente, una vez encaminada, bajo los esfuerzos de Lamy, hacia su angloamericanización, la iglesia católica se hace víctima de un ataque virulento, por parte de los protestantes anglos, que no termina hasta haber ejercido éstos su dominio total sobre los nativos de Nuevo México.

La regeneración del neomexicano por los esfuerzos de Lamy, sin embargo, no bastó para satisfacer la mentalidad racista de los anglos. Fue necesario una mayor rehabilitación y un rito de purificación, que eventualmente lo preparara para su entrada a la Unión de Estados Unidos.

La primera etapa de este rito se relaciona con el progreso económico, y la estrategia empleada despierta reminiscencias del proyecto, “poblar es civilizar”, desarrollado en ciertos países latinoamericanos en la época pos-independiente. Implícita en la frase estaba, por supuesto, la idea de poblar con gente “superior”, o sea con anglos, capaces de llevar a cabo el proyecto civilizador.

En el este de Estados Unidos, no obstante, existía la imagen, propagada por la literatura de Gregg y Davis, de un Nuevo México poblado de indios salvajes y mestizos poco menos salvajes, pero católicos. Para combatir esta imagen se desarrolló una campaña de propaganda, un departamento de inmigración, y una nueva historiografía que, hasta cierto punto, nos exime a los neomexicanos del peso de la leyenda negra española. Veamos: la conquista de Nuevo México es exaltada por los nuevos historiadores como uno de los más gloriosos eventos de la historia, a los conquistadores españoles, valientes y nobles caballeros que fueron, les tocó la misión divina de civilizar a los indios (igual que les tocó, 250 años más tarde a los anglos, bajo tutela divina, civilizar a los mexicanos). Se crea, pues, un pasado, primero glorioso y épico, luego pastoril, pintoresco y

romántico, y a cada mestizo se le concede ascendencia directa y exclusiva de conquistador. Los neomexicanos, a diferencia de los mexicanos de *old México*, mantuvieron limpia su sangre española durante dos siglos y medio. Hubo nativos, los de la clase rica, que anticipaban los frutos de la inmigración y el desarrollo capitalista, que colaboraron en la creación y diseminación de este mito, pregonando su pureza de sangre y las exclusivas raíces españolas de su cultura, creando, pues, modelos a imitar por el resto del pueblo. Empieza, por lo tanto, el reemplazo del mestizo concreto por el español rememorado, y se siembran las semillas de la separación del neomexicano de México y del resto del mundo latinoamericano.

La segunda etapa en la desmexicanización del neomexicano, ocurre como parte de la petición para entrar a la Unión de los Estados Unidos. Aunque esta petición se hiciera inmediatamente después de la ocupación de Nuevo México, fue negada por la posición anti-esclavista tomada por el pueblo neomexicano. En cuanto aumentó el número de anglos en el territorio y se encausó el desarrollo económico, con la llegada del ferrocarril en los ochenta, se reinició la petición para estatalidad. La reacción en Washington fue rotundamente negativa, basándose la oposición en un racismo petulante que llevó a ciertos miembros del partido minoritario a pronunciar, ante el Congreso, un informe que acusaba a todos los neomexicanos de ser borrachos, rateros y pendejados, y a sus mujeres de dudosa virtud. Le era imposible al ciudadano típico estadounidense concebir que se le pudiera conceder condición de ser humano, mucho menos de ciudadano, al verdadero nativo de las Américas, al aborigen, o a su hijo, el mestizo. Cito del *Chicago Tribune*, 1888:

Un indio azteca mexicano no es ahora ni jamás lo ha sido elegible a la ciudadanía norteamericana por el proceso de naturalización... Sería absurdo permitirles a 125 000 de ellos entrar a la Unión y constituir un estado a nivel con estados de mayor cultura y prosperidad.

La reacción en Nuevo México a esta índole de acusación, fue de indignación colectiva que unió a los dos grupos antagonistas. Las palabras de Le Baron Prince son típicas de las

muchas defensas que de los neomexicanos se hicieron por políticos y negociantes anglos, ansiosos de entrar a la Unión, durante los largos años en los que se siguieron lanzando dichas peroratas:

En ningún sitio de esta tierra se va a encontrar a mujeres de más calidad, nobleza y pureza, que entre las españolas de Nuevo México. Se les educa con un cuidado semejante a lo que se ve en Europa, el cual nos puede parecer demasiado riguroso a esos de nosotros que nos acostumbramos a la libertad de la vida de las jóvenes en general en Estados Unidos.

Sigue la defensa de Prince:

Esos que tienen la oportunidad de conocer socialmente a las clases de más categoría, concurren en que no existe una gente más cortés, hospitalaria y caballeresca. Los neomexicanos son ejemplares representativos, al nivel de El Cid, y los sucesivos descubridores y conquistadores de la tierra.

En réplica a las acusaciones que los neomexicanos no merecían estatalidad por su falta de educación y su ignorancia del inglés, se inició una feroz campaña para institucionalizar la educación pública y la enseñanza del inglés. Los neomexicanos aun siendo la mayoría, se opusieron y votaron contra el proyecto. Encabezando la oposición estaba un grupo de jesuitas (importados para combatir el asalto protestante contra la iglesia) que favorecía la educación católica para todo el territorio. Resultando, entonces, una brega feroz entre católicos y protestantes, los matices étnicos de los cuales es imposible pasar por alto. En su contra-campaña, motivada por obvios intereses particulares, subrayan los jesuitas la unidad étnica del pueblo neomexicano:

Que desaparezcan las antiguas luchas de partido. ¿Qué hay de importancia en ser republicano o demócrata? Sean mexicanos. Instamos que sean mexicanos. En todo lo que sea necesario para la preservación y el desarrollo de los intereses del país, que su política sea la unión. Mientras permanezcan unidos gobernarán, divididos serán gobernados.

La respuesta editorial, del periódico anglo de mayor influencia política, fue la siguiente:

Nos llamamos, por falta de mejor terminología americanos, los ciudadanos de México se llaman mexicanos. ¿Bajo cuál bandera quieren vivir, curas canallas? Seguramente bajo la mexicana no; allí no les permitirían permanecer ni siquiera una hora.

¿Por qué provocan a estos jóvenes a ignorar los principios de partido y a unirse como mexicanos contra los americanos? ¿A quién le pertenece la bandera sobre el edificio en qué moran? México... Bah... jesuitas traicioneros, ésta es América, Estados Unidos, el país del Tío Sam. Si no les gusta abandonénelo. Nosotros hemos venido a quedarnos... a introducir, para nuestro uso y beneficio, nuestras escuelas comunes, nuestro ferrocarril, nuestras leyes y nuestra lengua.

Aunque jamás se unieran los neomexicanos en lo tocante a los partidos, sí se unieron por algún tiempo en su oposición a la educación pública, y no porque desearan permanecer en la ignorancia de lo cual se les acusó más de una vez, sino porque justamente temían los efectos de corrosión que sobre el español y la cultura nativa tendría la educación pública en manos de dirigentes y maestros anglos.

Habría que aclarar aquí, que desde la invasión yankee los neomexicanos utilizaron la palabra mexicano como marca de etnia, mientras los anglos, al decir *Mexican*, se referían a raza. Sin embargo, cuando los jesuitas recurren a la unidad del pueblo bajo la etiqueta *mexicanos*, los anglos aprovechan el momento para interpretarla como símbolo de lealtad nacional. Puesto que los mexicanos conquistados habían tenido bajo el Tratado de Guadalupe Hidalgo el derecho a repatriarse a México, y los que se quedaron en el territorio ocupado lo habían hecho ejerciendo su “libre albedrío”, la nueva interpretación permitió a los anglos confróntar a los neomexicanos con acusaciones de deslealtad patrótica. ¿Cuál remedio les quedaba a los neomexicanos, quienes a pesar de su profundo y arraigado resentimiento hacia la dominación extranjera, para 1880 ya empezaban a sentirse parte del nuevo territorio? Incluso algunos de ellos, los empresarios, anhelaban la entrada a la Unión, con igual fervor que los anglos. Lo último que deseaban era

agregarle a la larga letanía de defectos colectivos, murmurada por los anglos, el de falta de patriotismo. La reacción del pueblo a esta acusación es evidente, a medida que los periódicos en español empezaban a buscar nuevas etiquetas para autodesignar a los neomexicanos: entre ellas aparecen, primero, neomexicano, después hispano americano y hispano. Para los noventa, sin embargo, se evitan las etiquetas en los periódicos en español y aparecen adjetivos menos comprometidos como “pueblo”, “el pueblo nativo”, “nativos”, “paisanos” y “los pobres”. En los periódicos en inglés aparecen *Hispanic American* y *Spanish American*. La fluctuación e incertidumbre, expresada por ambos grupos, respecto a un emblema uniforme para designar a los neomexicanos dura unos quince a veinte años y la única generalización que se puede hacer respecto a ello, es la disminución del uso de mexicano y de *Mexican*. Sin embargo, hay una tendencia en los periódicos anglos a utilizar la etiqueta *Mexican* en referencia a un pobre o a un malhechor, y *Spanish American* al referirse a una persona de mayor categoría social; así que entra en juego la discriminación de clase en relación a la identidad étnica. Un periódico en particular resume nítidamente las etapas sucesivas en el proceso de encontrarle una identidad aceptable al neomexicano. Este periódico se llamó, en 1903, *El Hispano Americano*; en 1904, *The Hispanic American* y en 1905, *The Spanish American*. Para esta última fecha, queda resuelto el asunto de la identidad del neomexicano con el triunfo de la etiqueta *Spanish American*, la cual el pueblo neomexicano mismo ha de canonizar *vis a vis* la inmigración mexicana.

Cabe preguntar ahora, ¿por qué se rechazó *Hispanic American*? terminología que, a vuelta de siglo, se utilizaba en Estados Unidos para designar a lo que hoy llamamos Latinoamérica, a favor de *Spanish American*. No creo que fuera totalmente descabellado sugerir que acaso hubo “visionarios” quienes comprendieron la necesidad de obstruir posibles problemas futuros de identidad, particularmente en lo referente a asuntos de política internacional. Lo cierto es que cuando por fin se le concede estatalidad a Nuevo México en 1912, sus habitantes latinos vuelven la cara a la cúpula blanca que en el noreste brillaba y la espalda no sólo a México, sino a toda Latinoamérica.

**II. ¿QUÉ SENTIDO TIENE PARA
LA AMÉRICA LATINA ESTE CALIFICATIVO?**

PANAMERICANISMO E IBEROAMERICANISMO:
EL DEBATE ENTRE
LOS INTELLECTUALES LATINOAMERICANOS

Claude Fell
Francia

Mi artículo está centrado en la obra y el pensamiento de Vasconcelos y abarca sobre todo los años 1920-1925.

Entre agosto y noviembre de 1922, José Vasconcelos, ministro de Educación Pública en el gobierno del presidente Alvaro Obregón, visita oficialmente cuatro países del sur del Continente Americano: Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, encabezando una delegación de la que formaron parte, entre otros, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri y Carlos Pellicer. Fue una oportunidad para el ministro de exponer sus ideas sobre iberoamericanismo y panamericanismo, y entablar –directa o indirectamente– un diálogo con distintos intelectuales latinoamericanos.

El iberoamericanismo de Vasconcelos, ya vivaz antes del año 1920 e inspirado por obras tan diversas como la de Santos Chocano, de José Enrique Rodó, de Pedro Henríquez Ureña, del venezolano Manuel Díaz Rodríguez o del brasileño José Pereira da Graça, va a fortalecerse y enriquecerse:

1) Con la visión directa de ciertas realidades –sociales, económicas, políticas, geográficas– del continente.

2) Con la adhesión entusiasta de distintos grupos estudiantiles latinoamericanos a la obra educativa y cultural emprendida por Vasconcelos en México a partir de 1920, y

3) Con las reflexiones y especulaciones de distintos intelectuales latinoamericanos, entre los cuales destacan Alfonso Reyes, José Ingenieros, Alfredo Palacios, Francisco García Calderón, Ricardo Rojas y Gabriela Mistral.

Ya en 1916, en una conferencia leída en la Universidad de

San Marcos de Lima, Vasconcelos reivindicaba la originalidad cultural y étnica del subcontinente: “No somos –afirmaba Vasconcelos– simplemente una América inconclusa, una América seguida de nuestra vecina del Norte. La sajona fue una América libre y abierta para todos los blancos, hecha con los mismos hijos del continente antiguo, mientras que la nuestra es patria y obra de mestizos, de dos o tres razas por la sangre y de todas las culturas por el espíritu.”¹

Del viaje de 1922 saldrá también un libro muy controvertido, que suscitará un interés continental, *La raza cósmica*, publicada en Barcelona en 1925. Según Vasconcelos, “La raza cósmica” será el resultado de una lenta miscigenación secular, en la cual se encontrará una espiritualidad nueva, que apartará a la humanidad de sus apetitos materialistas y se desarrollará en el marco de un futura “confederación”, que abarcará al subcontinente y contrarrestará la compartimentación nacionalista que rechaza Vasconcelos: “La creación de las nacionalidades latinoamericanas fue un caso de suicidio colectivo”, escribe a los estudiantes colombianos en 1923.² Y reanudará con este tema una conferencia pronunciada en Viena en 1925 y publicada en *Amauta*, que es un verdadero “alegato” en favor del advenimiento de una civilización “mundialista”.³

Por otra parte, hablando en Buenos Aires el 7 de octubre de 1922, ya precisaba: “Iberoamericanismo quiere decir defensa de la universalidad y defensa del porvenir”.⁴ Pero este universalismo prospectivo –que adhiere a una forma de pensamiento bastante divulgada después de la Primera Guerra Mundial, cuyo gran apóstol fue Romain Rolland, con quien Vasconcelos mantiene una correspondencia llena de respeto– descansa en la reivindicación de un iberoamericanismo de clara procedencia hispana.

“Bolívar –escribe Vasconcelos en la carta a los estudiantes

¹ José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, en *Obras completas*, t. I, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957, p. 50.

² José Vasconcelos, “Carta a la juventud de Colombia”, en *Bol. SEP*, núm. 4, 28 de mayo de 1923, p. 603.

³ José Vasconcelos, “El nacionalismo en América Latina”, en *Amauta*, núm. 6, Lima, 4 de dic. de 1926, p. 13-16; núm. 4 y 5, Lima, enero de 1927, p. 22-24.

⁴ *Bol. SEP*, I, núm. 3, enero de 1923, p. 643.

colombianos ya citada— quería una Liga de Naciones Americanas que no excluía a los Estados Unidos del Norte. Nosotros queremos la unión de los pueblos ibéricos sin excluir a España y comprendiendo expresamente al Brasil, y tenemos que excluir a los Estados Unidos no por odio, sino porque ellos representan otra expresión de la historia humana.”

“¿Quiénes somos, qué somos? se pregunta Vasconcelos al principio del discurso de Viena, lo que justifica tales preguntas, es, a su parecer, el estatuto contradictorio y conflictivo de América Latina:

– Por una parte, unos recursos naturales considerables, por la otra, pocos bienes disponibles;

– Por una parte, una cultura secular y sincrética, una vocación a lo universal, por otra, una ignorancia generalizada, un analfabetismo vergonzosamente mayoritario y “una completa ausencia de planos constructivos”.

Por eso es necesario definir una línea evolutiva, “esa corriente que arrastra las cosas, modela los ánimos y obliga a los pueblos a convertirse en creadores de ideal”.⁵ Pero alcanzar esta meta significa vencer distintos obstáculos, primero de origen histórico. Para Vasconcelos y otros pensadores de la época, la entrada de América en la historia universal, con la conquista, se hizo bajo auspicios contradictorios.

“Los conquistadores y los misioneros; la obra de descubrir y organizar pueblos y el propósito de difundir luz en las almas; dominación y proselitismo.” Esta contradicción fue reforzada por una monarquía absoluta que convirtió a América “en feudo de intereses ruines y en galardón de torpezas y cortesanas”. La misma presión monárquica pesaba sobre el norte del continente, pero allá la reacción de los habitantes fue diferente. “La América del Norte rompió con la corona inglesa cincuenta años antes que nosotros y hoy nos lleva cien años de adelanto. Nosotros rompimos por fin, pero muchos de nuestros males todavía arrancan de aquellos siglos de obediencia ciega.” A estos factores históricos habría que añadir razones socio-económicas: “La pobreza general, la ignorancia, las condiciones geográficas y sociales han demorado nuestro progreso”.⁶ Y

⁵ Cf. *cit.*, *Amauta*, núm. 4, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

rematándolo todo, el caudillismo, que Vasconcelos y otros consideran como la verdadera llaga continental, contra la cual se levantó con un discurso muy violento en las primeras semanas de su cargo de rector de la Universidad de México, tomando el caso preciso de Juan Vicente Gómez: “El cesarismo es el azote de la raza latina”, escribirá Vasconcelos en *La raza cósmica*.

En las múltiples conferencias y entrevistas que da a lo largo de su viaje por América del Sur, Vasconcelos insiste en el hecho de que su iberoamericanismo admite cierta dosis de “nacionalismo” cultural y educativo, y que no hay contradicción entre sus declaraciones y la política que lleva en el mismo terreno. Este nacionalismo es una necesidad imperativa en los países que, como México, Cuba o Centroamérica, están, por su situación geográfica, directamente sometidos a la influencia e incluso a la injerencia norteamericana. Sobre este punto encontró la aprobación de numerosos intelectuales en Brasil, Uruguay y Chile. Pero fue en Argentina donde sus declaraciones despertaron el eco más favorable, como lo demuestra el discurso pronunciado por José Ingenieros el 11 de octubre de 1922, durante el banquete ofrecido a Vasconcelos por la Asociación de Escritores Argentinos.

I. El iberoamericanismo de José Ingenieros

Después de dirigir al ministro mexicano un elogio vibrante por su acción revolucionaria y la voluntad que manifiesta, desde su llegada al rectorado de la Universidad de México, de “acrecetar la justicia en la sociedad, sin encadenar voluntades a ningún dogmatismo de secta o de partido”, Ingenieros analiza las “razones graves de orden sociológico y político” que tienen que reunir a los latinoamericanos [rechazo rotundo del panamericanismo, crítica virulenta de la doctrina de Monroe].

El primer factor de unificación es más bien negativo: las distintas naciones del subcontinente no podrían en adelante suscribir a cualquier doctrina panamericana. “La famosa doctrina de Monroe”, como la llama Ingenieros, que ha podido ser interpretada durante años como una barrera defensiva contra eventuales agresiones europeas, no es más que una

coartada, destinada a ocultar la penetración política, económica y militar de los Estados Unidos, transformados en un estado “expansionista y conquistador”: “De hipotética garantía [la doctrina de Monroe] se ha convertido en peligro efectivo.” Desde la guerra del 98 contra España, los Estados Unidos se han apoderado de Puerto Rico, han impuesto a Cuba la Enmienda Platt, han amputado a Colombia de su provincia panameña, han intervenido en Nicaragua y atentado contra la soberanía de México en 1914, al desembarcar en Veracruz. Por fin han ocupado militarmente Haití, y controlan la vida de la República Dominicana.

Empleando las armas, la concesión o la penetración económica, su influencia va extendiéndose, a expensas de América Central (cuya unidad han roto), de México (cuyo gobierno democráticamente elegido se niegan a reconocer) y de Cuba (a la que han impuesto, con el general Crowder, un interventor tutelar). El discurso de Ingenieros es una advertencia y un grito de alarma: sería ilusorio creer que las ambiciones de los Estados Unidos han de limitarse a Panamá y que los Estados del Sur (Brasil, Argentina, Uruguay y Chile) no pueden ser intervenidos a su vez. Sin embargo, quizá el peligro más grave no sea la ocupación temporal ni la anexión territorial, epifenómenos de un peligro mayor aún que comienza en la hipoteca progresiva de la independencia nacional mediante empréstitos destinados a renovarse y aumentar sin cesar, en condiciones cada vez más deprimentes para la soberanía de los aceptantes. El apóstol cubano, José Martí, advirtió hace tiempo lo que hoy repite con voz conmovida el eminente José Enrique Varona: “guardémonos de que la cooperación de amigos poderosos pueda transformarse en un protectorado que sea un puente hacia la servidumbre”. En este sentido, hay una contradicción efectiva entre las declaraciones no-intervencionistas del presidente Wilson y la penetración aplicada hacia los países latinoamericanos. Repite Ingenieros que la lejanía no constituye una protección verdadera contra el imperialismo de una potencia cualquiera; al contrario, entre más ricos en materias primas (petróleo, azúcar, tabaco, café, trigo) son los países, su independencia económica está más amenazada.

En tales condiciones, después de tanta clarevidencia, no deja

de asombrar el remedio propuesto por José Ingenieros que insiste en poner “en acción ciertas fuerzas morales que todavía nos permitirán resistir” y “poner un freno a la inmoralidad de los capitalinos imperialistas”. De hecho, igual que Vasconcelos, el filósofo argentino aboga por una “nueva conciencia colectiva”, capaz de “imponer normas de conducta a los gobernantes desprevenidos o acomodativos”.

Esas “fuerzas morales” constituirían los valores de una “futura confederación política y económica”, susceptible de rechazar y repeler las injerencias de cualquier imperialismo extranjero. El paso directo a la federación le parece imposible a Ingenieros, debido al endeudamiento de los países latinoamericanos para con los Estados Unidos, después de la primera guerra mundial. Hay que reforzar y amplificar en la mentalidad popular el concepto de patria, hasta darle dimensiones continentales y llegar a una unión donde “cada uno pudiese acentuar y desenvolver sus características propias, dentro de la cooperación y la solidaridad comunes”.

Para Ingenieros, apartado de la acción política oficial, y no integrado, como el Vasconcelos de 1922, a un gobierno en ejercicio, esa cohesión continental no puede ser impuesta “desde arriba”, al nivel de los gobiernos, sino reivindicada “desde abajo”, por el mismo pueblo.

¿Quién puede encargarse de esta información y transformación de la opinión pública? Como Vasconcelos, Ingenieros contesta: los intelectuales (a quienes llama “novadores”, mientras Vasconcelos les dice “filósofos”) organizados en un movimiento coherente, y la juventud latinoamericana. Esa “revolución en los espíritus” conduciría a los pueblos a presionar a sus gobiernos para obligarlos a elaborar un conjunto de “entidades jurídicas, económicas e intelectuales de carácter continental, que sirvieran de sólidos cimientos para una ulterior confederación”. Distintos organismos podrían arreglar las divergencias más superficiales: “Un Alto Tribunal latinoamericano para resolver los problemas políticos pendientes entre las partes contratantes, un Supremo Consejo Económico para regular la cooperación en la producción y el intercambio”. Esta acción internacional se completaría en el plano interior, “con un generoso programa de renovación política, étnica y social,

cuyas grandes líneas se dibujan en la obra constructiva de la nueva generación mexicana, con las variantes necesarias en cada región o nacionalidad”. En un principio, la iniciativa de la creación de esta nueva unión latinoamericana escaparía a los distintos gobiernos y relevaría a los países donde la influencia norteamericana se ejerce con mayor peso: México, Cuba y América Central.⁷

II. *Cómo resolver el dualismo Norte-Sur*

Como Ingenieros, Vasconcelos esté persuadido que el desarrollo del iberoamericanismo pasa por el desmantelamiento del panamericanismo. El viaje de 1922 no hace más que reforzar sus posiciones en el particular. En *La raza cósmica* uno de los reproches que Vasconcelos dirige al gobierno uruguayo de la época es precisamente la orientación panamericana de su política extranjera: “En aquellos días —escribe Vasconcelos⁸— privaba en las esferas oficiales del Uruguay la doctrina panamericana, en oposición casi bélica de la doctrina simplemente iberoamericana”. Verdad es que en marzo de 1923, en la V Conferencia Panamericana reunida en Santiago, el presidente Baltasar Brum había propuesto la constitución de una “Sociedad de las Naciones Americanas”.⁹ Volviendo a apoderarse de la famosa dicotomía *Ariel-Calibán* elaborada por Rodó, Vasconcelos preconiza que el iberoamericanismo sea una condición previa al panamericanismo, “para que fuésemos dos poderes que colaboraran a la civilización y no un gigante rodeado de liliputienses”. En sus conversaciones con intelectuales y políticos uruguayos recordaba que “un mexicano, antes que miembro de la Unión Panamericana, era miembro de la Unión Iberoamericana; es decir, un pariente mucho más próximo que un sajón”.¹⁰ Con más prudencia en la expresión, el rector de la

⁷ José Ingenieros, “Por la unión latinoamericana”, en *Nosotros*, año XVI, núm. 161. Buenos Aires, oct. 1922, p. 225-258.

⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, Barcelona 1925, p. 144.

⁹ Samuel Gay Inman, *Hacia la solidaridad americana*, Madrid, David Jovio Editor 1924, p. 91-92.

¹⁰ José Vasconcelos, *La raza cósmica...*, *op. cit.*, p. 146.

Universidad de Chile, César Zurreta, en una conferencia sobre la “cooperación intelectual interamericana” dada en el marco de la Conferencia de Santiago, afirmaba también que “donde reside el interés fundamental de anglo e iberoamericanos es en el natural y necesario contrapeso que, por estrecha cooperación de nuestro grupo, restablezca el equilibrio entre ambas razas, afiance con él los vínculos que, dentro de amplias fórmulas panamericanas, aseguren el prestigio sin ejemplo de las Américas unidas y su pacífica e indiscutible preponderancia para el bien en los negocios del mundo”.¹¹

El fracaso de la V Conferencia Panamericana de Santiago, respecto a la cual la prensa mexicana subraya que México se había negado a participar en ella, mientras los Estados Unidos no reconocieran oficialmente su gobierno, venía a reforzar la posición de Vasconcelos y de los intelectuales que compartían su opinión. Evocando la ausencia de Bolivia, Perú y México de dicha conferencia, el historiador Carlos Pereyra comenta en un artículo de la *Revue de l'Amérique Latine*, publicado el 1^o de mayo de 1923: “L'absence de ces peuples qui représentent à la fois les deux grandes civilisations autochtones et les deux grands foyers de la culture de la colonisation espagnole donne un aspect singulier à la foire internationale de Santiago”.¹² Ninguna decisión importante fue tomada, en lo concerniente a la creación de una Liga Americana de las Naciones, de la interpretación exacta de la doctrina Monroe, del establecimiento de una “Corte de Justicia Panamericana”, de la reducción de los armamentos, de la presencia norteamericana en Santo Domingo, Haití y Cuba, o del arreglo de conflictos locales, como por ejemplo, el asunto de Tacna y Arica.¹³

¿Qué conclusiones pueden sacarse de este fracaso y de los altibajos del panamericanismo? Ciertos intelectuales, como Pedro Henríquez Ureña, piensan que las naciones iberoameri-

¹¹ *Anales de la Universidad de Chile*, año I, 2a. serie, I^o y II^o trimestre de 1923, p. 162.

¹² C. Pereyra, “Le panaméricanisme à Santiago”, en *Revue de l'Amérique Latine*, vol. V, núm. 17, París, 1er. mai 1923.

¹³ Benito Javier Pérez Valdía, “El fracaso de la Conferencia de Santiago”, en *Excelsior*, México, 7 de mayo de 1923, y José Silans, “Lo de Santiago de Chile” en *El Herald*, México, 2 de mayo de 1923. Silans compara el grupo de los países de América Latina a “un rebaño de esquileo para las tijeras de Tío Sam”.

canas tienen que seguir siendo vigilantes y que siempre es posible una interpretación maximalista de la Doctrina de Monroe por los Estados Unidos, lo que aumenta los riesgos de una intervención del norte.¹⁴ Otros, como Rodolfo Reyes, hermano de Alfonso, creen que los Estados Unidos podrían descubrir un terreno de acuerdo en el plano económico, con tal de que los demás países latinoamericanos dieran su apoyo activo y, más precisamente, financiero, invirtiendo en el petróleo mexicano, por ejemplo: “una política de unión iberoamericana es para nosotros más esencial y salvadora que para todos los otros pueblos de nuestra rama étnica, y cada uno de ellos hacia ninguno tiene tanto deber de fraternidad como hacia México, porque si de un modo o de otros (ya lo hemos dicho que juzgamos casi imposible que sea por la conquista) desapareciera el alma hispana del pueblo hispano y se trasladara así la civilización de la frontera vecina hacia el canal de Panamá, esto sería ya la desaparición de toda la realidad hispanoamericana y el tiempo definitivo del panamericanismo monroísta”.¹⁵

Vasconcelos, por su parte, desea que se instauren mejores relaciones entre México y los Estados Unidos, en base del respeto de sus derechos recíprocos y del reconocimiento del gobierno mexicano por los Estados Unidos.¹⁶ Pero el problema se inscribe en un marco mucho más amplio que el de las discrepancias civilizadoras entre el norte y el sur del continente: “Creo más –dice Vasconcelos en una entrevista dada en Washington en diciembre de 1922–¹⁷ en el sentimiento de la raza que en el patriotismo, que demasiadas veces se deriva de consideraciones políticas o geográficas que son artificiales o simplemente materiales. El sentimiento racial procede de diferencias espirituales y acaso obedece a los designios profundos de la Providencia, que hace diferentes a los hombres para diver-

¹⁴ Pedro Henríquez Ureña, “La doctrina religiosa” en *El Mundo*, México, 3 de septiembre de 1923.

¹⁵ Rodolfo Reyes, “México y los Estados Unidos. Medios de obtener algún acuerdo que regularice definitivamente las relaciones entre México y los Estados Unidos”, en *Excelsior*, México, 10 de junio de 1923.

¹⁶ *Bol. SEP*, I, núm. 3, p. 755.

¹⁷ Conferencia dada el 7 de dic. de 1922 y reproducida por John Page en “Los comentarios sobre la ausencia de México en las Conferencias Panamericanas”, en *El Mundo*, 1^o de febrero de 1923.

sificar y enriquecer la expresión del alma humana. En la bendita Iberoamérica, tenemos la obligación de forjar una nueva y más amplia expresión del espíritu latino, y el que pretenda estorbar este poderoso movimiento ideal estará matando el progreso y aniquilando la vida”. El largo ensayo sobre mestizaje que constituye la primera parte de *La raza cósmica* profundizará el análisis de las discrepancias entre norte y sur, e intentará definir el “alma iberoamericana”.

III. Latinidad e hispanidad

Vasconcelos parte de la rivalidad, de la “pugna de instituciones, de propósitos y de ideales”, que nutre la oposición entre “sajonismo” y “latinidad” [que marca el destino de la América contemporánea] y que no es más que la cristalización de un proceso histórico cuyas principales etapas han sido, a mi parecer, la derrota de la invencible Armada, Trafalgar y las batallas perdidas en Santiago de Cuba, Cavite y Manila, que dieron el toque de muerte a la presencia española en el continente americano. Estos retrocesos sucesivos de la latinidad acarrearón una dislocación de la unidad continental y América Latina sucumbió a una serie de rivalidades nacionalistas fratricidas: “Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concretando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente. El despliegue de nuestras veinte banderas de la Unión Panamericana de Washington deberíamos verlo como una burla de enemigos hábiles”.¹⁸

Todo esto lo lleva a tratar de definir lo que se puede entender por “latinidad”. Lo hace establecido una oposición entre “latinidad” y “latinismo”. Este último es la emanación del espiritualismo, portador de jerarquía, de disciplina, de sentido práctico, pero presenta también algunas fallas: “ausencia de

¹⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica...*, *op. cit.*, p. 10.

ideal, ausencia de religión, incapacidad artística”. La América “latina” tiene que sacar de todo esto conclusiones adecuadas: “Dejémonos de latinismo –escribe Vasconcelos–¹⁹ hagamos que nuestra América sea hispánica, que sea ibérica, que sea india, que sea universal, pero no latina”. En realidad, la “latinidad” es menos un hecho de civilización que un estado anímico, una “mística”: “Hermandad estrecha de los iberoamericanos con España y con Italia y con Francia, pero no porque seamos latinos, sino porque representamos un concepto emotivo de la vida, y queremos que la ley suprema llegue a ser la ley de belleza. La civilización nórdica cree en la ética, nosotros en la estética. Para ellos la razón suprema es el deber; para nosotros la razón suprema es la belleza.” Lo que no significa para Vasconcelos el predominio de lo estético sobre lo ético: “Juzgo que toda estética, carente de ética, es estética morbosa que, lejos de producir belleza, engendra monstruosidad”.²⁰

Más allá de la adhesión a una latinidad común, Vasconcelos preconiza –lo que será objeto de feroces polémicas con ciertos contemporáneos suyos, dentro y fuera de México– el reconocimiento de una hispanidad compatible con la afirmación de la personalidad de cada uno de los países latinoamericanos. Lo que le conduce a matizar sus posiciones sobre la colonización española. Le reprocha ciertos abusos y las desigualdades sociales que ha engendrado la instauración de la encomienda. Pero la colonización permitió también el nacimiento de un sincretismo cultural que iba encauzando a la América hispánica hacia la afirmación de su verdadera personalidad. Ahora bien, Napoleón ha provocado la ruptura de este proceso evolutivo avasallando y sojuzgando a España, vendiendo Lousiana a los “yanquis” y estabilizando los gérmenes que la presencia española y francesa había sembrado en el continente.

Sin embargo, Napoleón no es el único culpable. La energía hispanoamericana ha sido embotada y desvirtuada por “la decadencia de las costumbres, la pérdida de las libertades

¹⁹ José Vasconcelos, “Reneguemos del latinismo”, en *La Antorcha*, núm. 3, México, 18 de oct. 1924, p. 42.

²⁰ José Vasconcelos, “Latinismo y estética”, en *La Antorcha*, núm. 5, México, 10. nov. 1926, p. 6.

públicas y la ignorancia generalizada”. Poco a poco la empresa colonial ha caído entre las manos de “palaciegos degenerados, capaces de oprimir y humillar al nativo, pero sumisos al poder real”. “La obra portentosa —escribe Vasconcelos en *La raza cósmica*—²¹ iniciada por los férreos conquistadores y consumada por los sabios y abnegados misioneros fue quedando anulada.” Los responsables de esta perversión del sistema colonial son el militarismo y el absolutismo, pilares de la “manía” en los reyes de España “de imitar al Imperio romano”. Por eso las guerras de Independencia tienen que ser consideradas como una ruptura con la monarquía pero con el pueblo español.²²

Mientras la América hispánica se debilitaba y se dividía, la América sajona afirmaba su fuerza material, su espíritu práctico y su “intuición del éxito”. En el norte del continente, la emancipación no significó una verdadera ruptura con el espíritu metropolitano; por el contrario en el sur, la Independencia ha sido un profundo “renegar” de la tradición española, impuesto artificialmente por algunos grupos criollos, marcando el triunfo del “provincialismo” y de la “ausencia de planes trascendentales”. A pesar de las exhortaciones de Bolívar, de Sucre, de Pétion, América Latina se balsamizó empantanándose en una “confusa fraseología pseudo revolucionaria”.

Hay que revisar y abolir este *parti pris* de ruptura, tomando en cuenta factores nuevos, como, en la misma época, lo subraya también Alfonso Reyes en un artículo publicado en la *Revue de l'Amérique latine*: “La obra de España en América —escribe Reyes— ha sido discutida muy a menudo, porque se la considera como una empresa de explotación colonial cuando fue más bien una obra de creación, la creación de las nacionalidades nuevas. Es su sangre misma la que derramó España por el suelo americano. En él floreció espontáneamente.”²³

Para Vasconcelos, este acercamiento a España es necesario ya que toda veleidad tendiente a resucitar una “cultura india” le parece ser totalmente utópica y deshonesto. Constaba que

²¹ José Vasconcelos, *La raza cósmica...*, op. cit., p. 10.

²² José Vasconcelos, “El nacionalismo en América Latina”, art. cit., p. 16.

²³ A. Reyes, “L’constitution du Mexique” (II), en *Revue de l'Amérique Latine*, vol. V, núm. 17, París, 1er. mai 1923, p. 23.

“el elemento indígena no se ha fusionado aún en su totalidad con la sangre española” y que la “sangre vertida” en tiempos de la conquista separa todavía ambas comunidades. Sin embargo, Vasconcelos considera, como lo recordaba ayer el doctor Zea, que la mayor parte de los indios han sido “hispanizados” y “latinizados”. Lo que no significa forzosamente el predominio absoluto de la “civilización blanca”. Cada uno tendría que recorrer una parte del camino: para el indio, sólo queda una salida posible, la de la “cultura moderna” y de la “civilización latina”, por su parte, el blanco tendrá que renunciar a sus pretensiones, y buscar el “progreso” y la “redención” en “el alma de sus hermanos de las demás castas”.

IV. Espiritualidad y religión

América Latina tiene que buscar un modo de organización propio que no sea copia del extranjero. Llegó el tiempo para los países latinoamericanos de “darse un alma”, de crear “una civilización iberoamericana, un espíritu latinoamericano, fuerte y digno, noble y poderoso”.²⁴ ¿Cómo desarrollar esa espiritualidad nueva que será el resorte fundamental de la cohesión iberoamericana y alimentará, en su fase última, la unión “mundial” de las razas? Entre las fuentes históricas de un iberoamericanismo potencial, Vasconcelos cuenta desde luego a la religión católica,²⁵ pero, en 1925, su adhesión al catolicismo se matiza con numerosas reservas que comparten varios contemporáneos.

Un intercambio de cartas, entre Alfredo Palacios, Gabriela Mistral, Romain Rolland y Vasconcelos, permite profundizar este tema capital.²⁶ Desde el 26 de marzo hasta el 8 de abril de 1925, había de celebrarse en Montevideo un Congreso de las Iglesias Cristianas, al que es invitado Palacios, gracias a Samuel G. Inman, redactor de la revista *Nueva Democracia* publicada

²⁴ José Vasconcelos, “El problema de México”, en *Bol. SEP*, I, núm. 3, enero de 1923, p. 532.

²⁵ José Vasconcelos, “El nacionalismo en América Latina”, art. cit., p. 15.

²⁶ Alfredo L. Palacios, “El Congreso de las Iglesias cristianas y el sentimiento religioso” en *Universidad y Democracia*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1928, p. 103-107.

en Nueva York, y profesor de historia americana en la Universidad de Columbia. Palacios rechaza la invitación, pero aprovecha la oportunidad para establecer el doble balance de las relaciones interamericanas y del papel de la Iglesia en la América Latina de 1925. En un primer tiempo, Palacios subraya la ambigüedad de la posición de los intelectuales norteamericanos favorables a un acercamiento —es el caso de Inman—, incluso a una “fusión” entre el Norte y el Sur del continente, en la medida en que se transforman, frecuentemente a pesar suyo, en los agentes de “la excursión y afianzamiento del poder material de Norte América sobre estos pueblos”. En esta “penetración pacífica”, América del Norte dispone de “tres elementos que constituyen medios formidables de conquista: la riqueza, la unión y la voluntad”. La solución más envidiable del problema de las relaciones entre Norte y Sur sería “la unión del progreso externo y la energía norteamericana con el idealismo de América Latina”, pero este proyecto seguirá siendo utópico mientras los Estados Unidos busquen únicamente aumentar su potencia material y se opongan, por razones políticas y económicas, a la unión de América Latina. En lo que toca al asunto religioso, la posición del socialista Palacios queda bien clara: “Aunque yo no rechazo los principios esenciales humanos que hay en la religión y acepte, sobre todo, la espiritualidad idealista de Jesús, no puedo someterme a los dogmas de ninguna religión que coarte de algún modo la independencia del pensamiento y que traslade a lo ultraterreno las finalidades de la vida”.

El 27 de marzo de 1925, Gabriela Mistral contestaba, desde Montevideo, a Palacios.²⁷ Lo aprueba en lo tocante a la “dominación” ejercida por el Norte sobre el Sur y que cobra un doble aspecto: uno, “material y casi involuntario”, que atañe a la prosperidad y arranque de un país en busca de mercados para sus productos; otro, “consciente, deliberado”, que se manifiesta por la voluntad de dirigir la política del continente entero, alejando a los latinoamericanos de Europa, cuya influencia era menos dañina porque se ejercía desde lejos “y por ser ejercida por varias naciones a la vez”. Además no cabe duda de que los Estados Unidos no carecen de apoyos en la misma América

²⁷ Carta publicada en *El País*, Montevideo, 1o. de abril de 1925.

Latina a través de “los hombres y las instituciones sin honestidad, los gestores comerciales y los escritores con venalidad pronta”. Sin embargo Gabriela Mistral se niega a asimilar a todos los norteamericanos con comerciantes ávidos y sin escrúpulos “que traen en sus maletas (...) el dinero que se vuelve ‘coima’ y corrompe a nuestros hombres”. Entre los habitantes del Norte hay un 10 por ciento de “gente honrada”; esencialmente constituida por “los profesores católicos, protestantes y laicos que forman la parte verdaderamente viva de la conciencia nacional” de los Estados Unidos.

En cuanto al catolicismo, la respuesta de Gabriela Mistral está mucho más matizada que la de Palacios. Protesta contra la invasión de distintos terrenos de la actividad humana por lo que llama “un materialismo inferior”: “En la literatura aparece como ausencia de motivos heroicos y humanos; en la educación, como avidez del sentimiento; en la vida cívica, como ausencia de virtud, como corrupción política”. ¿Por qué haber evacuado de la educación “la vida religiosa que puede dar al hombre más humilde la perfección interna”? Frente a la caída vertiginosa que conoce el continente iberoamericano, Gabriela Mistral cultiva la esperanza, incluso la más mínima: “siento mi espíritu tan lleno de angustia, respecto del avance materialista de nuestras razas, que ahora me alegra cualquier iniciativa de índole religiosa que veo aparecer”.

Palacios contestará a Gabriela Mistral y Romain Rolland aprobará su respuesta. En agosto de 1925, a su vez, Vasconcelos interviene en el debate para afirmar que desea que la Iglesia tome conciencia de sus responsabilidades sociales, en una América Latina todavía demasiado compartimentada y jerarquizada. Sostiene que el “socialismo moderno” puede concebirse como “un intento de aplicar la ley de Cristo”, mientras la Iglesia tradicional se colocó sistemáticamente al lado de los poderosos: “Cuando yo sepa que la Iglesia ha librado una sola batalla en favor de los desheredados, pensaré que acaso Cristo vuelve a su seno. Pues, entre tanto, me voy con los ateos si los otros imponen la justicia”. A la noción de religión, Vasconcelos prefiere la de espiritualidad común, de aspiración unánime a la belleza. Es la escuela la encargada de divulgar estas orientaciones nuevas: “Enseñamos, por lo tanto, en México –afirma en

1922²⁸ no sólo el patriotismo de México, sino el patriotismo de la América latina, un vasto continente abierto a todas las razas y a todos los colores de la piel, a la humanidad entera para que organice un nuevo ensayo de la vida colectiva; un ensayo no sólo fundado en la utilidad sino precisamente en la belleza, en esa belleza que nuestras razas del sur buscan instintivamente, como si en ella encontraran la suprema ley divina.”

El vehículo privilegiado de esta espiritualidad continental unificadora será también la lengua española portadora de los valores tradicionales, pulida por los siglos, magnificada en las obras clásicas del siglo de oro. Indudablemente, Vasconcelos considera el empleo del castellano como una prenda de universalidad: “Un patriotismo lingüístico, tal será la fórmula postrera de nuestro nacionalismo iberoamericano. Una manera espiritual de patriotismo que está al alcance de todo el mundo y que significa para todo el que la logra un poco más que la aquiescencia a una tradición local o que la obediencia a un imperativo de la costumbre o de la ley. Significa más bien la posesión de un vehículo mental, probado por los siglos, ilustrado por una gran literatura, simple y lógico en sus formas, claro en sus acentos y de léxico rico, tanto como el de cualquiera de las lenguas cultas”.²⁹

Notamos que en 1919, Alfonso Reyes reconocía cierta decadencia de la lengua española hablada: “Por lo demás —concluía Reyes—, de esto nadie tiene la culpa, grande es el pasado de nuestra lengua: no lo iguala, ni con mucho, el presente”.³⁰ En cuanto a Ricardo Rojas, expresa una posición más matizada que la de Vasconcelos: “Lo que hace de mí un argentino —sin vida, sin sensibilidad, sin ideales— es lo que me diferencia de un español de España o de un americano de otras regiones de América, aunque, como ellos, hablo y escribo en español. El pueblo argentino —individualizado ya por su tierra, su tradición y su cultura— no necesita crearse una lengua nueva para mani-

²⁸ José Vasconcelos, “Conferencia leída en el ‘Continental Memorial Hall’ de Washington”, en *Obras completas*, *op. cit.*, t. II, p. 874.

²⁹ José Vasconcelos, “El nacionalismo en la América Latina”, *art. cit.*, p. 22.

³⁰ A. Reyes, “En torno al imperialismo de la lengua española”, en *Simpatías y Diferencias*, *Obras completas*, t. IV, México, FCE, p. 64.

festar su genio social, y al hacerlo en castellano pone en su literatura un contenido nuevo, distinto del de España y diverso del de otras naciones”.³¹ Por fin, Pedro Henríquez Ureña, que sitúa al nivel de la creación literaria, plantea en prioridad el problema de la expresión: “No hemos renunciado a escribir en español, y nuestro problema de la expresión original y propia comienza ahí. 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. Nuestra expresión necesitaría doble vigor para imponer su estabilidad sobre el rojo y el gualda”.³²

Para concluir, creo que podemos evocar brevemente las reflexiones que la acción y el pensamiento de Vasconcelos le inspiran a José Carlos Mariátegui –como Vasconcelos, Mariátegui se ha levantado contra el cientificismo, el racionalismo desencarnado y contra “el respeto supersticioso de la idea de progreso”. Lo que Vasconcelos llama el ideal toma el nombre de “mito” en las obras de Mariátegui, que escribe un artículo, en 1925, titulado “La emoción de nuestro tiempo”: “Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión –la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza... El hombre occidental ha colocado durante algún tiempo, en el retablo de los dioses nuestros, a la razón y a la ciencia. Para mí la razón ni la ciencia pueden ser un mito. Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de mostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo”.³³ Como Vasconcelos, ha subrayado muy claramente los límites de la “latinidad” de la América llamada “latina”:

Lo primero que conviene es el crecer y precisar que no somos latinos, ni tenemos ningún afectivo parentesco con Roma. Los supuestos países latinos de América, como los llama Vasconcelos,

³¹ R. Rojas, *Envidia*, Buenos Aires, librería ‘La Facultad’, 1924, p. 77.

³² Pedro Henríquez Ureña, *Tres ensayos en busca de nuestra expresión*, México, FCE, 1928, p. 746.

³³ J. C. Mariátegui, *Obras completas*, 4a. ed., t. III, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970, p. 18.

necesitan saberse diferentes del mundo latino, extraños al mundo latino, para quererlo y estimarlo un poco menos.³⁴

Sin embargo, Mariátegui se separará de Vasconcelos en dos puntos esenciales, a raíz de una reseña de *Indología* que publica Mariátegui:

1^o Considera la obra de Vasconcelos como demasiado desligada de la realidad, a fuerza de sondear en el futuro, pierde el hábito de mirar en el presente.

2^o Considera como excesiva la posible influencia de España sobre América Latina que exalta Vasconcelos: “Coincido con Vasconcelos en la estimación civilizadora de las misiones del coloniaje... Pero deduzco todos los factores de estancamiento latinoamericano de la medievalidad española. España es una nación rezagada en el progreso capitalista. Hasta ahora España no ha podido emanciparse del Medioevo”. Además, añade Mariátegui, hay una exaltación exagerada del elemento hispánico a expensas del elemento amerindio en las especulaciones vasconcelianas.³⁵

Inspirada por el *Timeo* de Platón, por los escritos de Pitágoras y Plotino, *La raza cósmica* es, ante todo, una utopía. Es también un guión mítico con su irracionalismo y su poesía. “El mito —escribe— es una potencia de inversión de la sensibilidad.” El advenimiento de la “raza cósmica” es un acto de fe, un misterio equivalente al de la Encarnación, dirigido a un continente dividido, amenazado, inquieto en cuanto a su ser y a su identidad verdadera. No es un ensayo socio político confuso, es una primera tentativa para cristalizar ciertos mitos continentales. Al “hombre” de Rodó responde la “raza” de Vasconcelos.

La raza cósmica, con sus limitaciones y sus incoherencias, se inscribe en el sueño milenarista de la Humanidad, cuya vocación es romper las estructuras cerradas y abolir los ritos de una sociedad edificada desde hace siglos sobre la injusticia y el enfrentamiento.

³⁴ *Ibid.*, p. 121.

³⁵ *Ibid.*, t., XII, p. 78-84.

INDETERMINACIÓN TRINITARIA Y DUDA INDIANA: PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DE LA CONQUISTA

Hanns-Albert Steger
Alemania Occidental

La explicación de los trasfondos epistemológicos de la conquista ha sido hasta ahora casi exclusivamente asunto tratado por historiadores. Es necesario añadir aspectos aportados por la sociología de la cultura, la cual trabaja con conceptos societales relativos dentro de marcos diferentes de coordinación de tiempo y espacio convivenciales. Las reflexiones que siguen pertenecen a este propósito sociológico cultural.

El famoso capítulo sobre México en la edición en español de las consideraciones de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España*, el libro de John L. Phelan sobre *El reino milenarío de los franciscanos en el nuevo mundo*; *Las reflexiones histórico-geopolíticas* de Adolfo Reih sobre el descubrimiento del nuevo mundo, son ejemplos de una transición de la historia a la historia de las mentalidades y, en este sentido, son muy importantes para nuestro punto de vista.

Sin embargo, se comprenden sólo como ampliaciones del pensamiento europeo y de su transformación en otro contexto geográfico, su arranque queda en Europa. Lo mismo se puede decir sobre el concepto de la “lusotropicalidade” desarrollado por Gilberto Freyre, aunque él parte del nuevo y no del viejo mundo y describe comportamientos africanos dentro del marco lusitano.

Lo que tratamos aquí es otra cosa; queremos, primero, hacer reflexiones sobre la latinidad o no latinidad del concepto de la trinidad, transferido de España al nuevo mundo, especialmente a México, y segundo sobre la legitimidad de la llamada “duda indiana”, discutida últimamente en el simposio de Salamanca de noviembre de 1983 dedicado a “La ética en la con-

quista de América” y presentada en amplia documentación comentada por Juan de la Peña en: “De Bello contra insulanos, intervención de España en América”, animada esta discusión, sobre todo, por nuestro querido amigo y colega Fernando Murillo Rubiera.

Las preguntas sobre la latinidad de América Latina que se nos hicieron son, por ende, preguntas que exponen a la duda epistemológica algunos conceptos básicos y hasta ahora firmes e intocables de la autointerpretación europea. Trataremos, primero, el problema de la latinidad del concepto de la trinidad, exportado de España al nuevo mundo. Como es bien sabido este concepto es resultado de discusiones de varios siglos antes y después del emperador Constantino. La discusión era inevitable por el cambio de los conceptos básicos de ordenar tiempo y espacio acontecido por la irrupción del dios personal desde afuera del cosmos grecolatino en el mundo helenístico.

La *gnosis* hablaba sobre la destrucción del muro de hierro que separaba este mundo del otro. El problema que preocupó tanto a la población del imperio romano era: ¿cómo establecer relaciones calculables entre los hombres y un dios que no era parte del cosmos, sino su creador?

La discusión entre San Pablo y los sofistas en el “Areopágo” en Atenas sobre el dios no inteligible por la sabiduría humana, *agnostos theos*, ejemplifica la nueva situación. Hubo entonces tres facetas del problema: primero ¿cómo legitimar a un dios ajeno al cosmos? Segundo ¿cómo establecer relaciones entre este dios y el cosmos, es decir, los hombres? y, tercero ¿cómo definir a un dios que no es definible por la razón humana? El contenido de estas tres preguntas se simboliza en las tres “personas” de la trinidad. Nos interesan sobre todo cuatro versiones, de las cuales no puedo dar más que indicaciones muy breves.

La versión alejandrina (Atanasio, 295-373), que habla sobre la identidad entre Dios y su hijo. La versión antioqueña (Arrio, 260-336) que habla sobre el ser *cismundano* del hijo, el cual indica por su propio camino biográfico el camino humano hacia Dios. La versión iroescocesa (Pelagio, 384-ca 420) que habla sobre la impecabilidad posible del hombre y la pecabilidad posible de Jesús, y la versión cartaginense (Agustín, 354-430) que acentuaba mucho la predestinación de la vida humana por Dios, dividiendo a la humanidad desde su creación en dos grupos bien separados entre sí: los aceptados y los no-aceptados

por Dios. En los concilios de los siglos IV y V, sobre todo, los emperadores decidieron *motu proprio* sobre las ecuaciones internas de las tres personas en la tri-unidad, propuestas por los teólogos.

La formulación “definitiva” fue encontrada por Agustín subrayando la divinidad del hijo, lo que daba legitimación al sucesor de San Pedro en Roma de hablar como portavoz directo de Dios y no del hombre Jesús muerto en la impecabilidad.

Agustín ofreció sobre todo tres fórmulas: primero la doctrina de las dos *civitates*; segundo la doctrina de la pecabilidad inevitable del hombre en tres pasos: la libertad de no pecar (la donación de Dios a Adán), en latín *posse non peccare*; la incapacidad del hombre de pecar (no alcanzada por Adán), *non posse peccare*, y la incapacidad del hombre de no pecar (la realidad actual), en latín *non posse non peccare*; y tercero, la doctrina de la unidad de Dios en tres *hypostases*.

A la transformación de estas discusiones teológicas en aspectos de la dominación imperial terrenal, corresponde al mismo tiempo la transformación de la dominación terrenal en la formación dogmática de la teología.

Alrededor del año 500 la parte occidental del Mediterráneo era circunscrita por reinos germánicos, cuyos dominadores eran cristianos arrianos y no romanos: los ostrogodos, los burgundos, visigodos, suavos y vándalos, un enorme círculo de Italia hasta Cártago.

El concepto de una dominación arriana propugnada por Teodorico el Grande en Ravena fracasó. Sin embargo, quedaron vestigios muy importantes en España. El rey Recaredo se convirtió al cristianismo de Roma (589 d.C.) y el Concilio de Toledo del mismo año aceptó el arreglo propuesto que condujo a una integración casi total entre Iglesia y Estado. El rey era jefe de la Iglesia, se puede decir que el “catolicismo” en España después del Concilio de Toledo de 589 era catolicismo criptoarriano. Sólo así se puede explicar la actuación de Isidoro de Sevilla como presidente del Concilio de Toledo de 633 que destituía al rey-dictador Suintila, calificado por las crónicas romano-cristianas como *Rex religiosissimus*, y nombraba un nuevo rey (Sisenando).

Este catolicismo criptoarriano (visigodo) convivió bajo la dominación musulmana con el Islam predestinatario y antitrinitario y con el judaísmo mosaico también antitrinitario. El

arrianismo de trasfondo aseguró esta convivencia; el resultado es la preponderancia espiritual de Toledo donde se elaboró una filosofía convivencial de las tres religiones, llamada aristotelismo, aunque éstas no tenían mucho que hacer con los conceptos básicos del pensamiento de Aristóteles, como lo demostró muy bien el lingüista alemán Johannes Lohmann de Friburgo. Lohmann puede decir que el latín de Santo Tomás es “conceptualización árabe presentada en cáscara lingüística latina”.

A esta triformación española se debe añadir la religiosidad caldéica (astrológica) presentada por los gitanos. Una verbalización grandiosa de esta situación en el momento de su destrucción es la obra de Cervantes: el “Quijote cabalista”, como se llamó, es hasta ahora uno de los grandes tabúes en nuestra historiografía. En 1492, cuando terminó la reconquista y empezó la conquista, empezó un siglo de luchas feroces por la implantación de la trinidad dogmatizada en Roma y por la destrucción de la convivencia no-trinitaria tan característica de la España medieval.

Una gran parte de los sucesos de esta guerra epistemológica (de 1492 hasta 1640) ha sido muy bien descrita por Louis Cardillac en su libro *Morisques et Chrétiens*. Con razón cita Cardillac a Marcel Bataillon “La malignidad italiana bautiza como ‘peccadiglo d: Spagna’ la falta de fé en la trinidad, dogma que tanto repugna a árabes y judíos”, y continúa Cardillac: “C’était là se souvenir, bien sûr, de l’importance que prit en d’autres temps l’Ariahisme en Espagne” (p. 226).

Al fin de esta guerra, Juan Pérez de Toledo después de su (re)conversión llamado “Ibrâhim Taybilî” (alrededor de 1637), escribió en Testur (en Túnez) lo que ahora les voy a leer, sobre la trinidad (cito del libro de Cardaillac, p. 240 y p. 448):

Dicen ser trino y uno que se entiende
ser tres personas y que no es más de uno.
¿Qué juyçio tal horror emprende
quel número de tres se buelba uno?
Esta cuenta guarisma, ¿quién la entiende?
Si, siendo tres, deshaçen no ser uno,
y el uno no ser tres es manifiesto,
por donde su argumentó es mal compuesto

Otra cita del mismo Taybilî:

Dicen la Trinidad que Dios es trino
tres personas y un Dios, ¡qué destino!
Y así dicen Dios Padre que es primero,
y luego otro Dios Hijo, Dios sigundo,
Dios Espíritu Santo, Dios tercero,
y el Hijo es Dios cunplido: bino al mundo
cunplido con el Padre y medianero,
y el Espíritu Santo tan fecundo
como el Hijo y el Hijo como el Padre,
y el uno de los tres adquirió madre.
A lo cual respondemos que la esencia
ques una no se ben partes en ella
distintas, sino es donde asistencia
ay de la conpostura, que por ella
los cuerpos mixtos tienen excelencia,
y aquella causa clara que ay en ella
distinsión de personas ynpusible
es en Dios distinsión y caso horrible.

La recomposición societal durante el siglo XVI ha sido descrita en forma magistral por Carlos Fuentes en su novela *Terra nostra*, donde logra describir la función geopolítica de la construcción del Escorial por Felipe II, como fortaleza de la trinidad, implantada contra la religiosidad convivencial, aunque el mismo Felipe II –por las dudas– fue coleccionista entusiasta de los cuadros de Jerónimo Bosch, que pintó e hizo visible las dudas trinitarias, sobre todo en el llamado “Jardín de Delicias”, según Fraenger una presentación adamita y no trinitaria del reino milenario.

Al mismo tiempo trata Fuentes de describir la historia posible–imposible, y un trasplante de la religiosidad convivencial al nuevo mundo. Podemos decir que los primeros siglos de la dominación española en México pueden considerarse como período, posteriormente revocado, de esta transferencia de la religiosidad convivencial al nuevo mundo: se creó un nuevo mundo dentro de la cáscara idiomática española, un nuevo mundo que quiso amalgamar el pasado latino con el pasado azteca. Es el período que llamé hace muchos años, en unos estudios sobre la historia social de las universidades de América Latina, *la naissance* y no “*la renaissance*” de una sociedad de convivencia religiosa. La publicación de los decretos del Concilio Tridentino en 1565, terminó rápidamente con estas perspectivas muy especiales aquí en México.

La irrupción del cristianismo ibérico no-latino en “América Latina” se puede considerar desde este punto de vista americano como una repetición (si hay eso en la historia) de la situación en el imperio romano, cuando irrumpió el Dios personal y todopoderoso, “oriental”, en el mundo helenístico. Empezó una *gnosis azteca* reprimida, trastornada, que no encontró camino abierto. Sor Juana Inés es la gran figura que posibilita el entendimiento de esta situación como lo ha explicado Octavio Paz, en forma magistral, en su interpretación de esta figura clave de la auto-reflexión mexicana, es decir, de esta *gnosis azteca* que de ningún modo es “latina”, aunque se presenta en la cáscara idiomática de la lengua castellana; pero sí tiene mucho que ver con la religiosidad criptoarriana, la cual puso en marcha este proceso de auto-reflexión de la nueva raza del cosmos mexicano. Así, empezó el empeño “imposible” de la creación de un pasado intrahistórico, es decir, ni europeo ni azteca sino europeo y azteca simultáneamente.

Sólo sobre la base de reflexiones de esta índole se puede explicar bien el desarrollo de “dos cristianismos diferentes en México” y en otras zonas de América Latina. El cristianismo postridentino romano, jerárquico, de dominación espiritual (se declaró la conquista espiritual alrededor de 1600), y del guadalupanismo azteca y cristero, fundado sobre una teología romana y no-latina. En su camino de Extremadura a México, la virgen de Guadalupe perdió al niño sobre su brazo. ¿Por qué? aquí tendríamos que comenzar un nuevo análisis de las relaciones teológicas entre la *gnosis azteca* y la creación de una nueva legitimación del poder en México, lo que dejamos para otra ocasión.

Conviene en vez de eso entrar en el segundo complejo de nuestras reflexiones, el cual se refiere a la llamada “duda india”. Paralelamente a la duda trinitaria que explicábamos, se produjo la explosión del núcleo mismo del sistema de dominación cristiano-imperial en el centro de Europa. Era inevitable el proceso que condujo a esta explosión, a la “fusión nuclear” societal europea del siglo XVI, después del fracaso teológico del conciliarismo del siglo XV (los Concilios de Constanza 1414-18, de Basilea, 1431-49). El joven Cusano, de treinta y tres años de edad, había propuesto una reforma material y teológica del sistema en el último momento, y fracasó en los dos campos simultáneamente, aunque se formuló una declara-

ción de unión entre el cristianismo romano y el cristianismo bizantino. La *Concordantia catholica* del Cusano de 1433 era abiertamente una prolongación, y esto es lo que importa para nuestra discusión, de ideas desarrolladas en 1299 por Ramón Llull en su tratado *De arte electionis*, desarrolladas estas ideas ya antes en su novela *Blanquerna* de 1283, en el capítulo: “*Art de atrobat verital*” que explica la “*art de elecció*”. El texto del tratado de Llull *De arte electionis*, fue encontrado en 1937 en uno de los códices de la biblioteca del Cusano, transcrito por él mismo.

No podemos examinar aquí las dudas trinitarias discutidas por los dos autores. La teología católica oficial trató y trata con mucho empeño de establecer definitivamente la ortodoxia de los dos, con poco éxito. En todo caso la biblioteca del Cusano contiene partes de 68 escritos de Llull: lo que es una cuarta parte de los 240 títulos de Llull hoy conocidos, copiados en gran parte por el propio Cusano. La obra de Llull es la obra más completa de un solo autor que contiene la biblioteca del Cusano.

Treintaicinco textos originales de Llull están transcritos por el Cusano; esto significa que las teologías de Llull y del Cusano se pueden considerar como un solo complejo. Esta situación está tamizada en la discusión teológica hasta hoy en día. El escrito del Cusano *De pace fidei*, “Sobre la paz de la fe” (la traducción “Sobre la paz en la fe”, como dice la edición alemana, publicada en 1949, ya indica la tentativa de transformar la interpretación de Llull: “traductor traidor”).

En todo caso no cabe duda de que las proposiciones políticas y teológicas del Cusano indicaron el camino regio a una “fusión nuclear” del sistema europeo. Aceptando su derrota y resignándose, el Cusano reflexiona sobre el “juego del globo”, que la investigación teológica no ha podido hasta ahora explicar. Se trata de un juego místico con globos compuestos de dos materiales de composición distinta lo que conduce a que los globos trazan curvas más o menos calculables.

No podemos describir aquí el camino que condujo a la “ignición”, es decir a la explosión que tuvo lugar a principios del siglo XVI. Claro está que coinciden con sus fechas exactamente, casi al día mismo, la destrucción de Tenochtitlán por Cortés y la Reforma Revolucionaria de Lutero. La explosión produce una “supernova”, es decir, la europeización del mun-

do. La conquista del nuevo mundo es entonces la confirmación del fracaso definitivo del sistema medieval europeo de dominación cristiano-imperial. Las fuerzas reprimidas, aunque con dificultades, en aquel sistema, se liberaron y se abrieron paso con una brutalidad inédita: la rabia sexual, la destructividad militar, la voracidad material (la búsqueda de oro), constituyen un síndrome de enfermedad psíquica colectiva, conocida hoy por cualquier psicoanalista. La conquista era el acto de una desesperación colectiva muy profunda, “nuclear”.

En las consideraciones sobre la conquista no se hicieron hasta ahora reflexiones pertinentes sobre el aspecto sexual, por ser tabú en este aspecto. Sólo Gilberto Freyre lo ha puesto de relieve con respecto de Brasil (la conquista de Brasil, según él, era más que nada una conquista por el pene y no por la espada). Algunos de los conquistadores tenían cada uno centenares de proles, hay algunos informes muy ilustrativos al respecto. Esta faceta de la conquista es muy importante porque condujo a la creación de una colectividad receptiva insegura de su pasado, basta leer los *Comentarios reales* del inca Garcilaso de la Vega, escritos en Córdoba a pocos metros de distancia de Góngora, uno de los representantes más característicos de la “duda trinitaria”, descrita en la primera parte de nuestra ponencia.

El gran cocolitztl matlazáuatl, la epidemia mortífera de la segunda parte del siglo XVI y principios de XVII, destruyó la fuerza vital de las poblaciones indígenas, notable hasta la mitad del siglo XVI.

Sólo a base de los dos acontecimientos, la mestización y el cocolitztl matlazáuatl, era posible organizar un nuevo concepto societal vigente para el nuevo mundo. El cordón umbilical era el derecho romano (como muy bien lo dijo nuestro amigo Frédéric Mauro), pero en realidad era el derecho romano *visigodorum*, desarrollado y adaptado por Alfonso el Sabio en sus *Siete partidas*, a las condiciones posmusulmana y preborbónica.

Por eso trato de explicar la situación mediante un ejemplo. Para los españoles parece haber sido imposible comprender el sistema jurídico autóctono de los indios. Sin embargo, se transformó a los caciques en intermediarios entre la administración virreinal y los indios nativos. Ochenta años después de la Conquista, el virrey de México *no* sabía en qué contexto se nombraba los caciques y cómo se transmitían sus cargos. Los

virreyes reconocieron a los caciques como “señores naturales” y aceptaron su legitimidad “natural”, sin preguntarse cómo se había fundado ésta.

Se utilizó la red de los “señores naturales” para organizar la extracción tributaria, todo lo demás no tenía interés para la burocracia española. Sin embargo, los caciques tuvieron enormes problemas para obtener, de parte de sus súbditos indios, el reconocimiento de sus funciones, necesario éste, para el buen funcionamiento del sistema tributario (legitimación del trabajo no remunerado sino explotador). La causa era la siguiente: en tiempos precortesianos el cacique legaba sus poderes a los hijos que tenía “en parientas de los reyes de México aunque tenga otros mayores” como dice un texto explicativo. Cuando el monarca de México (Moctezuma por ejemplo) reconocía al hijo como pariente suyo, se transfería el poder. Cuando el virrey sucedió a Moctezuma, tenía que buscarse el consentimiento de este virrey para asegurar la legitimidad del cacicazgo. Esta legitimidad no coincidía con las legitimidades de sucesión establecidas en el ámbito español: los españoles no podían comprender porqué se proponía por ejemplo, a un hijo “ilegítimo” como sucesor mientras que había hijos “legítimos” mayores. Para los indios contaba la cercanía al linaje noble, para los españoles importaban las reglas nupciales de la Iglesia católica.

Esta situación obligó a los caciques a comprobar la legitimidad a través de innumerables pleitos jurídicos. Mi amigo el etnólogo Klaus Jacklein investigó el caso de la “cacica” doña Ana de Santa Bárbara, cacica en Tepexi (popoloca). Los pleitos jurídicos comenzaron inmediatamente después de la muerte de doña Ana (alrededor de 1622); el caso se enredó tanto que los pleitos condujeron finalmente a la autodestrucción del cacicazgo. Jacklein comprueba una continuidad ininterrumpida de los pleitos hasta principios del siglo XIX, y dice: “La confianza de los caciques de Tepexi en la capacidad del sistema jurídico de solucionar sus problemas es un fenómeno casi incomprensible”. Creemos que sí es comprensible como consecuencia de la coacción ejercida por la tradición que exige la probanza pública de la legitimidad. Jacklein publica un texto muy característico:

... oyó este testigo como era habido y tenido públicamente el dicho Don Juan por hijo del dicho Don Gonzalo Moctezuma y

esto fue público y notorio y en lo que toca al dicho Don Gonzalo Matzatzin Moctezuma asimismo sabe este testigo que fue público y notorio en esta ciudad de México en Nueva España ser el susodicho nieto de Moctezuma, rey quien fue en aquel tiempo de esta ciudad de México en Nueva España que era en tiempo de su gentilidad y que era hijo de una hija del dicho Moctezuma que se llamaba Matzatzin y en tal reputación de tal nieto del dicho Moctezuma era habido y tenido y le tenían pintado en todas las pinturas antiguas y fue el dicho Don Gonzalo señor natural y gobernador del dicho pueblo de Tepexi (Probanza, 1a. parte, fol. iv).

Este sistema de prueba de legitimidad perdió su vigor en el transcurso del siglo XVI hasta principios del siglo XVII, debido a sus propias consecuencias: a causa de las epidemias mortíferas, el gran cocolitzli matlazáguatl, así ya no era posible para las familias nobles presentar candidatos “legítimos” a los cargos públicos. La población se negó consecuentemente a seguir pagando los tributos. Así desapareció la base económica del poder de los caciques, el cual no estaba tanto vinculado con un territorio geográficamente bien definido, sino que más bien se fundaba sobre una red infraestructural de dependencias tributarias, que trascendía en gran medida el terreno personal del cacique.

Con eso ya queda claro que un concepto tan estrechamente vinculado a la territorialidad como el feudalismo europeo-occidental, es totalmente inaplicable en gran parte de América Latina: lo característico de los caciques era su competencia de disponer también de fuerzas de trabajo radicadas en territorios que no eran unitarios, y tampoco eran idénticos a los confines geográficos del cacicazgo.

Por ende los estados indígenas *no* tenían fronteras naturales; por eso en tiempo de guerra no había posibilidad de defender una llamada integridad territorial: el concepto de “espacio” desarrollado por Clausewitz y su discípulo Lenin es inaplicable en tierras de los caciques. Los españoles, que no comprendieron nada de eso, trataron de transformar las sedes de los caciques en cabeceras coloniales, y así cuando organizaron las migraciones forzadas de los indios que tenían que reunirse en “pueblos”, destruyeron el mismo sistema tributario del cual éstos y los propios españoles dependían tanto política como económicamente. La consecuencia fue la congelación territorial de las

relaciones estructurales anteriores en el sistema de la hacienda, incapaz desde entonces de participar libre e independientemente en la innovación socio-económica. Este paréntesis es para indicar la problemática jurídica detrás de esto. Fue la Revolución Mexicana la que abrió el paso hacia una posible innovación socioeconómica. Pero las dificultades de este camino, que ustedes conocen mejor que yo, ya no son tema de esta ponencia.

Permítanme una última observación. La gran explosión “nuclear” del sistema europeo a principios del siglo XVI, se tradujo, como dije, en una desesperación profunda. A tal punto, que el emperador –rey Carlos v– finalmente pensó, siguiendo las proposiciones de la escuela española de la Paz, que el ejercicio de su poder sobre el Nuevo Mundo podía ser cuestionable. Para la exterminación de los sacrificios humanos bastarían tal vez dieciocho años. Y después la retirada sería pensable. Carlos v paró el progreso de la conquista o por lo menos quiso pararlo como lo demuestra bien la correspondencia de Pizarro. Carlos v preguntaba a sus peritos cómo debería definirse a sí mismo respecto del Nuevo Mundo. La “duda indiana” es la desesperación del emperador que había fallado en sus intentos de tapar el volcán en el momento mismo de su explosión. Basta ver en “El Prado” el grandioso cuadro de Carlos v pintado por Tiziano para darse cuenta que este emperador era, tal vez, la única persona de su tiempo que había comprendido lo que había pasado bajo su cetro. Las “dudas” lo superaron, se retiró al monasterio; dio paso libre a la construcción de la fortaleza trinitaria en El Escorial.

La latinidad de América Latina no es otra cosa que la “duda ibérica”, tapada por el sistema del Escorial. Hoy en día, en los últimos años del segundo milenio, llegó, si me permiten el uso de una palabra bien mexicana, “la hora del destape”.

EL ÁREA LATINA: DESDE EL ORIGEN DEL MITO HASTA EL ENFRENTAMIENTO DE SU SITUACIÓN REAL PRESENTE

Gustavo Beyhaut
Francia

En lo que a América Latina se refiere, es importante aclarar que el surgimiento del término latinidad difiere de las condiciones en que surgieron el pan-germanismo o el pan-americanismo, estos últimos son el resultado de la búsqueda de justificación de una política de expansión y de dominio. El concepto de hispanismo, por el contrario, nace a la defensiva procurando establecer una diferenciación con la América anglosajona. Por eso se debe rechazar la tendencia de Phelan a vincularlo a un momento en que Napoleón III procuraba justificar sus intervenciones en México e Italia. Esta concepción estrecha de pan-latinismo, revela una tendencia débil de cambiarle el sentido a una expresión que ya se viene usando con frecuencia.

Desde su origen se advierte que el término no es totalmente claro, yo diría que puede llegar a ser inexacto científicamente, ya que no explica el componente indio y negro de nuestra sociedad. En rigor, un término más aceptable podría ser el de América Ladina (y por consiguiente de “ladino-americanismo”) por comprender el elemento clave de nuestras sociedades: el mestizaje. Pero me parece inútil luchar por cambiar un concepto que ya se ha impuesto y el cual hay que aceptar como una situación *de facto*. La nomenclatura nos muestra muchas veces que un término originario, mal adaptado o impreciso, puede constituirse en algo de uso corriente (piénsese en el origen de muchos apellidos o de conceptos que se crearon con hostilidad como el de *fauve* y que fue adoptado finalmente para definir una tendencia en la pintura).

Quiero decir que si bien el término es incompleto me parece

estéril perder el tiempo en elucubraciones sobre la manera de enmendarlo; las tentativas que se hicieron no fueron nada felices. Queda abierta la posibilidad de que se produzca algún milagro en el encuentro de una denominación más eficaz. Creo más justo dedicar el esfuerzo a mejorar la idea de su contenido, con las repercusiones posibles de que esto incida en la determinación de políticas de cultura en el presente.

Se trata de denominar a un modelo de sociedad americana diferente de la América anglosajona. Será lícito, inclusive, referirse a un modelo de sociedad B, en contraste con un modelo de sociedad A (anglosajón).

Por eso me preocupa dedicar algún tiempo a analizar la variedad de sus usos, poniendo la atención en los elementos étnicos, institucionales y lingüísticos que la componen, porque son derivados de las peculiaridades de una tradición y evolución histórica determinada. Me parece inútil hacer la guerra a conceptos que son paralelos y vinculados al concepto de latinidad: hispanidad, mundo ibérico, Indoamérica, Indoafroamérica, América mestiza. A todo esto debemos acostumbrarnos sin mayor rigor de purismo, porque lo que interesa es ver la tipificación y las diferencias regionales o de estructura social en una sociedad que existe realmente, procurando romper los lazos de dominación externa que vienen del pasado, y encontrar las posibilidades de realizar una vida plena.

Concretamente, las investigaciones realizadas hasta hoy, muy particularmente por Arturo Ardao, muestran que la idea de América Latina tiene un momento de nacimiento y un autor, se trata del poema del colombiano José María Caicedo, publicado en el año de 1856.

Otra observación que se debe tener en cuenta, cuando se habla de América Latina por primera vez, es el fruto de la reflexión de latinoamericanos que están situados en el extranjero y que desde allí tienen la posibilidad de comparar la diferencia de nuestras sociedades con otras. Es explicable que los que residen en París encuentren más cómodo el elemento latino y los que están en Madrid, el hispánico. No creemos que deba darse mucha importancia a lo que, en su momento, pudieron sostener el gobierno francés y español, ya que la política de estado es muy poco operativa en materia de creación de cultura.

Además, en su origen no hay ni agresión hacia otros o

menosprecio a culturas diferentes. El término nace en una situación histórica cuando América sajona se vuelve amenazante hacia el sur. Valgan los ejemplos de la conquista de más de la mitad del territorio mexicano, o expediciones como las del filibustero Walker.

Toda definición breve, en materia de cultura o comportamiento, está destinada a pasar dificultades, no obstante que un análisis sereno logra mejorar y completar su contenido.

Como ejemplo de la ambigüedad de estos conceptos iniciales, podría mencionar las dificultades de todo juicio categórico. Se dice que la mujer norteamericana entiende que el latino es un buen amante y un mal marido, uno no sabe si enorgullecerse por la primera parte o enojarse por la condenación posterior. Pero lo más importante es saber que se está construyendo un comportamiento latino, con excesiva temeridad. Ese es el peligro de los enunciados breves.

Otro peligro para la imprecisión conceptual, es el de las connotaciones raciales que se le dan en el siglo XIX, en realidad, más que de raza se está tratando de elementos de cultura o civilización. Muchos autores de ese período hicieron hincapié en la noción racial y otros, siendo más precavidos, dieron importancia a los ingredientes culturales. Sucede que en el siglo XIX, han nacido las grandes teorías raciales, como los estudios de Gobineau y Chamberlain. En otros casos, la noción de raza es mucho más flexible y conceptualiza un múltiple contenido.

No podemos ser demasiado exigentes; la Universidad de México tiene como lema la frase de Vasconcelos "Por mi raza hablará el espíritu", esto no es motivo para que se le declare la guerra. Los chicanos, a los que se han referido varios participantes de este Simposio, hablan de raza también, como resultado de su búsqueda de identidad en un mundo diferente. Podemos comprenderlo.

La constante en las sociedades latinoamericanas es el mestizaje y la mezcla de culturas en un enorme crisol de creación espontánea y original. Rastreando el origen latino comprobamos que hay elementos romanos, francos, galos, bretones, celtas, godos, árabes y judíos. En América Latina hay que agregar, además, el elemento negro e indígena en grandes dosis, en grado menor los componentes asiáticos.

Hay dos maneras de aproximarse al punto de vista racista en esa época: una simplificada exageradamente, y que es into-

lerable; y otra, más flexible y abierta. Como ejemplo del primer caso, podemos mencionar a Muñoz del Monte, quien en su estudio de lo que él llama la raza española de América Latina, elimina a los individuos de piel más oscura alegando su inferioridad física e intelectual.

He pasado mucho tiempo en los archivos franceses; en general, he encontrado que los informes están teñidos de prejuicios. Los diplomáticos franceses del siglo XIX cometían estos errores a menudo; en más de un caso explicaron que la decadencia de los cultivos se debía a que los esclavos liberados eran perezosos, no querían trabajar. El propio Gobineau causó un gran escándalo mientras era diplomático francés en Brasil al publicarse, de manera inconsulta, un informe que él había enviado a París, donde maltrataba a numerosos miembros del gobierno brasileño. Hablaba en él de la condición de mestizos de la mayor parte de los integrantes del gobierno y de los defectos de esta raza que iba degenerándose progresivamente. El escándalo surgió, porque este informe debía ser confidencial, y, sin embargo, fue publicado inesperadamente en 1869. Las tendencias racistas padecían de simplificación exagerada en su planteo. En esos tiempos, se publica la obra de Gumplowitz titulada *Lucha de razas*, que resultará un libro mucho más rico en contenido que los habituales de tema racista. Por eso, no debe extrañarnos el uso de la explicación racial en la época.

Tratemos de dar algunas precisiones temporales. La *Revue de Deux Mondes* apareció en 1829 (todavía se sigue publicando ahora, en 1984) y fue una fiel tribuna para la latinidad. En 1847-48, se hace un primer congreso de americanistas en Lima, motivado por un posible ataque contra Ecuador. En 1853, se fundaba en Madrid la revista española de *Ambos Mundos*, destinada a publicarse simultáneamente en Madrid y París, y dirigida por Magariños Cervantes, un uruguayo residente en Madrid. En esos tiempos, tanto la idea de latinidad como la de hispanidad se fortalecían en oposición a la amenaza creciente de Estados Unidos. No solamente habían conquistado el territorio mexicano y favorecido a aventureros como Walker, sino que trataban de imponer un modelo de vida en el Caribe. Un diplomático belga lo denunció como expansión de fuentes de soda *Country Club*, asociaciones cristianas de jóvenes, y cierta concepción exagerada de la higiene. La oposición contra los

Estados Unidos trasciende la explicación racista; es así que Sanper advierte de los peligros de basarse en el concepto de raza e insiste en analizar la civilización, y dentro de ella algunos elementos de mestizaje cultural. De menor interés es la posición de Muñoz del Monte, que decide la eliminación del estudio de la participación de indios y negros dada su “inferioridad física e intelectual”.

Se podría trazar un estudio continuado, desde las publicaciones de fray Bartolomé de las Casas hasta la entronización de la llamada “Leyenda Negra”, destacando los momentos en que se agrade a la racionalidad y al espíritu científico. Dado que las décadas que preceden a la aparición de la obra de Caicedo son de abundantes publicaciones periódicas, el estudio deberá considerar a éstas conjuntamente con la de los libros importantes. Martí habla de “nuestra América” y según parece había intentado hablar de nuestra América mestiza, es innecesario destacar la importancia de su pensamiento. Igualmente el caso de otros que, como Emiliano Castelar, pertenecieron a una federación o Unión Helenolatina.

Por eso quiero destacar mi entusiasmo por las posibilidades que, a iniciativa del profesor Zea, nos han permitido reunirnos para debatir sobre estos temas y mi escepticismo sobre el rigor en el manejo de definiciones concretas. Hay problemas latinoamericanos demasiado importantes como para quedarnos en la definición conceptual, hay problemas de naciones latinas de Europa cuya situación nos interesa. Me refiero en especial a cuatro estados latinos de Europa: Francia, España, Italia y Portugal. En la actualidad estos países tienen un tipo semejante de vida democrática, vigencia de los derechos del hombre y cierta política social. Contrastan con los países de capitalismo salvaje como la Inglaterra de Thatcher o los Estados Unidos de Reagan. Es importante sacarles de sus absurdas disensiones y polémicas por lo menos en lo que se refiere a prestar su colaboración en los estudios y la auténtica liberación del mundo latinoamericano.

En este último, desde aquí y en futuras reuniones, debemos bregar por una acción solidaria y una explotación en común de sus recursos naturales y humanos. Al mercado común de la represión habrá que retrasarlo por mercados comunes regionales más eficaces que los que se han intentado.

Debe hacerse un mercado común de los cerebros, que

impida la fuga de técnicos e intelectuales hacia otras regiones, y facilite el ejercicio profesional sin discriminación de origen nacional. Debe, sobre todo, mantenerse la comunidad en la reflexión, tal como lo ha permitido esta reunión, pero llegando a propuestas concretas que permitan planificar y legislar a este respecto.

LATINIDAD, HISPANIDAD, AMERICANIDAD

Beatriz Ruiz Gaytán
México

El hecho de este encuentro es de tal trascendencia que sólo ponderarlo sería difícil y prolijo; uno de los puntos más sustanciosos de esa trascendencia es lo que tal encuentro tiene de síntoma, porque es revelador de que por fin –como expresó León XIII refiriéndose a la Iglesia cuando abrió los archivos de la sede romana a los investigadores– ya somos, o empezamos a ser, “capaces de resistir nuestra historia”.

La vieja urgencia latinoamericana de autoconocernos, de autodefinirnos, y por lo tanto de autoestimarnos –no vergonzante y lastimosamente como lo hemos hecho muchas veces– sino a pleno sol, sin ambages, con madurez, es posible sólo a partir de la consideración científica y por lo tanto justa– en el sentido de dar la importancia y el tratamiento que a cada uno le corresponde– de todas las etapas históricas mediatas e inmediatas que directamente nos han conformado y por supuesto también de todas aquellas otras que indirectamente nos han modificado a veces para bien, a veces para mal y muchísimas otras... para peor.

A más de los logros académicos, en el campo de la posibilidad de hallar una existencia mejor ubicada históricamente, creo que es muy prometedor ocuparnos de la latinidad y su sentido en América latina; prometedor y significativo es hablar de ello aquí y ahora, desde este país nuestro reconocidamente mestizo, violentamente sincrético, profundamente orgulloso del pasado indígena, de un nacionalismo tan celoso que a veces parece entendido como producto de singular partenogénesis histórica, enormemente xenófobo en algunas etapas de su historia, lo que lo ha hecho muy localista y tal vez un poco solitario, un país hasta ahora ajeno a veces, y desertor otras,

de los pasados históricos que concretan nuestro presente, ajeno cuando no los conoce, como es el caso de las grandes mayorías, desertor, cuando conociéndolos los elude, como es el caso de numerosos estudiosos.

Por eso insisto: hablar aquí de la latinidad y Latinoamérica es la revalidación de uno de los soportes que nos definen, es la restitución de una personalidad que a veces parece trunca y la aceptación –¡bendita hora!– de que no estamos, y de que nunca hemos estado solos en el devenir histórico.

Latinidad, hispanidad, americanidad, son conceptos que encierran, cada uno, las categorías que esencializan diferentes procesos históricos absolutamente identificables *per se*, únicos, concretos, irreductibles e irrepetibles.

La distancia geográfica y cronológica que suponen los tres términos no obstaculiza que entre ellos haya un lazo de unión, no es estorbo para que entre sí tengan la coherencia que da un común denominador: lo latino.

En la encrucijada de la Edad antes de Cristo y la Edad después de Cristo, en la encrucijada de Asia y Europa –en el medio oriente– se definió la batalla por el futuro del mundo conocido. Judaísmo, imperio romano y helenismo vivían la profunda crisis política, social, económica y cultural que determinaría el porvenir de buena parte de nuestro planeta, ese planeta que geográficamente se conocería poco a poco hasta que se pudiera dar fe de su redondez, ese planeta de los inimaginados mares y tierras hacia el occidente, ese planeta que tendría en más de su mitad y por siglos, el tono del que en aquel momento crítico impusiera no precisamente su cultura, sino todo un sentido de la vida informado en el orden, la unidad, la organización, el derecho, los respetos ciudadanos, que ya cercano el final del imperio, permitían al obispo de Hipona exclamar: “hablo como africano a los africanos”. Esto lo alcanzó Roma, “una ciudad ecuménica”, como alguna vez la llamó Mommsen;¹ más que una ciudad, un concepto, más que un concepto, la expresión perfecta de un contenido civilizador. Roma fue, armónicamente, sintetizadora de las expresiones de otros pueblos, creadora de sus propias formas y extraordinaria difusora y aculturizadora de todo aquello que cayó bajo su signo imperial. Así se latinizó el mundo conocido.

¹ Theodor Mommsen, *El mundo de los Césares*, México, FCE, 1982.

Roma fue la genial usufructuaria de la helenización alejandrina y la genial y pragmática organizadora de una infraestructura que –sin proponérselo– serviría de base al asentamiento y expansión de aquel movimiento surgido entre los judíos y que daría a su vez color y forma a la Europa medieval: el cristianismo.

El imperio romano creó una civilización unida en toda el área mediterránea y norte europea, un modo común de vida de millones de ciudadanos de un estado cuya existencia era indiscutible y que a veces llegó hasta considerarse eterna.

Roma se sobrevivió a ella misma, y a través de ella sobrevivieron grandes culturas que la precedieron.

El dominio romano no se dejó sentir igual en todas las regiones que lo integraban, en algunos lados (España en primer lugar) fue más enérgico y profundo, en otros más débil (Inglaterra sin duda). La latinidad, todo lo que en el imperio se expresó en latín se hizo perdurable en las lenguas romances; Portugal, España, Francia, Italia, etcétera, son manifestación de ello, sin embargo los países sajones en su dosis de latinidad fincaron buena parte de su saber: Geography, Philosophy, History, Theology, Ethics, Politics, así lo latino en unas partes engendró, en otras influyó, pero siempre dejó poso como varios historiadores presumen que lo previó Virgilio en las angustiosas andanzas de Eneas.²

Cuando los bárbaros ocuparon las provincias del imperio, y la capital misma de la que salían todos los caminos del mundo, cayó la organización política, pero la latinidad no sucumbió.

Europa sobrevivió a los ataques bárbaros primero y normandos y mahometanos después, porque ningún grupo pudo destruir el basamento latino que sustentaría a la cultura del medioevo. Por eso fueron posibles en ésta las formas parlamentarias, la arquitectura románica y gótica, los ayuntamientos, los burgos, las ferias, el comercio marítimo, las escuelas isidorianas y carolingias, las universidades, las órdenes monásticas, la conversión de dialectos en lenguas gramaticales, teóricas, universales e inclusive el gusto árabe por lo grecolatino.

El otro Estado que había crecido dentro del romano –la Iglesia– hizo que el discurso religioso y cultural de la Europa

² Christopher Dawson, *Religion and Rise of Western Culture*, New York, Doubleday and Company, Inc., 1958, cap. II.

cristiana se dijera en latín y que Roma siguiera siendo sede y centro de la nueva Europa, ahora cristiana.

Los primeros siglos del cristianismo que son los de la Pax Augusta y la decadencia romana culminaron en el Edicto de Milán (313 d.C.) cuando Constantino y quizá sin proponérselo “proveía de permanencia a lo romano bajo la protección de la Iglesia”.³

Creo que no está de más advertir que cerca del siglo XXI, las ciencias humanísticas y antropológicas, igual que las exactas, han alcanzado un nivel lo suficientemente alto que permite hablar de la Iglesia sin rubor de liberales decimonónicos.

Yo diría que más que proveía, afirmaba algo que se venía gestando desde la más primitiva organización de la Iglesia.

El escenario de la expansión cristiana fue el imperio romano, ciertas calidades romanas fueron en gran parte la infraestructura de la cristiandad, por ejemplo: las comunicaciones (camino, rutas marítimas, puertos, puentes), la paz y el orden de la cuenca mediterránea (que permitió un intenso ir y venir proselitista que a veces se originaba en la casa misma de César), y su concepto de organización ecuménica, fueron elementos definitivos en aquella expansión. Por otro lado los numerosísimos esclavos se constituyeron en vehículo idóneo para llevar la nueva religión en la que por primera vez se les consideraba importantes por sí mismos; igualmente las mujeres fueron prontas conversas, ya que en el cristianismo alcanzaban una posición que nunca ha sido suficientemente ponderada: no podían ser repudiadas por su marido.

Las provincias en las que Roma se había asentado con más hondura, las más latinizadas, fueron las más cristianizadas. En este sentido el primer lugar fue de España, la más deseada, la más necesaria; posición estratégica de privilegio, puerta del Mediterráneo, materias primas caras al imperio, la más difícil de conquistar, 200 años de contacto en la lucha, la más difícil de administrar, piedra de toque para soldados y políticos, la *finis terrae*, lugar eminente en las preocupaciones de Roma, lugar que permaneció romano con los visigodos ya dentro.

España siguió siendo latina precisamente porque supo incorporar la historia a su futuro; se hizo otra, adquirió personalidad propia.

³ Charles N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1982, cap. V.

Se fue constituyendo lo hispánico a partir siempre –contra lo que en general se admite– de formas universales; el momento en que España empieza a ser lo que va a ser es el de la ocupación romana, es aquel en que por sus caminos, sus casas, sus teatros, sus termas, circula el torrente vital de la “ciudad ecuménica”, aquel que le permite vivir la ecuménica acción de los romanos.

Después aparecen los visigodos que lo que más desean es occidentalizarse, son los amos políticos y militares de la antigua Hispania, pero acceden a usos, costumbres, leyes, modos de producción y aún renuncian a su cristianismo herético (parcializado) para adoptar la vieja ortodoxia.

Paralelo a la organización y consolidación del poder real y al mismo ritmo que éste, camina el poder eclesial; un estado concreto, perfectamente delimitado geográficamente, con capital concreta, va de la mano de otro estado *catholicus*, universal; así los visigodos sientan las más lejanas bases de un Estado-Iglesia, bases precarias es verdad, pero suficientes para dar, en parte, los primeros alientos a la Reconquista.

Más tarde los musulmanes, enemigo real universal, hacen que los cristianos –montañeses astures, comerciantes leoneses, soldados catalanes, marinos gallegos– cristianos de cualquiera época entre los 700 y los 1500, y de cualquiera región, poco a poco universalicen conceptualmente sus luchas y sus triunfos sin salir de la península.

Desde las primeras empavorecidas desbandadas por Asturias y los Pirineos, desde sus primeras escaramuzas, estaban tratando de recuperar no sólo sus modos de vida, su espacio vital, sino que también estaban defendiendo ni más ni menos que a la Europa medieval, a la cristiandad occidental. Gracias a los conquistadores (no se piense que olvidamos las marcas fronterizas de Carlo Magno) Europa pudo ir a las Cruzadas, abrir rutas de comercio hacia el oriente, desarrollar el sistema feudal plenamente, disfrutar la posesión y a veces el contenido de los libros clásicos traducidos por hebreos y árabes de Toledo; mientras, los reinos españoles frente al Islam adquirirían rasgos de una hispánica singularidad; cada uno conservaba fueros y dialectos, rivalizaban entre sí, pero todos se hacían hispanos, constituirían a la larga una categoría histórica que los definiría: la hispanidad.

Individualistas, separatistas, regionalistas han sido nombrados los habitantes de la península y lo han sido (¿lo son aún?),

pero la hispanidad es una categoría suprarregionalista; regionalismo e hispanidad coexisten, no se excluyen.

Tan cierto como que todos han participado en las grandes empresas; después de que todos se latinizaron, todos se cristianizaron, todos fueron reconquistadores; todos participaron de alguna manera en la hazaña de América, del Pacífico y de los mares del sur; la última vez que actuaron todos, de Navarra a Cádiz, fue en la resistencia ante la invasión napoleónica ¿por qué? Cada uno tenemos nuestra conjetura y no hay lugar para expresarla en este momento.

Debemos admitir que la hispanidad es un concepto desprestigiado porque se ha usado a mansalva para legitimar situaciones espúreas, inclusive se ha discutido si tal cosa existe o es una mera ficción retórica sin más. Discutirlo es la prueba de su existencia.

Cuando finaliza el xv, España es ya eso: España (ahora sí es más propio el nombre); la proyección y perdurabilidad de sus características hacen que la hispanidad alcance los tamaños del mismo globo terráqueo.

La perdurabilidad hispánica se tradujo en tradicionalismo, pero también en creatividad, impuso ese tradicionalismo a sociedades nuevas en continentes nuevos, pero ella había creado esas sociedades.

La proyección de su modo de vida se tradujo en intransigencia, pero también en generosidad, porque los pobladores-conquistadores trasladaron todo lo que eran y tenían; además, obtener *su* triunfo después de casi 800 años les daba la certeza de que lo defendido y lo obtenido era lo mejor, la única opción salvadora del mundo entero.

La provincia que había sido numeral entre muchas más que tenían por denominador común a lo latino, diez siglos después provee al nuevo mundo descubierto por Colón (mundo heterogéneo, disperso e incomunicado) de un lazo de unión legal, de un discurso común, de un mutuo pasado histórico inmediato, de un sólo Dios igual para todos... y también de los mismos errores.

Lo hispánico es lo que nos unifica en gran parte, lo prehispánico es lo que nos diversifica; he aquí una vez más la rica y real coexistencia de lo particular en lo universal.

La única ocasión en que todos los americanos criollos o mestizos –llamémosles ya latinoamericanos– reaccionaron en idéntico

tica forma sin ponerse de acuerdo ¿no fue acaso la independencia?

¿No fue la independencia en su etapa inicial la última expresión de la “colonia”, y sus etapas posteriores no son indicios sucesivos de la búsqueda de nacionalismos que se pretendieron sumamente particulares y diferenciados?

Hemos hecho estancos de nuestras historias nacionales, hemos cerrado nuestro paisaje, hemos desperdiciado nuestra legítima americanidad, que es una categoría común identificadora que en principio nos pertenecía y que después el pueblo vecino del norte convirtió en la manifestación de su identidad sociohistórica, política y cultural.

Hemos estudiado nuestras historias a partir de esos nacionalismos casi virulentos que nos acometieron, es explicable, después de obtenidas las independencias. También hemos perdido el tiempo negando partes de nuestros procesos históricos, según el estado de ánimo que nuestros arrebatos de adolescentes políticos nos han marcado.

Por supuesto que son muy válidas nuestras historias nacionales, pero eso no es todo, tenemos también una historia universal a la que pertenecemos.

Ahora tenemos el nombre que nos identifica, somos los latinoamericanos, sabemos que en un pasado histórico común –jamás irrepentible– podemos encontrar la base de sustentación que sin uniformarnos nos unifique.

La comprensión de la latinidad y de la hispanidad conlleva una visión de la historia “a lo universal”; para el historiador que ha penetrado estos problemas es muy difícil crear ínsulas históricas e historiables, es muy difícil convertir átomos en superespecializaciones. Para el entendedor de fenómenos universales como latinidad, hispanidad, latinoamericanidad, es comprensible e interpretable la perspectiva total del mundo mediterráneo con sus bordes africanos y asiáticos, con su península que cierra el *Mare Nostrum* y abre el Tenebroso, y con el nuevo mundo de volcanes, de pampas, de culturas indígenas grandiosas e inclasificables en los esquemas occidentales, y de pueblos complejamente estructurados por criollismos y mestizajes de blancos, indios y negros.

Creo que estar aquí es un indicio de que sin timideces vamos en busca de lo que de universales tienen esos nuestros pueblos y nuestras culturas.

¿Quizá por fin nos estamos sintiendo parte de la milenaria cultura occidental a la que pertenecemos y que en histórico reparto a su vez nos pertenece?

Reconocerse en los orígenes es empezar a conocerse en el presente y descubrir en éste a todos aquellos que también se reconocen en los mismos orígenes; es entrar en la comprensión de la “historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino... Sólo en ella existe una comunidad de ideas y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva”.⁴

Los pueblos de nuestra América formamos una de esas familias, hasta ahora muy metidas en un pesimismo que se refleja obvio en nuestra literatura histórica: cantares de vencidos, memoriales de agravios, poesía y canciones de protesta dolorida, celebración cívica de derrotas históricas y moral de “lo importante no es ganar sino competir”.

Pero la historia deja de ser museo, libro o canto triste cuando se entiende en su totalidad, sin sobresaltos, sin aspavientos de supuesta ortodoxia científica y especializada, sino con la seguridad que da el asentarla en sus bases; en el caso nuestro una de las más remotas es lo latino y una de las más inmediatas lo hispánico, tal cual suena, sin regateos que relativicen la afirmación y que hieran susceptibilidades locales.

Concluyo, no quiero hacerlo emitiendo ningún juicio de valor sobre lo latino o lo hispano, sobre lo propio o impropio de términos como latinidad o hispanidad, simplemente quiero destacar que las dos cosas fueron dinamizadores de nuestro propio acontecer, y en el reconocimiento cabal de esto nos va la posibilidad de identificarnos nos guste o no; allí está uno de los caminos para ser por fin nosotros mismos y poder respirar el saludable aire de la autenticidad.

BIBLIOGRAFIA

Ayala, Francisco, “La coyuntura hispánica”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 4, México, 1943.

⁴ Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, p. 5.

- Butterfield, Herbert, *El cristianismo y la historia*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1957.
- Castro, Américo, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Ed., 1970.
- España en su historia*, México, Ed. Porrúa, 1954.
- Castro Leal, Antonio, *El español, instrumento de una cultura*, México, SepSetentas núm. 204, 1975.
- Cochrane, Charles N., *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1982.
- Dawson, Christopher, *Religion and the Rise of Western Culture*, New York, Doubleday and Company, Inc. 1958.
- Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1972.
- García Morente, Manuel, *Idea de la hispanidad*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1947.
- Jaeger, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- Maraval, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1964.
- Moliné, Enrique, *Los Padres de la Iglesia*, T.I, Madrid, Ed. Palabra, 1982.
- Mommsen, Theodor, *El Mundo de los Césares*, México, FCE, 1982.
- Sánchez Albornoz, Claudio, *España, un enigma histórico*, 2 V., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971.
- Turner, Ralph, *Las grandes culturas de la humanidad*, 2 V., México, FCE, 1963.

AMÉRICA LATINA EN LA INTERDEPENDENCIA MUNDIAL

Norberto Rodríguez Bustamante
Argentina

1. Lengua y cultura

Si hubiera alguna duda acerca del valor del lenguaje como aspecto decisivo en la configuración de una cultura, baste con atender al hecho notorio –y de incalculables consecuencias en el tiempo histórico– del diagnóstico de, al menos, cuatro Américas, derivadas de los procesos de conquista y colonización por naciones europeas; de norte a sur, la nítida presencia de las lenguas anglosajona, española, portuguesa, con las formas residuales de la influencia francesa, sin pasar por alto, como lo subraya Arturo Ardao, y con menor importancia, las lenguas holandesa y danesa.¹ Pero en este cuadro diversificado existe el subsuelo sólido, contundente y originario de las lenguas de altas civilizaciones indígenas, a cargo del quechua y del náhuatl.

Son las nominalmente acotadas áreas culturales del hemisferio, las que muestran un pluralismo resultante de la imposición europea en los procesos complejos de transculturación, que tuvieron por escenario el territorio americano.

Otro modo de condensar esa penetración de Europa, a partir de la sujeción indígena, es la contraposición de la América Sajona y la América Latina.

La calificación de latino es más amplia que la de hispano, al abarcar a todos los pueblos que hablan lenguas derivadas del latín, entre los que se cuentan los españoles y portugueses; pero también los franceses, los italianos, los rumanos, etcétera.

Hablar de hispanoamericanismos es circunscribir a la lengua

¹ A. Ardao, *Filosofía de la lengua española*. Montevideo, Edit. Alfa (1963), p. 47.

española el síntoma distintivo de una América que descubren, conquistan y colonizan, ante todo, españoles y portugueses. En ésta, toda la franja brasileña del continente sudamericano quedaría excluída.

2. *La expansión de Europa en América*

Pero el destino de toda América, a partir de la población indígena originaria, es el de ser encuadrada como la “otredad” de Europa, dependiente de ella, subsidiaria de su cultura. Así se habla de América anglosajona, francesa, española, portuguesa, o bien latinoamericana. Todas esas características se corresponden con la impronta de naciones europeas que, desde el siglo XV, expandieron su poderío sobre las tierras vírgenes y en su mayoría inexplotadas del inmenso espacio que va de un polo al otro.

En suma: el sino del imperialismo europeo y, ahora, norteamericano, es el fenómeno sobresaliente que invade toda la cultura que reelaboran y recrean los americanos situados al centro y sur del hemisferio. El conflicto está planteado, en los niveles económico y político, con una nitidez insoslayable; en lo social, de manera menos ostensible, en virtud de las consabidas resistencias de modos de vida, con una síntesis de usos, costumbres, instituciones, normas sociales y valores. En lo estético, como un reto a la libertad creadora que, en la música, en la novelística, en las artes plásticas, en la poesía, en el teatro y en el ensayo, muestran, jocosamente, el ámbito de mundos inéditos, aunque en todos ellos se arranque de la matriz de formas culturales europeas.

3. *Conflictos, superposiciones, asimilaciones*

Leopoldo Zea ha destacado para América el fenómeno de la superposición de culturas, antes que de la asimilación.² Al margen de ese útil contraste, la asimilación cultural no ha dejado de producirse, al cabo de cuatro siglos, sin que ello presuponga omitir los conflictos inherentes a la impronta de una sociedad de estructura capitalista, orientada a la creciente

² Leopoldo Zea, “Los arcanes de la cultura hispano-américaine,” en *L'originalité des cultures*, París, UNESCO (1954), p. 295 y ss.

diferenciación entre las clases sociales. En efecto, a largo plazo, la posible síntesis de lo europeo y lo indígena o, ya producida la conquista y desde ella, entre lo criollo y lo europeo, genera una historia común en las etapas de la cruda penetración imperialista fundacional de las que se habrán de perfilar luego como naciones americanas en el siglo XIX, a través del movimiento de independencia. Pero, en ambos casos, sin oscurecer la resistencia de las culturas indígenas a su destrucción por los invasores, la “incitación” y la “respuesta” provinieron de modelos de sociedad y cultura europeos.

La geografía, la historia, los procesos económicos y sociales, las gestas de liberación del continente muestran, al norte, una mayor homogeneidad de situaciones y, en el centro y sur de las Américas, confluyen, en un mosaico de pueblos y culturas, cuya unidad de propósitos se origina en políticas convergentes en el pasado y para su proyección futura, antes que en raíces condicionantes de procesos efectivos de unificación o articulación de regiones, aun contando con tan poderosos factores comunes como la lengua y la religión, con su fuerza unificante y compatibilizadora.

A ese respecto, es oportuno señalar que la discontinuidad con un pasado de tradiciones relativamente inmovibles, en lo básico, no se produce hasta la entrada en los siglos modernos, con sus rupturas revolucionarias en la ciencia, la tecnología, el sistema de producción, el ordenamiento institucional, a lo que siguieron las consabidas conmociones religiosas y políticas.

En todo ello Europa, con su liderazgo mundial, ha sido –y es– una constante para el registro de las variantes que acontecen día a día dentro de la común pertenencia a una cultura que, como la occidental, sirve de pauta o modelo, sea en las imposiciones, sea en las adopciones, con los consecuentes procesos de superposición, marginalidad y en la existencia de una gran masa de hombres... “convertida en instrumento de explotación”.³

4. Las etapas de la presencia europea

En suma: las primeras etapas de la penetración europea le asignan al nativo, por su contraste con el conquistador-coloni-

³ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 301.

zador, un papel de inferioridad, de minoría de edad con el que se corresponde la protección y el amparo de la Iglesia o, en el peor de los casos, de exterminación o crueldad, a cargo de la acción combinada de las fuerzas armadas y de los administradores de la corona.

Para decirlo en términos actuales: “la conquista y la colonización fueron un genocidio”. Si al arribo de los españoles en el siglo XV la región que es hoy América Latina contaba con 90 millones de habitantes, se supone que dos siglos después eran 3 millones y medio.⁴

Según se advierte, “la muerte sistemática y oficialmente organizada”⁵ tiene, pues, larga data; no es una invención moderna.

La independencia fue un coletazo coyuntural en el que la astucia de los dirigentes criollos, imbuidos de una ideología modernizante, hizo lo suyo, a lo largo de todo el continente. Nuestros pueblos, inscritos en la órbita de influencia de la cultura y de la sociedad occidental, o europea-céntrica, recibieron ideas, prácticas, instituciones, y se pusieron a tono con la época; pero el impulso liberador tenía sus límites, que eran los del proyecto mismo; nuestra región, la de nuestra América, padecía de un destino periférico, como no podía ser menos, y ello signaba, en un código de sobreentendimientos, hasta dónde podían alcanzar las transformaciones. Así, vimos la creación de políticas que, en palabras de Francisco Bilbao, “consagraron la soberanía del pueblo en el seno mismo de la educación teocrática”.⁶

Aun con lo que tiene de sumario, desde la óptica de la América nuestra –ni la América Latina de los franceses, ni la América Hispánica de los españoles–, es terminante el juicio de Zea: “no éramos sino una colonia, una nueva colonia: esta vez la colonia de la gran burguesía europea y norteamericana”.⁷

5. *La continuidad cultural*

Ello no equivale a sostener un falso dilema: latinoamericanos o europeístas, en el supuesto de una formación cultural que se

⁴ O. Guayasamín, “L’Identité culturelle, clef du développement de l’Amérique Latine”, *Cultures*, vol. III, num. 4, p. 72.

⁵ O. Guayasamín, *op. cit.*, p. 77.

⁶ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 313.

⁷ *Ibid.*, p. 312.

planteará a modo de opción frente a Europa. Con todas las formas de asimilación, complementariedad, identidad, cooperación, confrontación, marginalidad, integración, contraposición, conflicto; en sentido positivo o negativo, no puede discutirse a América Latina el carácter de área extraeuropea que ocupa un lugar de privilegio entre las áreas culturales conocidas, por su indudable relación de continuidad con el pasado occidental, a todas luces incorporado a las estructuras colectivas desde los albores de la existencia del grupo de naciones que la componen, las cuales maduran en el tiempo su propia idiosincrasia, resultante de los matices peculiares en cada uno de los aspectos de la sociedad y cultura heredada del occidente. Ninguna diferencia entre lo americano y lo europeo, en un sentido radical; sí, en cambio, variantes, reelaboraciones, redefiniciones o, aun, contraposiciones, siempre desde un trasfondo compartido del legado de Europa.

6. *La búsqueda de una síntesis*

En un debate sobre el tema de Europa-América Latina,⁸ el recordado Alfonso Reyes sólo hallaba para definirnos “un carácter diferencial bastante preciso”, y era “la menor especialización”, al comparar lo latinoamericano y lo europeo, justificando el hecho como “una condición exigida por la estructura misma de nuestras sociedades”, que le piden al intelectual tenga “una fisonomía múltiple y cambiante, le obligan a trabajar y a llevar de frente, a un tiempo, la política y la cultura...” De la multiplicidad de la cultura de nuestra América, Reyes prevé que habría de procurarse la síntesis, con lo que se alcanzaría a dar cauce a un deseo de universalidad, más allá de los variados particularismos.

En esa hipótesis la entrada en la universalidad de América Latina significaría, por otra parte, la comunicación y el reconocimiento de las otras sociedades y culturas de su nivel de creatividad, el que distingue a las aportaciones que ahondan y expresan lo humano, sin más, en la real trascendencia de las fronteras físicas de los pueblos, a partir de las contribuciones

⁸ Comisión Argentina de Cooperación Intelectual, *Europa-América Latina*, Buenos Aires, 1937, p. 97-99.

efectivas en los dominios del arte y del conocimiento, en la búsqueda de la autonomía espiritual en cuanto proyecto genérico.

7. Los problemas de solidaridad y conflicto entre los imperialismos

Insistimos, plantear el problema de la solidaridad de las naciones eurolatinas, sin más, es una cuestión abierta que merecería investigaciones que la confirmen. No obstante, la posesión de una misma lengua y cultura por un conjunto de pueblos y naciones, no creo que sea elemento suficiente para garantizar o promover su solidaridad. Los factores de conflicto son muy específicos y difícilmente pueden ser superados por razones de idioma o cultura, en el sentido espiritual, sí, más bien, por motivos muy determinados de índole económica, social o política: los conflictos, para decirlo brevemente, son reales, emergen por motivos reales, no semánticos.

Cuando se invoca la solidaridad eurolatina se hace con criterio polémico, para distinguirla de la que puedan mantener entre sí los no latinos. Ahora bien, la calificación de latina para Centro y Sudamérica ha surgido desde mediados del siglo XIX por inspiración de una precisa ideología imperialista, la de Francia, teñida del internacionalismo sansimoniano que acompañó las aventuras políticas del imperio, con miras a justificar los nexos protectores y de dominación de otras naciones, con una ideología mesiánica.

Hacia 1900, y entrado el siglo XX, adquirió el carácter de una contra-ideología para oponerse a los pujos imperiales de los anglosajones, no ya sólo ingleses sino, también, norteamericanos. Aunque, en especial, respecto de la América española y portuguesa, casi simultáneamente, surgió la iniciativa de levantar la bandera panamericana, al crearse la Unión Panamericana, en clara referencia a la preservación de una América para los americanos, pensada, en definitiva, como una América para los americanos del norte. Se vió también, para esas fechas, la aparición de revistas y obras de tesis que ilustraban el concepto de América Latina y de las que participaron conocidos intelectuales de nuestros países. Pero la fuerza de la costumbre y la vigencia continuada de las empresas de dominación y

aprovechamiento imperial de recursos naturales y humanos de los americanos, en el Centro y Sur del hemisferio, generó en los americanos del norte una etiqueta cómoda de englobamiento de las veinticuatro naciones —o cuasi naciones— donde importaban poco las disquisiciones acerca de la originalidad, la autenticidad y la universalidad de sus exponentes, en todos los terrenos del quehacer cultural. No es de extrañar que la expresión usada del lado norteamericano estuviera, tal vez, cargada de discriminación, de prejuicio acerca de la negritud, el mestizaje o el indigenismo de los habitantes de esta parte del continente. Un rótulo, por tanto, cómodo y con tintes conflictivos para denigrar a lo opuesto y proclamar la postulada excelencia de lo propio, en el caso de los anglosajones. A su vez, los así calificados han asumido la denominación por razones dialécticas y polémicas, en las tensiones y oposiciones del caso, en la búsqueda de lo distintivo y contrapuesto al avance norteamericano. En otros aspectos, para oponerse a un movimiento de alcance abusivo e imperial, unido a la ideología de la hispanidad, con sus ribetes fascistas de la España de Franco, hasta hace muy poco vigente.

8. Originalidad y autenticidad de los latinoamericanos

De hecho, el determinismo europeo sobre los latinoamericanos no puede ser eludido; pero en tal hipótesis, se trata de no atarse a unilateralismos hispánicos y acoger, en todo caso, los múltiples matices y las realidades de objetivación cultural de lo latino, transplantado, desarrollado e incorporado a las naciones de Centro y Sudamérica, y ya hecho carne y substancia de sus expresiones e ideas y estilos culturales, en la empresa de encarnar algo distintivo, de signo contrapuesto, en metas, valores y criterios normativos-institucionales; propósitos éstos que resultan más fáciles de realizar en el terreno estético que en el de las teorías y los métodos.

9. Las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico para la interdependencia mundial

Y en este punto emerge una cuestión realmente espinosa. El inaudito progreso de la ciencia y la tecnología que, en nuestro

tiempo, se ha convertido en un poderoso factor de universalidad y de interdependencia generalizada de los seres humanos, que trasciende lo folklórico, los particularismos de cualquier especie y hace entrar a la humanidad en un proceso de racionalización creciente, en el cual la interdependencia lo contamina todo, a través del acopio de la información, de los bancos de datos, de la utilización sistemática de variadas memorias en todos los ámbitos del conocimiento, con la prodigiosa y multiplicada difusión por los medios colectivos de comunicación con las masas, que acercan al género humano a una simultaneidad de la existencia –siquiera simbólica– que quiebra las barreras ideológicas e interpenetra y complica los mensajes, forzando la necesidad de compartir un mundo más allá de las sagradas identidades culturales.

La idea de una sociedad mundial no es caprichosa ni ilusoria; tampoco la de un gobierno mundial, a modo de intento de trascender la catástrofe posible que acabe con el género humano, según lo subraya y denuncia Arnold Toynbe, al final de su *Estudio de la historia*.

Hechas tales salvedades, se advierte que los particularismos y las peculiaridades no se evaporan, aunque se relativizan y los anglosajonismos, los latinoamericanismos, o los europeísmos a secas, quedan convertidos en etapas de una historia que va más allá de ellos.

10. América Latina como proyecto

Claro está, una cosa es pensar y otra lograr. El camino de las liberaciones reales, con sus protagonistas reales de naciones enfrentadas, coligadas, en luchas por la dominación, no puede ser eliminado con el solo pensamiento. Eso sería caer en meros idealismos, ya execrados por la garra especulativa de Marx, desde mediados del siglo XIX y sería imperdonable reeditarlos. No obstante, avizorar, introducir la reflexión puede ayudarnos a planteos más vitales, menos cargados de tradición, aunque ésta sea reciente, y menos anclados en enfoques que nos impidan un replanteo de los problemas de nuestra América, con la precisión y el vigor que los tiempos claman.

No se quiere abogar por la supresión de un enfoque filosófico, literario, estético y diluir las cuestiones de objetivos, fines

y valores en meras consideraciones acerca de los medios, en una concepción de corto radio, pero sí de tender a la especificidad que pueda obtenerse con el conocimiento científico-natural y el análisis de las ciencias sociales, en cada área de problemas, sin perder de vista la dilución de las fronteras, en un nuevo mundo de las imágenes y de las informaciones que circulan por el orbe y nos condicionan, forzándonos a la comunicación, al intercambio, a la apertura, más allá de las restricciones de las ideologías canónicas y de las presiones interesadas unidireccionales.

Postular la hispanidad o la latinidad de Centro y Sudamérica es, en todo caso, un tema académico. El predicado de hispánico o latino en su ambigüedad y según los usos, será indistintamente racial o cultural, y ya han sido establecidos de modo sumario sus mutuas relaciones y las épocas de su empleo. Sea lo que fuere en favor del mantenimiento de tales denominaciones, es cierto que no se habrá de derivar de ellas, *per se*, clase alguna de solidaridad efectiva. No se trata de valoraciones, sino de un asunto muy concreto: el peligro compartido, las acechanzas de muchas encrucijadas, las opciones delineadas en el ámbito internacional, las complementaciones económicas y las políticas, harán más por el acuerdo en la práctica que los lemas culturales en sentido espiritual.

Y sólo por un proyecto o programa de gran magnitud, a lograr en nuevos congresos de nuestra América, con amplitud de criterios y soluciones y la contribución de las mentes más lúcidas de que dispongamos, nos situaremos en la órbita de lo contemporáneo, no como objeto de dominación y explotación, sino como sujetos colectivos de la historia, que no se resignan a ser descontados y que, con el orgullo de la certidumbre alcanzada por el conocimiento, podamos reclamar en las palabras de un mexicano egregio, Alfonso Reyes, que el mundo tendrá que contar con las contribuciones de la inteligencia americana, pues ésta ha alcanzado ya su mayoría de edad.

LATINIDAD Y CONCEPTO DE REVOLUCION

François Chevalier
Francia

El tema es vasto y ambicioso, quizá demasiado, tanto más cuanto que se deben tratar remotos antecedentes latinos de América, y luego de la percepción y conceptualización de la Revolución Francesa en Europa, antes de estudiarlas en México y América.

Sin creer desde luego en una psicología o cultura permanente de los pueblos, pensamos que la historia pudo imprimir rasgos o caracteres comunes a poblaciones diferentes, integradas a una misma área cultural. También estos caracteres, por supuesto, evolucionan con el tiempo. Se da el caso, creemos, para ciertos pueblos hondamente romanizados y sus extensiones en América, que tienen en varios grados lenguas y culturas salidas del latín, y de ahí ciertas estructuras mentales paralelas. Algunos rasgos comunes de estos países serían, más allá del latín:

1) La herencia romana en países llamados de derecho romano escrito, por oposición a los países de derecho consuetudinario más flexible y diverso, como en Inglaterra y países germánicos, y aun en parte, en la mitad septentrional de Francia.

2) La religión católica romana, que domina en los países latinos, bajo la autoridad del papa de Roma.

3) Aunque de tradición aparentemente más reciente, el antiguo absolutismo monárquico y centralizador, particularmente con los Borbones en Francia, y también en España desde el siglo XVIII, y en Italia Dos-Sicilias, etcétera.

Del primer punto, la extraordinaria y bimilenaria permanencia del Derecho Romano, parecen salir un espíritu jurídico y una facultad de abstracción, sobre todo una propensión a conceptualizar, es decir, extraer de lo concreto ideas o principios, conceptos, leyes y sistemas constitucionales, o sea modelos

abstractos y generalizaciones. De ahí también, entre los hombres de carne y hueso, tantos licenciados en derecho, tabeliones, juristas y políticos, típicos del foro romano, del municipio, o del ágora griego, mucho antes que de la plaza mayor mediterránea o hispanoamericana. Todo esto es diferente de lo que aparece entre los pueblos nórdicos y anglosajones, adictos a sus particulares costumbres y a su derecho consuetudinario.

Del segundo aspecto señalado, o sea de la permanencia del catolicismo romano y su reafirmación por la Contrarreforma, sale la fe en una Verdad, en el Absoluto, en principios universales, como lo saben, católico quiere decir universal en griego. Esta inclinación se encuentra también, por reacción contraria, en cierto anticlericalismo propio de los viejos países católicos. Así hay, o había, antirreligión militante, casi como artículo de fe, y de ahí a veces banderas o cruzadas de signo opuesto. También de ahí cierta sumisión voluntaria a una autoridad, la del papa o de su contrario, el libre pensamiento positivista en forma casi absoluta. Esto difiere del libre examen protestante, anglosajón o germánico, que supone más individualismo y diversidad.

En el tercer punto, el absolutismo monárquico refuerza lo anterior, quizá con cierta tradición imperial romana reprobada por un Vasconcelos, prepara a la aceptación de una autoridad superior unificadora y centralizadora. Por su alianza política con la Iglesia, tiende a lo mismo en lo espiritual y prepara cierto dogmatismo unitario. En el mundo hispánico resulta anterior y más estrecha la alianza Iglesia-Estado, y más marcada la tendencia señalada, por el sistema de Real Patronato.

Estos caracteres de la Europa Latina, en gran parte, se extienden a América, según observaciones del mexicano José Vasconcelos: “Y mentalidad latina, mentalidad castellana particularmente, quiere decir... necesidad de sistema y de síntesis. Somos raza que no puede quedarse en el concepto particular... Somos dogmáticos. Así se explica que, cuando nos faltó el absolutismo católico, caímos en... las generalidades del jacobinismo”. Pero precisamente “porque no abarcaba lo absoluto”, pasamos –dice– “al rigorismo filosófico y científico de los positivistas comtianos”, siendo entonces México, uno de los tres grandes focos “de doctrinarismo comtista en la América Latina”.

Esta cultura latina es la de sociedades “holistas” de tradición

mediterránea, con gran importancia en el pueblo, de los lazos de la sangre, familiares, casi clánicos, de los lazos personales y clientelas, de cuerpos jerarquizados de antiguo régimen, grandes y pequeños, empezando en primer lugar por la Iglesia como orden. Todo esto es muy sensible hacia el sur de Europa, Francia meridional, España e Hispanoamérica en zonas más o menos localizadas y épocas más recientes, según el estado de evolución de cada país. En el siglo XIX o hasta hoy, en ciertas partes, fuera de las clases más cultas, esta sociedad no es, pues, totalmente de individuos conscientes y de ciudadanos, sino de grupos o cuerpos que, por ejemplo, no se expresan fácilmente por el sufragio individual.

Pasando muchos siglos, dejando de lado el tomismo escolástico o el neotomismo español, luego el Renacimiento como un primer individualismo y la Reforma o la Contrarreforma –muy significativos sin embargo– llegamos al siglo XVIII. Aquí debemos citar un libro muy importante, todavía no traducido al español, el de François Furet, *Penser la Révolution Française* (París, 1978). Según este notable historiador, en la Francia de los filósofos y del Siglo de las Luces nace una nueva y trascendental conceptualización social –algo muy latino, aunque con ciertas influencias inglesas–: la igualdad del hombre en las *sociétés de pensée*, en las logias masónicas, y un poco más tarde en los clubes revolucionarios. Este igualitarismo abstracto de los individuos en los “Derechos del hombre y del ciudadano” va a representar precisamente la pura doctrina política del poder jacobino de la Revolución Francesa. Frente a una sociedad real y concreta de antiguo régimen, comunitaria y jerarquizada, este poder jacobino tendrá que gobernar en forma autoritaria, o aun totalitaria, en nombre del pueblo, pues proclama la soberanía absoluta del pueblo. Generalmente los excesos de este gobierno, el terror, son atribuidos a presiones de la contrarrevolución, y la idea o el concepto de Revolución quedan intactos en el siglo que sigue.

François Furet explica todo esto, para Francia, en el libro citado, y enseña cierta “ficción democrática” de este poder jacobino que se autoproclama “el pueblo”, y habla en su nombre. Furet enseña también cómo estos conceptos, a vocación universal, tuvieron un gran éxito y vinieron a ser como el molde o la matriz de la modernidad política y de una nueva legitimidad, substituyendo la legitimidad monárquica de antiguo régi-

men. De ahí el modelo de la ideología republicana y liberal, que tuvo rápidamente un gran éxito y una enorme difusión en los países latinos y católicos de Europa y América, más hasta cierto punto en Renania y Alemania occidental (la Alemania no prusiana) y en algunos pueblos eslavos u otros. En casos es diferente para los anglosajones: en la época de la Revolución Francesa, Burke por ejemplo (citado por Guerra) dice –más o menos– que no le interesan las abstracciones de esta metafísica, y que él defenderá solamente los derechos concretos que conoce. Esta actitud es típica del espíritu anglosajón.

La dinámica interna de esta filosofía republicana y su expansión en Francia y Europa tiene un carácter peculiar, según Furet. La Revolución francesa, fenómeno único y trascendental, es percibida como un corte fundamental en el tiempo, su conceptualización jacobina toma una forma universalista y dogmática, como si quisiera sustituir a la religión tradicional. Antes de la Revolución, antes de 1789 (y 1793), es el antiguo régimen, la tiranía del absolutismo monárquico y religioso, la opresión feudal y el oscurantismo. Después viene el Tiempo Nuevo, con el advenimiento de la Libertad y de la Igualdad; y más tarde también, una anunciación socialista, una espera: en efecto, con la nueva y poderosa influencia de Marx, sobre todo a partir del siglo XX, el concepto de libertad se desplaza hacia lo social-económico. Cambia el mismo concepto latino de Revolución, la República francesa aparece luego como burguesa–capitalista por desviación de la primera Revolución jacobina y popular. De ahí, pues, la esperanza para el futuro de una nueva Revolución del pueblo verdadero, del proletariado, recuperando el poder acaparado por el capitalismo burgués.

Totalmente distinta es la visión anglosajona de los grandes cambios políticos, que no responden al concepto de Revolución. En Inglaterra después de cambios violentos, en Estados Unidos más pacíficamente, suelen referirse al pasado, al *Commonlaw* o a las justas costumbres violadas, que se deben restaurar. No hay cisma del nuevo Estado con la religión reformada.

En 1917 ocurre la Revolución rusa. Aún más que Marx todavía, Lenin tiene presente la historia de la Revolución Francesa. Teme la llegada de un Termidor, teme un nuevo bonapartismo precisamente con Trotski. Constantemente aparecen estos recuerdos históricos como lecciones en los conceptos

e ideas que guían su acción. Por otra parte, la Revolución Rusa llega puntual para confirmar la espera de las izquierdas latinas, de una nueva Revolución realmente igualitaria, ya sin confiscación por la burguesía. Como para los jacobinos antes, los excesos totalitarios serán atribuidos a presiones exteriores de la contrarrevolución, y más que todo a desviaciones que explican los errores o todo lo que parece anormal o injusto en la revolución. Por eso, gracias al nuevo concepto de desviación, la idea de Revolución quedó pura e intacta durante mucho tiempo, especialmente en países latinos y católicos. El fenómeno se debe sin duda a la conceptualización ideológica de carácter universal y a la transposición de una visión casi religiosa: advenimiento, anunciación, tiempo nuevo, etcétera.

Fijémonos ahora sobre los países hispánicos de los dos lados del Océano. España se sitúa un poco aparte y es más reticente en aceptar el mensaje de la Revolución Francesa, por la invasión y la odiosa ocupación del país por Napoleón, después de haber tendido una celada al rey legítimo de España. El hecho dio nueva vida a la vieja rivalidad franco-española, como también más fuerza a los valores de antiguo régimen, los españoles considerando como traidores y “afrancesados” a muchos seguidores de la Revolución Francesa, liberales o futuros liberales. Esto no impidió, desde luego, cierto desarrollo del liberalismo jacobino, aun a partir de la constitución de Cádiz, pero indudablemente limitó su alcance. La tradición y la legitimidad monárquica siguieron, pues, incluso hasta nuestros días, con pocas experiencias de república en España.

Al contrario, en la América hispana se produce la ruptura del lazo dinástico español y de la legitimidad monárquica, en parte por la intransigencia de Fernando VII, y también por la desconfianza de su aliado el papa, en una nueva aplicación del sistema del Real Patronato. Esta ruptura hizo que los gobiernos de los nuevos países independientes de América fueran repúblicas –excepto en el caso del Brasil imperial– situándose, pues, en la línea de la Revolución Francesa.

Por esta ruptura de la legitimidad monárquica, los conservadores hispanoamericanos eran tales, no por conceptos propios u originales, sino porque daban algunos pasos menos en la misma vía que seguían sus adversarios liberales. Esta posición era sumamente incómoda para los partidos conservadores de

América y contribuyó, sin duda, al éxito de los liberales a través de todo el continente.

En México, este tipo de problemas ha sido muy bien estudiado hasta el principio de la Revolución por François Xavier Guerra,¹ maestro asistente en la cátedra de historia de América Latina de París I. Sigamos y prolonguemos sus notables investigaciones después de Madero y de la fase militar de la Revolución. Recordemos primero, que la Revolución mexicana es anterior a la Revolución rusa, siendo ésta la segunda gran Revolución en el mundo contemporáneo. Lo mismo que Lenin tenía presente en la mente la Revolución Francesa, en la Revolución mexicana se nota el recuerdo constante de la primera Revolución. Para mostrarlo, se podría citar toda una fraseología incluyendo términos como “la convención” de Aguascalientes, pero hay más, puesto que las dos revoluciones son percibidas según una ideología y conceptualización paralelas.

Como la Revolución Francesa, la Revolución Mexicana, fenómeno único, aparece como un corte fundamental en el tiempo. Antes, el gobierno de Porfirio Díaz es percibido como una especie de antiguo régimen, una época de tiranía dominada por las haciendas feudales o la gran propiedad señorial, y por el extranjero. Después, un tiempo nuevo, que trajo consigo el advenimiento de la libertad, más independencia nacional y más igualdad con la gran Reforma Agraria.

Paralelamente, la Revolución Mexicana ha creado también una legitimidad nueva, la que procede del levantamiento del pueblo para conquistar “Tierra y Libertad”: “El Pueblo en armas”, como aparece precisamente en muchos textos y en las declaraciones de la Convención de Aguascalientes —que están estudiando ahora jóvenes mexicanos con los métodos de la informática. Los jefes justifican y legitiman su acción “las armas en las manos” para conquistar “los derechos del pueblo”. El general Obregón, por ejemplo, cuando es candidato a la presidencia de la república, proclama que no necesita programa porque sus “antecedentes de soldado de la Revolución son garantía suficiente” para su candidatura. Esto y otras cosas, como en la Revolución Francesa, producen cierto maniqueís-

¹ En su tesis doctoral en prensa: *Le Mexique: de la société d'ancien régime a la révolution*, 2 vols., París, L'Harmattan, 1984.

mo: los buenos, los santos como “El Apóstol” Madero, y los malos, como Huerta, el traidor, etcétera. Así, la Revolución es vista como una voluntad popular unánime, una conquista del pueblo en su totalidad.

Esto no es todo. Por lo menos en las décadas siguientes, en la ideología oficial y dominante en México, la Revolución mexicana es percibida como el punto de partida de un progreso sin límites; es vista como el anuncio de tiempos mejores, merced a una Revolución permanente, institucionalizada –la del PRI– que suprime y suprimirá las desviaciones impuestas por una nueva burguesía volviendo a nacer de sus cenizas, y por, los intereses del extranjero o del imperialismo internacional.

Lo mismo que en la Revolución Francesa, esta representación o ideología corresponde sólo en parte a las realidades históricas, si se hace un examen crítico de los hechos. Por ejemplo, el gobierno de Porfirio Díaz es también una época de modernización económica y educacional, con los ferrocarriles, los altos hornos, la Universidad de Justo Sierra, etcétera. Fuera de ser un gobierno personal y autoritario, cierto es, no se puede calificar como de antiguo régimen, situándose al revés en la línea liberal–jacobina de la Reforma (moderada por una voluntad de paz con la Iglesia y la sociedad antigua, como lo enseña Guerra).

En Francia la Revolución no fue un fenómeno único, sino que hubo varias, sucesivas o rivales: el París de 1789 fue muy diferente al de 1793, y la revolución campesina tuvo objetivos distintos en ambos movimientos. En México, historiadores de la talla de Daniel Cosío Villegas, entre otros, han enseñado que la Revolución Mexicana no fue siempre un corte y que hay muchas permanencias y continuidades, como Tocqueville lo había mostrado para Francia. Tampoco en México hay una Revolución única, sino que hay varias, muy diferentes, como la de Madero, con pluralismo político liberal, incluyendo a los católicos. Otra vía siguen Carranza y sus sucesores, sobre todo Calles, que rompe radicalmente con la Iglesia, al estilo de 1793, y funda el partido oficial del Estado. Su ideología sale precisamente de la Reforma más radical, es decir del “liberalismo jacobino”, al cual se añaden otras tendencias en la constitución de 1917. En conjunto, sigue siendo ésta la línea seguida por los gobiernos recientes de México, aunque en forma más mo-

derada y con una evidente voluntad de paz social. Pero deben tener en cuenta otra revolución muy distinta de las propias, salidas de las ciudades: la revolución campesina y popular de Zapata, que quería restaurar la vieja comunidad del pueblo rural y recuperar las tierras que había perdido. Está representada por pueblos y comunidades campesinas que tienen dificultad para expresarse a través de una votación individual, lo mismo que muchas poblaciones rurales de la Europa latina o mediterránea del siglo pasado. En México los pueblos representan, o más bien representaban, la mayoría del “pueblo”, que políticamente se invoca constantemente pero que no se expresa directamente, y en nombre de quien habla o actúa el gobierno o el partido, según sus propios criterios liberales-jacobinos o socializantes.

Esta revolución zapatista evidentemente no sigue la línea de la Revolución Francesa, representando, al revés, una tentativa opuesta al individualismo revolucionario de los “derechos del hombre y del ciudadano” que inspira los otros movimientos. Pero el zapatismo no pudo evitar, más tarde, cierta integración por parte de ellos y de la Revolución dominante. Pretendía restaurar la vieja comunidad rural: no se restaura, pero la presión campesina zapatista genera “el ejido” mexicano, que tiene muchos puntos comunes con ella, aunque esté bajo un estricto control del Estado. Hoy el ejido es intocable, y a pesar de las críticas que le hacen en nombre de la eficacia económica, el ejido no se modificó, ni se modifica, ni menos se anula en la ley, por su trascendencia política. En esta perspectiva, el Estado da una satisfacción por lo menos aparente a un sector del país todavía muy importante.

La Revolución mexicana tuvo una innegable influencia en América Latina (y quizás en otros continentes), en el APRA del peruano Haya de la Torre, por ejemplo, un movimiento revolucionario de importancia continental. También la revolución agraria en Bolivia llamó a consejeros mexicanos, como Manuel Germán Parra. La revolución rusa, posterior a la mexicana, fue y es, sin embargo, la referencia fundamental, si no única, del modelo francés conservando su importancia, pero no en un sentido directamente revolucionario. En México, como en otros países latinos y en Francia, hubo y hay gentes decepcionadas por la sociedad salida de la revolución, que ponen su esperanza en otra Revolución nueva y más pura,

aunque en los países latinos más desarrollados, la Revolución aparezca ya como una necesidad más propia de los países pobres y oprimidos que de ellos mismos. Sigue, pues, intacto o casi intacto para muchos el concepto de Revolución, el modelo marxista-soviético quedando el primero, pero no el único, como se verá.

Aunque se trate de un tema vastísimo, revisemos muy brevemente, para nuestro propósito, las revoluciones nuevas y sus conceptualizaciones diferentes en los países latinos, principalmente latinoamericanos, donde aparecen en gran parte típicas de la latinidad.

En 1959 triunfa la Revolución de Cuba, que subrayó los males y los traumatismos que causan una excesiva dependencia y el “imperialismo” de la potencia dominante en América. La Revolución cubana provocó, primero, simpatías a través de todos los países latinos de los dos lados del Océano, sin limitarse a las izquierdas pues se incluía hasta la España del general Franco, a pesar del “marxismo-leninismo” del régimen de Fidel Castro. Reforzó, por lo menos momentáneamente, cierto sentir común latino.

Hay también, aparte, las guerrillas de línea más dura y radical, que además rechazan “el imperialismo ruso”. Para estos guerrilleros sólo se debe “empuñar el fusil”, y según se expresan, llevar una “guerra a muerte” para una “Revolución total”. Hubo, y hay todavía, varias guerrillas de este tipo. La última en el tiempo y la más radical será la de “Sendero Luminoso” del alto Perú; tiene su filiación marxista-latina-maoísta, adquirida en la Universidad de Ayacucho o en otros centros docentes. Pero podría tener también cierta filiación indígena.

Son relaciones más directas y estrechas con la latinidad, las que ponen de manifiesto las actitudes de ciertos o de muchos clérigos y sacerdotes católicos, apoyando la idea de lucha armada y de revolución como único medio de vencer la opresión y la miseria. Por la influencia de la religión, el tema es vasto e importante. Citemos sólo, entre otros, al sacerdote colombiano Camilo Torres, que conocimos por casualidad en Bogotá, muerto en combate en 1965, que escribe sobre “la revolución imperativo cristiano” y expresa, según sus propias palabras, que “el católico que no es revolucionario y no está con los revolucionarios está en pecado mortal”.

Hubo y hay otros sacerdotes latinoamericanos, pero también españoles, franceses, italianos y latinos, que toman parte en las guerrillas o son, por lo menos, simpatizantes activos. Otros más, en América, escriben o teorizan sobre la llamada “Teología de la Liberación” o, según sus propias palabras, “Teología de la Revolución”. Entre muchos de estos sacerdotes se puede leer, por ejemplo, a Silva Gotay, sociólogo puertorriqueño o a François Houtart, de la Universidad de Lovaina.

En lo expresado, nos referimos esencialmente a la Revolución Mexicana y a su modelo francés o latino, luego muy brevemente a algunos brotes guerrilleros a partir de la revolución cubana. Anteriormente, en los siglos XIX-XX, no faltaron, por cierto, en América Latina, otras manifestaciones revolucionarias que haría falta estudiar desde el punto de vista de su percepción y su conceptualización. Tales como las “revoluciones de Independencia” y sobre todo las “revoluciones liberales” del siglo pasado temas inmensos y de estudio tanto más difícil cuanto que las primeras están muy repartidas en el espacio, lo mismo que las segundas, que además lo son en el tiempo (aun tratándose de un solo país como México). Por eso no las abordaremos aquí.

Para terminar, y en pocas palabras, evocaremos sólo dos ejemplos muy limitados que completarán la idea que ya tenemos de la amplitud y trascendencia del tema, evidenciando otros paralelismos entre conceptualizaciones latinas de los dos lados del Océano.

Así, ocurrió que América Latina se adelantó medio siglo sobre la Europa latina, con la extraordinaria revolución estudiantil de Córdoba, Argentina, en 1918 –bien conocida por Ma. Elena Rodríguez Ozán de Zea. Según los estudiantes “el concepto arcaico y bárbaro de la autoridad” en las universidades latinoamericanas, les daba “el derecho sagrado a la insurrección” para “renovar radicalmente los métodos y sistemas de enseñanza en vigor”. Reclamaban duramente una serie de reformas atrevidísimas, como su participación en la gestión, cursos abiertos al pueblo, asistencia libre, seguro social, etcétera. De hecho, la reforma universitaria radical que lograron imponer, se propagó rápidamente a gran parte del Continente. Esto fue exactamente cincuenta años antes de la revolución estudiantil de París en 1968, paralela y con consecuencias parecidas en la reforma de la educación.

Tomemos otro ejemplo anterior, ya notado por Vasconcelos y estudiado por Leopoldo Zea, “al contrario” esta vez: hacia el último tercio del siglo XIX, la notable difusión continental del positivismo de Auguste Comte, desde México hasta Chile, en el Brasil, y por casi toda América Latina. El hecho evidencia una vez más el gusto latino por los sistemas y las síntesis filosóficas. En este caso, con cierta influencia del empirismo inglés y norteamericano, el positivismo latinoamericano representa un esfuerzo de las élites para “conceptualizar no la Revolución, pero precisamente su contrario”, el orden como primera base del progreso. Quizás tantas guerras civiles, consecuencia de las “revoluciones liberales” hayan provocado un gran anhelo de paz, hasta entre los intelectuales de filiación jacobina. Pero desde principios del siglo XX, el positivismo perdía terreno en la juventud: sea lo que fuera, pronto la Revolución Mexicana cambiaría radicalmente el panorama.

Así, con pocos paréntesis, parece seguir con vigor cierta ideología de la Revolución en los pueblos latinos, aunque los más ricos la imaginen para los otros, los pobres. Pero recordemos que este concepto de Revolución sustituyó plenamente, sólo a principio del siglo XX, al de República en Francia y en muchos países —principalmente latinos—, como lo nota Furet para Europa. Resulta un arma de dos filos, como todos los conceptos; por su parte, los anglosajones rechazan el concepto, la ideología, y naturalmente el mito de la Revolución lo que de hecho no excluyó ni excluye algunos cambios políticos violentos. Para ellos debe haber reforma no decimos “reformismo” porque el “ismo” supone una conceptualización que les resulta ajena. Los notables e interesantísimos *best-sellers* de George Orwell no contradicen esta observación, al contrario.

Pero el concepto de Revolución es solamente uno particular entre muchos otros propios de la latinidad, todos tienen su raíz en la facultad de abstracción y síntesis, y en cierta propensión al universalismo por parte de los latinos. Frente al espíritu utilitario, pragmático y empírico de los anglosajones, representa hasta cierto punto, creemos, un carácter original del espíritu latino. La tendencia a conceptualizar es sensible en muchos hombres desde Tocqueville hasta Vasconcelos y tantísimos más, esta inclinación puede caer, y cae a veces, en puras abstracciones, construcciones utópicas y otros excesos, pero también se hace independiente de muchas contingencias y de

intereses locales, a menudo egoístas. Puede ensanchar la comprensión del mundo que nos rodea y abrir nuevos horizontes en el pensamiento y la ciencia; alcanzar, en fin, lo universal. Independientemente de la idea o del mito de la Revolución, esta facultad de conceptualizar es en un sentido, creemos, una valiosa aportación de los latinos para el mundo.

¿PAN-LATINISMO, PAN-HISPANISMO, PAN-AMERICANISMO, SOLIDARIDAD?

Carlos Bosch García
México

Al revisar la bibliografía que existe en torno a Hispanoamérica o Latinoamérica como tema, encuentro que toda ella viene en apoyo del estudio hecho por el conocido historiador John Leddy Phelan titulado “Pan-latinism, French intervention in Mexico (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America” publicado en *Conciencia y autenticidad históricas*. México, UNAM, 1968. El trabajo tiene el interés de recoger una prolongada investigación producida a partir de un año de beca en Francia y, posiblemente, trabajos posteriores para llevarlo a su última forma. Ahí entra el detalle del significado y de la raíz política y filosófica que tiene el vocablo de Latinoamérica y se ve, con claridad, que el apelativo surge como una novedad, independiente de Hispanoamérica, debida a la filosofía y diplomacia comercial establecida desde los sesenta por el economista francés Michel Chevalier de raíz sansimoniana, que vivió entre 1806 y 1879 convirtiéndose en uno de los consejeros de Napoleón III.

Ni que decir tiene que con anterioridad a Chevalier el vocablo Latinoamérica no se usó como apelativo ya que los nombres clásicos históricos fueron “Las Indias” y “Nuevo Mundo” en el siglo XVI, “América” aplicado al continente por los enemigos del imperio español en el siglo XVIII connotando su reto al monopolio de la tierra y la riqueza y, finalmente, en los años sesenta del XIX apareció el apelativo de Latinoamérica. Si bien se ha sostenido, en ocasiones, que se trataba de establecer una relación cultural del mundo latino, tenemos que aceptar que no la hemos encontrado sino que, por el contrario, todo

se basó en propósitos comerciales políticos y estratégicos relativos a la política europea y al margen de la americana.

En los años en que se habló de “Latinoamérica” y de “panlatinismo”, Francia todavía era la segunda potencia mundial financiera e industrial de la mitad del siglo XIX en Europa. Su solidez económica y la industria francesa habilitaron a Napoleón III para emprender las grandes y costosas empresas ultramarinas en puntos tan diversos como Suez, México e Indochina que no vamos a describir por conocidas, pero que nos recuerdan en cierta forma los anhelos imperiales de Napoleón I.

Tanto Chevalier como Napoleón III se identificaron con la escuela socialista de Claude Saint Simon y de Carlos Fourier. Socialistas utópicos que buscaban promover nuevas formas de comunicación, particularmente comercial, haciendo uso de los grandes canales que ingeniaron. De manera visionaria y también realista, estaban animados por el ideal de servicio a la Humanidad, al igual que por un deseo de promover proyectos y negocios lucrativos para su propio país. Fue su entusiasmo el que precipitó la construcción del canal de Suez y, después, ese mismo entusiasmo derivaría en los proyectos para la construcción del canal interoceánico en América que constituyó una de las fuentes del interés napoleónico en favor de la expedición mexicana.

Desde 1855 Chevalier delineó el programa geo-ideológico que serviría de base nacional a la expansión económica francesa, tanto en América como en el Lejano Oriente. En ese programa dividió a Europa en tres grandes unidades raciales y culturales: 1) la de los germanos y anglosajones situados en el norte de Europa, 2) en el sur, la compuesta por las naciones latinas y 3) la de las naciones eslavas de la Europa oriental. Concibió que cada uno de estos bloques se regía por una nación y éstas eran Inglaterra, Francia y Rusia y con ello eliminaba a España y a Portugal.

La unidad latina era apoyada en el origen común “latino” de las lenguas y en el catolicismo romano que servía de aglutinador de la tradición lingüística en la misma forma que el protestantismo unía a los pueblos anglosajones, sin prescindir del origen racial de cada una de las unidades.

Francia, a pesar de sus elementos teutónicos, resultaba culturalmente orientada hacia las naciones latinas del sur de

Europa y la dicotomía que se hacía entre latinos y anglosajones se proyectaba también a América, donde se hallaban anglosajones y protestantes enfrentados a las naciones hispánicas del Nuevo Mundo, que pertenecían al bloque católico latino del sur de Europa. Según Chevalier, en el siglo XVIII las naciones anglosajonas atacaron a los países latinos y, tanto Francia como España, habían sufrido serios reveses a manos de los ingleses, pero la aparición reciente de Rusia como cabecera de su área abrió otra amenaza al mundo latino y con ello se producía una lucha tripartita por los mercados mundiales, en que los anglosajones y los eslavos trataban de desalojar a los franceses tanto de América como del Lejano Oriente. Para detener semejante peligro, Chevalier concebía necesario organizar la hegemonía en el mundo latino mismo, que pertenecía a Francia desde Luis XIV. Para ese propósito había que levantar de su letargo a los latinos, pues de lo contrario serían absorbidos por los anglosajones y los eslavos. Francia estaba capacitada para asimilar la ciencia moderna y la tecnología aplicada por los anglosajones, de manera que la podría adaptar al temperamento y tradiciones latinas.

El “pan-latinismo” de Chevalier sirvió para convertirlo en el principal defensor de Napoleón III al emprender la expedición mexicana de 1861 a 1867. Y la propia política napoleónica se basó en la filosofía razonada “pan-latina” pues era su interés construir y reforzar el prestigio de todas las naciones latinas; podría pensarse en la generosidad de Napoleón pero no había tal. Al encabezar Francia el movimiento, insistió en que España fuera reconocida como potencia de primera clase porque ello significaba ganar otra nación latina en el concierto europeo.

Asimismo su intervención en Italia, que terminó por establecer la unidad italiana, creó otra entidad latina y por tanto otro aliado.

Otros aplaudieron la política francesa en Rumania, que contribuyó a la aparición de la independencia *de facto* de ese principado, como un muro “latino” en contra de la posible expansión eslava.

Para Chevalier la expedición mexicana tenía sobre todo el objeto de crear una barrera a lo largo del Río Grande en contra del avance anglosajón, y los soldados franceses habían ido a América para recuperar la “latinidad” de la América Hispánica. Era necesario, en consecuencia, apoyar un gobierno para esta-

blecer un dique, porque de lo contrario la anarquía tradicional mexicana facilitaría la conquista de los territorios de la nación, por los Estados Unidos anglosajones.

La filosofía enunciada facilitaba a Napoleón III una política estratégico-económica y también más racial que cultural, y la guerra civil de los Estados Unidos dio la oportunidad circunstancial, a Francia, para crear las pretendidas condiciones de estabilidad política necesarias en México. Orientar a México hacia el “pan-latinismo” resultaba ser un *sine qua non* francés porque a la vez garantizaba, por fin, la parte que le correspondía en la explotación de riquezas del Nuevo Mundo y, en la mente de Chevalier, el “pan-latinismo” y los intereses económicos de Hispanoamérica eran interdependientes. Con relación a los Estados Unidos se concentró la virulencia de Chevalier pues, indignado por el aislamiento diplomático francés, consideraba que la única salvación de los franceses consistía en enfrentar a los Estados Unidos con los ingleses y mantener el entendimiento París-Londres, que fue uno de los objetivos cardinales de la política internacional napoleónica. En cambio, no se consideró el significado de Prusia para el futuro de Francia. Ese error se hizo notar en breve y con claridad en 1870.

Con este trasfondo, resulta de importancia extrema el análisis de las instrucciones al general Forey fechadas el 3 de julio de 1862, de las que se desprende cómo la empresa mexicana, “la plus belle pensée de mon règne”, significaba:

1) Lograr las materias primas para las fábricas y el comercio francés.

2) Que los Estados Unidos no reinaran en el Golfo de México, que era el centro de concentración de los productos americanos.

3) Que si México lograba conservar su independencia y su integridad y establecía un gobierno estable, naturalmente asistido por Francia, ello devolvería el prestigio y el poder a la raza latina establecida al otro lado del Atlántico.

4) Que habría una poderosa injerencia francesa en Centro América para ayudar al comercio de ciertos mercados importantes, al proporcionar materias primas esenciales para la industria francesa.

5) Que por haber sido regenerado por Francia, México siempre le sería favorable por simple gratitud y por aunar los intereses de los mexicanos con los franceses.

6) En Francia, México encontraría, además, el apoyo necesario para relacionarse con otros países europeos que le convirieran.

Las afirmaciones que preceden, como explicación a Forey, de la importancia de la tarea que le encargaban, revelaban el verdadero interés de Napoleón III en la política mexicana pues, entre líneas, se daba a entender que el capital y la tecnología francesa serían capaces de explotar la riqueza americana tan perseguida durante siglos por Francia, con ventaja en primer lugar de Francia y de los hispanoamericanos en segundo lugar.

La construcción del canal interoceánico, ambición de Napoleón III, podría emprenderse y Francia, siguiendo la ideología sansimoniana, promovería el desarrollo más racional de los bienes americanos, a la vez que ganaría francos.

Con su “pan-latinismo” Francia producía, según Napoleón creía firmemente, un dique geo-ideológico ante la penetración anglosajona y, detrás de todo ello, materializaba el sueño de explotar la riqueza americana en favor de la Humanidad y de la prosperidad de Francia.

Se trataba pues, a nuestro parecer, de abrir la rivalidad entre los Estados Unidos y Francia en el campo comercial y en el de la producción, sin haber ningún signo de generosidad o de cultura en la proposición. Esas fueron las bases para la invasión militar de México cuyas fechas ya dimos, seguida de la instalación del gobierno monárquico de Maximiliano, sucesos históricos contra los que se enfrentó Juárez, como es bien sabido.

Se nos ocurre pensar en que se encuentran dos tipos de aglutinación: los que partieron desde dentro, respondiendo a problemas internos del continente hispanoamericano y los que partieron de fuera, con intenciones muy diferentes cada uno de ellos.

Los internos se debieron a una búsqueda de solidaridad y comenzaron a manifestarse, cuando Bolívar fue a buscar esa unidad continental en Panamá el año de 1826. Con inspiración parecida siguieron los intentos mexicanos de 1831, 1838 y 1840. Otros de significado parecido ocurrieron en diversos países como el de Lima 1847, Santiago 1856, Lima 1864, otra vez en Lima 1878, Caracas 1883, Montevideo 1888, Caracas 1911 y Buenos Aires en 1917. Todavía ahora está en pie la reunión de Contadora por el problema centroamericano. Aparte, los

hubieron en gran número en América Central. En muchas ocasiones fue el temor a peligros externos o la necesidad de tomar medidas defensivas lo que incitó esas reuniones. En ellas se desarrollaron, además, leyes internacionales trascendentes para el Continente y se mantuvo la costumbre de asociación que, de por sí, ha tenido importancia. La naturaleza de estas reuniones disiente en mucho del significado del “pan-latinismo” francés que, si bien tuvo importancia suma, pues auspició la entrada de los ejércitos franceses y la de Maximiliano en México, fue motivo de imitación por otras naciones. Al final del siglo nos encontramos con la aparición de otros movimientos nacidos de la política extranjera que en su mayoría tuvieron poca o nula trascendencia, el “pan-hispanismo”, puesto de nuevo en boga en la época de Franco, y el “pan-iberoamericanismo”, pero uno de ellos, el “pan-americanismo” merece unas palabras, aunque esté fuera, desde un punto de vista estricto, del tema tratado. Sin embargo, la idea en sí puede achacarse a un desarrollo de la idea francesa efectuado en los Estados Unidos con propósitos diversos aunque, en cierta forma, constituya una réplica de los anhelos franceses. El “panamericanismo”, que incluyó a los Estados Unidos, tuvo el propósito de ir en busca del reconocimiento de la solidaridad entre las naciones independientes del hemisferio americano. No deja de tener importancia el hecho de que su primera reunión tuviera lugar en Washington en 1889 donde se constituyó el organismo. Luego siguieron otras reuniones en México en 1901, en Río de Janeiro en 1906, Buenos Aires 1910, Santiago 1923, La Habana 1927, Montevideo 1933, Buenos Aires 1936 y las demás, hasta la fecha, que no vienen al caso.

Las reuniones “panamericanas” se complementaron con otras dedicadas a temas específicos como finanzas o educación.

El *panamericanismo*, en ocasiones, ha sido criticado y ridiculizado por considerarse, durante mucho tiempo, el instrumento al servicio del imperialismo norteamericano en vista de que la asociación estuvo fuera de equilibrio por la riqueza de la nación norteamericana y porque dependió en mucho de la cuota estadounidense, que lógicamente siempre fue la mayor. También fue inevitable que las naciones hispanoamericanas, o iberoamericanas, para incluir al Brasil, sintieran mayor afinidad entre ellas que con los Estados Unidos, que poco han tenido en común con los hispanoamericanos, excepto habitar en el

mismo continente, por lo que, desde un principio, fueron no gratos en las reuniones auténticamente “hispanoamericanas” desde los tiempos de Bolívar y, cuando fueron admitidos, lo fueron con cortapisas y reservas. La razón para la falta de identificación con los Estados Unidos estriba en la proyección de sus políticas económicas e imperiales sobre Hispanoamérica y Brasil pero, además, en la postura egoísta adoptada por los Estados Unidos ante las dictaduras iberoamericanas que en variadas ocasiones ha provocado serios altercados dentro de las sesiones.

El hecho es que las diferentes nomenclaturas lanzadas sobre el Continente: “Latinoamérica”, “Hispanoamérica”, “Iberomérica”, “América” han producido una extrema confusión, que empeoró cuando en los Estados Unidos se abrieron los estudios de grado y especialización sobre Latinoamérica; y se habló de estudios “latinoamericanos”, queriendo indicar en realidad estudios sobre “Iberomérica” pues en ellos se trata de las naciones hispanoamericanas y brasileña. Llega al caso de que no se puede realmente definir lo que se contiene en la idea de cultura “latinoamericana”, que es el tema de esos estudios. Y de esta confusión hemos sido objeto muchos, incluyendo al que habla, que publicó hace unos años su libro *Latinoamérica*, cuando realmente se trataba de *Hispanoamérica* y fue un colega norteamericano el que le llamó la atención.

De lo que se quiso indicar con el “pan-latinismo” sólo observamos que ha quedado la confusión que con el nombre produjeron sus autores, pues la ocupación francesa tanto como el imperio de Maximiliano desaparecieron en tiempo relativamente breve, si bien quedaron algunos residuos antropológicos permanentes y una natural tendencia, o curiosidad hacia lo que era la cultura francesa, que venía desde antes de Napoleón III y de la Ilustración, que después influyó con el positivismo, pero no creo que la introducción del positivismo en México fuera obra del “pan-latinismo” de Napoleón III y menos de Chevalier. Esa influencia está ligada a movimientos del pensamiento universal y no a un emperador. Del “panamericanismo” todavía queda la institución de pie, con muchas críticas, y es acreedora a comentarios ácidos por su ineficiencia internacional. Poco o nada existe del *pan-hispanismo* o del *pan-iberismo*. Iberoamérica parece tender hacia otros horizontes de los que puede resultar de importancia, si madura, el esfuerzo que se hace para lograr

la identidad propia, que hasta la fecha se restringe a una postura académica.

¿POR QUÉ PODEMOS HABLAR DE AMÉRICA LATINA?

Lucía Sala de Tourón
México

La cultura en su sentido más amplio —es decir, elementos de su peripecia política, su economía, las modalidades que asume la lucha de clases, grupos, su dependencia externa, etc.— de los países que reconocemos como parte de América Latina y, en los últimos años, también los estados independientes y colonias del Caribe, muestra cada vez más una existencia real con sus experiencias y problemas comunes.

Desde luego, esto no significa minimizar la trayectoria peculiar, los caracteres específicos de cada país, de grupos de países y aun de regiones y grupos humanos dentro de algunos estados. El reconocimiento de la unidad fundamental de América Latina supone, por el contrario, la comprensión al mismo tiempo de lo peculiar enriquecedor.

América Latina es un producto histórico, como es fruto del proceso histórico la inclusión en una totalidad también del Caribe no latino.

Ya en las colonias españolas fue diferenciado el español europeo del español americano, como el nacido en Brasil del lusitano, o el francés metropolitano del criollo. Este último término correspondió inicialmente al integrante de la gente decente, blanco, que no practicaba oficio manual y se diferenciaba de indios, negros y castas, y también de la plebe blanca. Durante las guerras por la independencia, en general, fue equivalente a la de americano. Los jefes más lúcidos, los líderes de los movimientos radicales, procuraron borrar las diferencias de *estatus*, ante la imperiosa necesidad de incorporar a la lucha por la independencia a los sectores populares. En Haití, la

independencia correspondió a la única revolución antiesclavista triunfante, fue antiblanca.

Con extraordinaria lucidez, luego de su exilio caribeño, Simón Bolívar se transforma de líder mantuano en jefe americano, revertiendo la guerra de castas en movimiento anticolonial. Propugnó por la libertad de los esclavos, la igualdad de los indios, y los llaneros de Páez, antes de Boves, constituyeron la base de su ejército.

Castelli el jacobino morenista, antes, iba a proclamar la absoluta libertad y derechos de los indios, Hidalgo y Morelos la igualdad, y Artigas, el mayor derecho de los indígenas, y no fueron, por cierto, los únicos. Bolívar tuvo un punto de mira más amplio en su proyecto de unidad latinoamericana, que advirtió requería la eliminación de las estructuras precapitalistas, que impedían la constitución de un amplio estado nacional. Pero la Gran Colombia y la Liga Anfictiónica fueron entonces un sueño, ante el poder de las oligarquías regionales.

Bolívar no sólo advirtió la necesidad de asumir la especificidad de nuestra América, sino que contrapuso la América del Sur, Hispanomérica, o la América Meridional, a los Estados Unidos, que postergaban el reconocimiento de las nuevas repúblicas, se opusieron a la liberación de Florida, Cuba y Puerto Rico, y apenas disimuladamente al Congreso de Panamá.

La ruptura del aparato burocrático militar colonial en Hispanoamérica, no favoreció la integración de lo no integrado. Las apetencias de poder de oligarquías viejas y nuevas, de las capitales o ciudades secundarias, de nuevos políticos y caudillos, se encumbraron sobre la ausencia de requisitos materiales y espirituales para la constitución de uno o algunos grandes estados hispanoamericanos. En Brasil la independencia se impuso sin rupturas, lo que no impidió las numerosas luchas regionales que tendían a la fragmentación.

En los nuevos estados hispanoamericanos y en Haití, el aparato estatal fue débil, algo más sólido en Brasil, las guerras civiles y de fronteras fueron muchas, lo que facilitó intervenciones europeas y norteamericanas. El gobierno de Washington mantenía aspiraciones conocidas en el Caribe, se apoderó de la mitad del territorio mexicano, y avaluó sus aspiraciones en la declaración unilateral conocida como Doctrina de Monroe, la que no esgrimió, por cierto, frente a las agresiones europeas.

Las mentes más lúcidas a lo largo del siglo XIX, encarecieron

formas de unidad; entre ellos, el chileno Francisco Bilbao y el panameño Justo Arosemena, impactados entre otras cosas, por la empresa pirática de Walker en Nicaragua.

Pero será a fines del siglo XIX y comienzos del XX –mientras luchaban los cubanos y puertorriqueños por su independencia, independencia que la República Dominicana tuvo que reconquistar de España y en tanto que la guerra librada por los yanquis contra el viejo país colonialista finaliza con la incorporación de la antigua Borinquen y la mediatización de la patria de Martí– cuando se levante un coro de voces calificadas, alertando sobre el peligro inminente que representa el poder imperialista para los países del sur del Río Bravo. Martí en el Caribe denunciará una y otra vez las apetencias del monstruo y llamará no sólo a la unidad de Nuestra América, sino a descubrir sus particularidades, a asumir su identidad, sus raíces nacionales y populares, y rubricará con su vida ofrendada por la independencia de Cuba, un pensamiento democrático radical y comprensivo de lo nacional latinoamericano. En el sur, Rodó, espiritualista y elitista, con nostalgias de un pasado menos cambiante, exhortaba a la unión de hispanoamericanos, iberoamericanos y latinoamericanos, como sucesivamente los denominó, y a la defensa de valores que contraponía a los norteamericanos, simbolizados por Ariel y Calibán respectivamente. Estimaba que la ruptura de la independencia había supuesto un inevitable rechazo, pero exhortaba a revalorizar lo propio que nacía del pasado hispánico, y junto a ellos muchos otros como Vasconcelos, González Prada, Manuel Ugarte, Henríquez Ureña, etcétera. Y como paradigma de la defensa nacional, pero reconociéndose latinoamericano, Augusto César Sandino.

Junto al latinoamericanismo intelectual nacía el de estudiantes, obreros e intelectuales que se unían. En 1908, se celebró, en Montevideo, el Primer Congreso de Estudiantes latinoamericanos, una década más tarde, la Reforma de Córdoba se extendió por todo el continente con una postura antioligárquica y antimperialista. Estrechaban vínculos los obreros, y en 1929 nacía la primera central latinoamericana, se levantaban los movimientos antimperialistas con fuerte participación intelectual y estudiantil. Articulaban su acción los anarquistas y comunistas y el APRA nacía como movimiento latinoamericano y antimperialista. Paralelamente, se desarrollaba todo un pensa-

miento que buscaba la identidad latinoamericana, dentro de los que sobresale el del Dr. Zea y su escuela. La CEPAL intentaba parámetros específicos para analizar la realidad latinoamericana.

De alguna manera, eran la contracara del panamericanismo que ataba a América Latina al carro imperial, con sus hitos de Río de Janeiro, Bogotá y Caracas donde en plena guerra fría, con honrosas excepciones, se convalidó la agresión de Nicaragua y la caída del gobierno del coronel Arbenz.

Sin duda, la Revolución Cubana iba a marcar un cambio cualitativo, no sólo en torno a posibles soluciones y alternativas para los problemas latinoamericanos, sino a apelar, en su digna defensa de la soberanía, al apoyo de los pueblos latinoamericanos.

Pero: ¿cuáles son entonces los elementos comunes, que determinan la unidad esencial latinoamericana?

América Latina continental y las Antillas no conforman una unidad geográfica, separada del resto del continente que se extiende de norte a sur y entre el Atlántico y el Pacífico. El Río Bravo, frontera a la que hubo de resignarse México es, por cierto, una barrera menor que el Amazonas o los Andes. No obstante, la continuidad geográfica y la proximidad de las islas caribeñas a la América Latina continental, favorecen el desarrollo de otros elementos comunes.

La inmensa mayoría de América Latina fue conquistada y colonizada por los países ibéricos, Haití y otras islas del Caribe y Canadá –hasta 1763– por Francia.

La mayoría de los hispanoamericanos habla español, más de 100 millones portugués y ambas lenguas son comprensibles para hispanoparlantes y brasileños.

La lengua con ser fundamental es sólo uno de los elementos culturales de fuerte implantación en América Latina de origen ibérico; la religión y su influencia, aun en el pensamiento laico y formas de comportamiento, puede percibirse con facilidad como común.

No sólo Haití y las otras islas francesas, de este origen, tienen una base cultural gala, sino que es conocida la influencia de la cultura francesa en América Latina durante todo el siglo

XIX y parte importante del XX. La inmigración italiana fue fundamental en el Río de la Plata y sur de Brasil, imprimiendo también, sobre todo en Buenos Aires y Montevideo, importantes elementos de psicología colectiva.

Garibaldi luchó por la libertad en Uruguay y Río Grande, y los inmigrantes italianos afluyeron luego de la Revolución del 48, contribuyendo a conformar un pensamiento liberal en el Plata. También junto a campesinos vascos, de ambos lados de los Pirineos, afluyeron al Plata derrotados del 48 y de la Comuna de París, entre los que se cuentan algunos de los fundadores de las primeras organizaciones obreras. Como en el caso de otros hombres y procesos latinos, siguieron siendo, en Hispanoamérica, extremadamente influyentes los procesos políticos españoles; junto a los italianos, fueron los anarquistas españoles muy importantes en la organización de los sindicatos obreros, por lo menos en parte de América Latina. Y desde luego, en tiempos posteriores la inmigración republicana española desempeñó un papel importante en algunos países, en particular en México, en la conformación del pensamiento democrático, en la ciencia y en el arte.

Pero la conquista y la colonización no se realizaron sobre espacios vacíos. En el período prehispánico, la que luego se llamaría América, estaba habitada por millones de seres humanos, estaban localizados de manera desigual, la mayoría en Mesoamérica y el Macizo Andino, donde se habían desarrollado las culturas de nivel superior, a las que suele ubicarse como correspondientes a un modo de producción despótico tributario, con refinadas y originales culturas. Entre otros pueblos se desarrollaron culturas de distintos niveles. En el período prehispánico eran limitados los intercambios y comunicaciones.

La conquista desvertebró el poder previo, reestructuró, manteniendo determinados elementos de la estructura productiva y las relaciones sociales, un sistema productivo y relaciones de producción básicamente serviles y esclavistas. El limitado capital que permaneció en América, se ubicó preferentemente en los canales de comercialización, fue comercial y usuario antes que productivo, si bien se invirtió en minas, obrajes, y limitadamente en plantaciones y haciendas. Las relaciones de producción precapitalistas se establecieron entre otras cosas, sobre formas latifundistas de tenencia de la tierra, pero pervi-

vieron comunidades indias sometidas, elementos culturales prehispánicos que penetran la sociedad entera.

Allí donde las poblaciones autóctonas fueron exterminadas o resultaron insuficientes como fuerza de trabajo, sobre todo para las plantaciones tropicales, se introdujeron en el largo lapso de la trata, millones de esclavos africanos. Provenían en su inmensa mayoría de pueblos de la costa atlántica de niveles y características culturales diferentes. A los esclavos que llegaron a América, les fueron impuestos idioma y patrones culturales de sus amos, no obstante, mantuvieron los propios, que también inficcionaron a la sociedad que los explotó y despreció. Si ese fondo cultural pervive junto a otros en toda la América atlántica tropical, en el Caribe constituye el dominante y es, sin duda, la cultura negra elemento de identidad entre estados y colonias latinas y no latinas.

En las áreas de escasa población prehispánica de tierras templadas es donde, al incrementarse con la ampliación del mercado la actividad productiva, afluyeron fuertes contingentes inmigratorios en la segunda mitad del siglo XIX y en las tres primeras décadas del XX. Provenían en su mayoría de regiones pobres de Italia y España: además de irlandeses, franceses, mientras un segmento de estos últimos, unido a ingleses y alemanes, generó un segmento de la oligarquía finisecular. Sobre todo, a partir de la Primera Guerra Mundial llegaron inmigrantes del centro y este de Europa y del Cercano Oriente. En regiones determinadas de América arribó una inmigración forzada o voluntaria oriental. América Latina es tierra de fusión de razas —con toda la acientificidad que tiene el término— de mezcla de pueblos, de culturas. Es en conjunto un continente mestizo, aunque predominen por regiones poblaciones negras, indias o blancas.

Es tierra de fusión de culturas, y precisamente ese sincretismo cultural le da carácter, personalidad; también lo es Estados Unidos, pero allí la preeminencia ha sido blanca, sajona y protestante.

En América Latina el sincretismo cultural es entre culturas latinas, indias y africanas preferentemente.

Similitud de peripecia histórica

La mayoría de los países de América Latina se independizó a

comienzos del siglo XIX. Puerto Rico pasó del coloniaje español al norteamericano y Cuba fue transformada en un semiprotectorado; las colonias francesas han sido transformadas en departamentos de ultramar en la postguerra; las colonias británicas y holandesas se han independizado en la postguerra; ni Hispanoamérica ni Brasil transformaron sustancialmente su modo de producción con la independencia; Haití realizó una revolución antiesclavista, luego de la cual no plasmó una estructura radicalmente distinta a los restantes estados latinoamericanos.

El pasado colonial constituye un rasgo común, pero también para la mayoría una independencia muy anterior a la de las colonias asiáticas y africanas; aunque también en los Estados Unidos el Estado se constituye luego de una lucha por la independencia, en ellos se había plasmado, prematuramente, una estructura capaz de evolucionar hacia el capitalismo por la vía más avanzada. Se extendió tempranamente, incluyendo el despojo de México, sobre riquísimos territorios; recibió una fuerte inmigración y adquirió avanzada tecnología, que le permitieron un desarrollo, nunca antes conocido, de las fuerzas productivas. La producción se concentró y el capital se centralizó prematuramente. A fines de siglo, los Estados Unidos se transformaron en un país imperialista; su influencia, muy poderosa en el Caribe, México y América Central, se extendió a partir de la Primera Guerra Mundial hacia el resto de América, y en la segunda posguerra desplazó a Inglaterra y a otros países europeos. Convertidos en la primera potencia económica y militar, imponen en América Latina una hegemonía indisputada en la posguerra. Y, aunque posteriormente afluyen capitales europeos y japoneses, sigue siendo la potencia hegemónica en el subcontinente.

En América Latina predominan relaciones sociales precapitalistas, pese al inicio del proceso de acumulación originaria, al producirse la independencia. Al engorroso proceso de acumulación originaria, se superpuso por décadas la redistribución precapitalista de medios de producción incluyendo la tierra. Cuando el capitalismo comienza a transformarse en modo de producción predominante en sus formaciones sociales, en las décadas finales del siglo XIX, penetró en el campo por la vía reaccionaria, se consolidó la propiedad latifundista que sirve de base a la perduración de relaciones precapitalistas. Luego de la independencia, tienen la hegemonía fracciones oligárquicas

desgarradas por contradicciones que se traducen a menudo en guerras civiles. El Estado se consolida bajo la forma oligárquica a fines del siglo XIX, la industria se desarrolla, allí donde esto sucede tardíamente, con enorme debilidad. América Latina vuelca extremadamente su producción hacia el mercado exterior, acentúa su dependencia hacia Inglaterra y más tarde hacia los Estados Unidos, su propia independencia es todavía precaria. Los proyectos de las burguesías nacionales son enanos en general. América Latina tiene en común con otros países, que han dado en llamarse tercermundista, su dependencia del imperialismo, aunque el desarrollo de las fuerzas productivas de la mayoría de sus países es superior a la de la casi totalidad de países asiáticos y africanos.

El enemigo común

Sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, América Latina ha quedado en la órbita política, económica y militar de los Estados Unidos, convertida en proveedora de materias primas baratas, lugar de colocación de mercancías y capitales, amarrada por el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca y la Organización de Estados Americanos. En los últimos años, se redujeron los capitales destinados a actividades productivas –que por otra parte sólo se dirigieron a los de mayor desarrollo relativo,– no sólo norteamericanos, sino de otros grandes países que se orientaron a sufragar el déficit de la balanza de pagos, y más recientemente a pagar los intereses de la propia deuda en una espiral infernal cuyo fin no se atisba. Los ejércitos latinoamericanos sólidamente adoctrinados y entrenados, con honrosas excepciones como México, son garantes de la dependencia y de un orden interno injusto.

No sólo esta dominación asfixiante es rechazada por amplios sectores populares y capas medias, sino por fracciones de las clases políticas y de las burguesías ante la extensión, en los 70, de las dictaduras y el avasallamiento de las economías nacionales.

La Revolución Cubana, como ahora la nicaragüense, suponen la búsqueda de caminos diferentes en las que el socialismo en la primera y complejas formas transicionales en la segunda, son también modalidades de defensa de la independencia nacional, de las esencias de lo latinoamericano. Movimientos que

se ubican en un espectro social y político muy amplio, reconocen la necesidad de nacionalizar los propios destinos, de latinoamericanizar la búsqueda de salidas. Si la participación, apenas disimulada, en los golpes latinoamericanos, desde Brasil a Chile, de Bolivia a Argentina y Uruguay levanta la conciencia nacional latinoamericana, la intervención en Santo Domingo, cuando ya parecía enterrada la política del gran garrote y la más reciente en Granada –que latinoamericaniza en una ex-colonia británica caribeña, como antes sucediera en la Guyana, el destino de subordinación a los Estados Unidos– marcan la insoslayable necesidad de defender en común la soberanía de ésta Nuestra América. El drama de la agresión apenas encubierto a la patria de Sandino, del apoyo a gobiernos antipopulares como el de Guatemala, Honduras y aún más en el Salvador, moviliza a gobiernos sensibles, con apoyo de todos los países democráticos de América Latina y amplio respaldo mundial, para intentar una salida pacífica en América Central. Pero pone, una vez más, de manifiesto el destino común frente a un enemigo común en América Latina.

La crisis latinoamericana

Cuando se habla o se escribe sobre América Latina en la actualidad, poco términos son más transitados que el de crisis. En carta dirigida al presidente de Ecuador por el secretario permanente del SELA junto con el de la CEPAL, antes de la reciente conferencia de Quito, señalaban varias características de esta crisis.

América Latina, expresaban, vive probablemente su más grave crisis económica del último medio siglo. El crecimiento económico se ha detenido y el nivel de vida se ha reducido en todos los países de la región, con graves consecuencias políticas y sociales. Esto se manifiesta en su endeudamiento sin precedentes, que equivale a tres veces el valor de sus exportaciones anuales conjuntas de la región; el crecimiento del servicio de esta deuda, que consume un elevadísimo porcentaje de los ingresos por exportaciones, en la caída de sus ingresos afectados por la baja de los precios de sus productos básicos, que ha llevado el valor real de muchos de ellos a niveles inferiores a los de 1930 y en la abrupta disminución del ingreso de capitales. Todo estos factores y las políticas adoptadas para corregirlos,

han obligado a una reducción sensible de las importaciones vitales para mantener el ritmo de funcionamiento del aparato económico y han generado inflación, que afecta crecientemente a los países de la región. En informe posterior de la CEPAL, preveía el agravamiento de la situación económica y sus repercusiones sociales (con 34 millones más de desocupados para 1990).

El informe citado señala la vulnerabilidad estructural y la peligrosa dependencia de factores exógenos, la insuficiente utilización del potencial de la región y señala que la solución depende, en gran medida, de la modificación de estrategias que han contribuido a acentuar la vulnerabilidad y capacidad de respuesta de América Latina.

Lúcidamente pone de manifiesto que América Latina sufre hoy los efectos de la crisis económica internacional, pero también "de su propia crisis para hacerle frente". Propone unir sus fuerzas para adquirir mayor potencial de negociación conjunta, un programa de cooperación e integración regional, etc.

El informe pone de manifiesto entonces una doble crisis, la que proviene de la incidencia particularmente pesada de que vive el capitalismo mundial, y la propia crisis interna de cada uno de los países de América Latina y del subcontinente en su conjunto.

La crisis de los 80, pese a indicadores favorables que hoy parecen revertirse en los Estados Unidos, no parece tener pronta solución. Es verdad que ha afectado de manera más grave a los países latinoamericanos que carecen de exportaciones como las petroleras (pese a la baja del precio mundial), más débiles económicamente y donde la aplicación del modelo liberal-monetarista ha sido más consecuente bajo gobiernos dictatoriales. Las economías del Cono Sur, incluyendo a un país tan rico como Argentina, están en ruinas.

Pero en todos, incluso el pago de los intereses de la deuda externa se hace difícil, la economía ha perdido dinamismo, cuando no se ha estancado o retrocedido, la inflación provoca una redistribución regresiva del ingreso, y el costo social, medido en desocupación, hambre, mortalidad infantil y restricción de las libertades ha sido inmenso. La dependencia se ha hecho más estrecha, más gravosa.

Pero por otra parte, el propio desarrollo del capitalismo dependiente y deformado plantea una crisis estructural interna.

El capitalismo se desarrolló tardíamente, cuando comenzaba a transformarse en imperialismo en los países más desarrollados, lo que acentuó las condiciones de dependencia de América Latina. Se consolidó en el agro, por la vía reaccionaria latifundista; las reformas agrarias han sido pocas, entre las más importantes se cuentan la mexicana que culmina en el período cardenista, la boliviana y la frustrada guatemalteca, entre las menos significativas las de Ecuador, Colombia y Venezuela, la peruana del período velazquista, y las de otro carácter en Cuba y Nicaragua. En los países capitalistas la creciente penetración de nueva tecnología y capital en el campo, va acompañada con la aceleración de la inmigración hacia la ciudad y aun provoca serios desequilibrios ecológicos de resultados de gravedad, aún impredecible. América Latina se transforma de exportadora en importadora de alimentos.

La industria latinoamericana se desarrolla de manera desigual, sólo en algunos países ha llegado al nivel de producción de bienes de capital, ésta depende en alto grado de capitales insumos y tecnología extranjera. Han resultado, en general, insuficientes las políticas de ampliación del mercado interno, y hoy son, en general, restrictivas del mismo. Las formas de integración adoptadas no han resuelto problemas de mercado, de complementación productiva y en general han servido para la penetración de las transnacionales. No ha podido absorber los excedentes de población, que se arracima en ciudades perdidas, villas miserias, favelas o cantegriles. En los últimos años se ha acentuado el desarrollo desigual de los países de América Latina y el Caribe.

La crisis estructural dista mucho de poder ser confinada en el reduto de la economía, se expresa básicamente en una explosiva acumulación de contradicciones. Además de la generada por la dependencia externa, la que opone internamente a sectores asalariados, pobres del campo, amplios sectores de capas medias —entre las que tienen un papel particularmente importante estudiantes e intelectuales— no sólo con la dominación extranjera, sino con la de sectores oligárquicos internos. Las formas de enfrentamiento de la crisis, que afectan más duramente a sectores populares, no hacen sino agravar una crisis social, que en no pocos casos se transforma en crisis general.

Las dictaduras de los 70 han mostrado su incapacidad para

resolver algunos de los aspectos de la crisis estructural de América Latina, los gobiernos democráticos deben intentar con mayor decisión hacerle frente.

La crisis estructural de distinta intensidad y características es, sin embargo, un elemento común al conjunto de los países latinoamericanos. Para enfrentarla, para resolverla, no es insignificante la apelación a las mejores condiciones, a lo más auténtico de su pensamiento, a la experiencia de esta Nuestra América.

**III. ¿QUE SENTIDO TIENE LA DISYUNTIVA
“LATINISMO FRENTE A SAJONISMO” EN
EUROPA Y AMÉRICA?**

LA LATINIDAD: ¿DISCURSO UTÓPICO O DISCURSO MÍTICO?

Horacio Cerutti G.
México

Quizá el debate sobre la latinidad y su sentido debería quedar ubicado dentro del debate mayor sobre la vigencia y pertinencia de la aplicación o utilización de categorías historiográficas no generadas en América Latina para los fenómenos latinoamericanos. La dificultad estriba en que esta designación, más que categoría, integra nuestra propia denominación, y nos denomina por oposición. No somos, en principio claro está, latinos, sino por oposición a los vecinos sajones. Forzados a definirnos, a decir qué papel ocupamos y ocuparemos en la historia mundial, más que destacar la latinidad de nuestra denominación, por lo menos de alguna de ellas, hemos procurado aclarar los proyectos de una nuestra América que, paradójicamente, todavía no es del todo “nuestra” y por eso puede denominarse con este posesivo de deseo, de sueño, de utopía.

Quiero colaborar a este debate examinando, con la brevedad que el caso impone, este tema de la latinidad desde la perspectiva de la utopía y del mito. Perspectiva no ajena a una reflexión filosófica y política.

Parece factible, y además en muchos sentidos fecundo, caracterizar diferencialmente el discurso mítico y el discurso utópico, enarbolando como criterio la actitud hacia la historia y, más específicamente, la conciencia de historicidad. Aunque efectivamente opera en la historia, el discurso mítico se caracteriza por negar la historicidad, pues mito e historicidad se excluyen; o hay mito o hay historia, lo cual no elimina la presencia del mito en la historia, más bien la supone. La temporalidad que se estructura en el interior del mito aparece como cerrada, la temporalidad histórica parece, en principio,

abierta. Por su parte, el discurso utópico se caracteriza por su apertura a la historia, a la temporalidad, al devenir y al cambio. En el mito no hay cambio, cuanto más su mascarada, su apariencia. La utopía lucha y se enfrenta contra las apariencias de cambio, la utopía aspira al cambio efectivo, real, eficiente, justamente en la medida en que la situación presente le resulta intolerable. El discurso utópico –que no se reduce al “género” utópico¹– es un discurso que se entromete en la historicidad. Es un discurso transido de historicidad, ya que sin historia no hay utopía, porque la utopía es aspiración a la transformación de una historia concreta, específica. Utopía y mito, en este sentido, se excluyen, aunque no excluyen la posibilidad de la mitificación de la utopía o de la utopización del mito.

El discurso “mitifica” la realidad, tiende a despojarla de su historicidad. La mitificación produce una deshistorización o pretende impedir la conciencia de historicidad. Por ello, puede hablarse en su caso de una función de ideologización en tanto provoca una “naturalización” de la realidad cultural e histórica. Naturalización que integra, desde luego, el ámbito histórico social de las producciones culturales, pero cuya función social es justamente la tergiversación –generalmente inconsciente– de esta realidad. La utopía, en cambio, representa el esfuerzo por reintroducir la imaginación transformadora en una realidad reacia al cambio. El discurso utópico ataca, así lo pretende, los procedimientos de reproducción del *status quo*. Su tendencia es hacia la hiperhistorización. Su enunciación presupone, generalmente, cierta confianza en un superracionalismo y en la posibilidad de acceder a una conciencia de superhistoricidad.

Para este enfoque, discurso mítico y discurso científico necesariamente se excluyen. Discurso utópico y discurso científico, no necesariamente. Esto nos lleva a deslindar los terrenos de ciencia e ideología pero con matices. Todos los discursos son ideológicos desde el punto de vista de su emisión, pero, desde el punto de vista de su recepción, algunos tienden a reconocer las limitaciones de su origen y otros tienden a enmas-

¹ Defino el “género” utópico más por analogía con los géneros bíblicos que con los muy discutibles y discutidos géneros literarios. El género utópico es una obra caracterizada por ser de autor individual procedente, en general, de sectores medios (*intelligentsia*) o pequeña burguesía, con afanes de crítica moralizadora, con sugerencias técnicas novedosas, que brinda una descripción de la ciudad ideal, generalmente una isla o aislada, etcétera.

cararlas. Los primeros son discursos en función científica; los segundos son discursos en función ideológica.² Entre los primeros cabe ubicar a los discursos utópicos; entre los segundos a los míticos. Si se establece una tipología de los discursos podría suponerse un plano en el que los discursos míticos y los utópicos se enfrentarían como dos polos de un continuo polígono. Pero, estos dos polos tienden a desplazarse y a transformarse en el opuesto. Lo que no pueden hacer es coexistir ímpolutos en un mismo espacio/tiempo, manteniendo su pureza tipológica, sin contaminarse mutuamente. Tienden a confundirse y generalmente ambos se funden y se confunden en el discurso político, cuyo uso los convierte en funciones de su propio discurrir. Desde este punto de vista, la función mítica tiende a ser la paralización del movimiento; es el grado cero de la dialéctica. En cambio, la función utópica es la movilización de esa dialéctica.³

¿Cómo vienen a cuento estas distinciones en relación con el tema de la latinidad y América, la nuestra? Mito y utopía se confunden en los orígenes de América con diversas tradiciones también latinas. La utopía tiende a la selección y apropiación de tradiciones, el mito tiende a la abolición de las tradiciones en el mismo gesto de su reiteración. Ya decía Alfonso Reyes en una de sus felices y estimulantes frases que “América antes de ser descubierta fue soñada”.⁴ El sueño de América está constituido por ese conjunto complejo de tradiciones latinas y no latinas de búsquedas de otros mundos donde realizar la ciudad ideal. Son mundos situados en las antípodas. Aquellos *topos* donde podría realizarse la vida civilizadora, organizada en la *civis*, por tanto histórica no natural... La fuerza de mitos y utopías se manifiesta claramente en la invención (¿descubrimiento?) de América. Esta invención (o descubrimiento) es sobre todo tergiversación, malformación, encubrimiento. Porque la utopía actúa míticamente sobre estas tierras, estos hombres y estas culturas. Al desear los utopistas la transformación de Europa, trastocan la realidad de América. De historia queda reducida a geografía, de cultura a *topos* para las utopías de

² Cf. la participación en el debate de Eliseo Verón en *Razón, locura y sociedad*, México, Siglo XXI, 1978, p. 137-138.

³ Un enfoque opuesto puede consultarse en Louis Marin: *Utópicas: juego de espacios*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

⁴ “Presagio de América”, en *Última Tule. Obras Completas*, México, FCE, 1960, t., XI.

Europa. América será sólo un referente debilitado para el discurrir europeo y luego norteamericano.⁵ Esta actitud, que marca a fuego esos que consideramos en cierto sentido nuestros orígenes, se reproduce hasta nuestros días. América será el *topos* para múltiples utopías de Europa, pero siempre será difícil reclamar y ejercer el derecho a nuestra utopía.⁶ De hecho, en el ejercicio del discurso político, se eligen consciente o inconscientemente diferentes tradiciones. En este proceso de selección de tradiciones, necesario para poder desarrollar –por continuidad u oposición– la propia cultura, se va conformando un complejo de pensamiento muy difícil de desmadejar. ¿Cómo reconstruir esas tradiciones? Esta interrogante plantea dificultades metodológicas y epistemológicas que no pueden ser resueltas puramente por la vía especulativa. La teoría está obligada a dar cuenta de los casos.

Reflexionando para organizar esta comunicación fui llevado a leer y releer *El nombre de la rosa* de Umberto Eco y *El juego de los abalorios* de Hermann Hesse. Dos obras que recogen lo mejor, quizá, de las tradiciones latinas. Obras en las cuales el mito, la utopía, la pedagogía, la dupla saber/poder ocupan lugares centrales. No es seguramente por casualidad que Hermann Hesse ponga en labios del padre Jacobo, miembro importante de la Iglesia romana, palabras por las cuales se repudia el mito caracterizado allí como historia universal y filosofía de la historia. Antes de su despedida aconsejó el padre Jacobo a Knecht y

Le encareció mucho dar preferencia esencial al análisis directo de las fuentes, y por tanto, limitarse al estudio de campos fragmentarios abarcables con la mirada, en vez de dedicarse a la lectura de mamotretos de historia universal, y no le ocultó en absoluto su desconfianza frente a todas las filosofías de la Historia.⁷

¿Es necesario recordar que el padre era también un avezado político? Aquí cabe realizar un breve paréntesis para anotar que las filosofías de la historia elaboradas en nuestra

⁵ Cf. Jorge Ruedas de la Serna, “La representación americana como problema de identidad”, en *El problema de la identidad latinoamericana*, México, CCYDEL/UNAM, en prensa.

⁶ Remito a mi trabajo, “El derecho a nuestra utopía”, en *Revista de Historia de las Ideas*, segunda época, 1982, núm. 3, p. 31-52.

⁷ Hermann Hesse, *El juego de los abalorios*, 5ª ed., Madrid, Alianza, 1981, p. 197.

América han apuntado a sistematizar nuestra desconfianza o abierto repudio hacia filosofías de una presunta “Historia” que deforma nuestra historia. Señaladamente la obra de Leopoldo Zea se ubica en esta perspectiva.

Volviendo a la obra de Hesse, más adelante se suscita un significativo intercambio de opiniones entre Tegularius y Knecht. A la defensa de una historia del espíritu no contaminada por las luchas de poder ni por su ejercicio en desmedro de los más débiles, realizada por Tegularius, contesta Knecht con estas palabras y en forma tajante:

La Historia tiene una ventaja frente a lo que un candidato de Waldzell considera como digno de su atención: que se ocupa de la realidad. Las abstracciones son encantadoras, pero soy del parecer que también se ha de respirar aire y comer pan.⁸

Umberto Eco, por su parte, presenta un personaje con el cual no podemos dejar de sentirnos identificados de inicio, quizá por su aspecto mestizo.⁹ Su discurso, mezcla de latín y provenzal, no era propio de una lengua sino de todas y, a pesar de ello, era fantásticamente comprensible. Eco lo ilustra así:

¡Penitanciágite! ¡Vide cuando draco venturus est a rodearla el alma tuya! ¡La mortz est super nos! ¡Ruega que venga lo papa santo a liberar nos a malo de tutte las pecata! ¡Ah, ah, vos pladse ista nigromancia de Domini Nostri Iesu Christi! Et mesmo jois m'es dols y placer m'es dolors... ¡Cave il diablo! Semper m'aguaita en algún canto para adentarme las tobillas. ¡Pero Salvatore non es insipiens! Bonum monasterium, et qui si magna et si ruega dominum nostrum. Et il resto valet un figo secco. Et amen. ¿No?..¹⁰

¿Discurso que pone la cuestión de si una concepción clara puede ser manifestada mediante una expresión confusa? Quizá no siempre lo que se concibe bien, se puede expresar sin confusión... probablemente para que el discurso de Salvatore pudiera ser el nuestro, habría que matizarlo con maya, quechua,

⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁹ “Cuando lo vi por vez primera, Salvatore no me pareció diferente, tanto por su rostro como por su modo de hablar, de los seres mestizos, llenos de pelos y uñas, que acababa de contemplar en la portada” (Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, México, Lumen y Representaciones Editoriales, 1984, p. 62).

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

náhuatl, guaraní, el castellano de la colonia, nuestros regionalismos actuales, el caló y hasta el lunfardo. Incluso, para ser veraces, habría que incluir, más que galicismos, los términos en inglés reproducidos cuasi fonéticamente en nuestra habla cotidiana. Sí, de cotidianidad estamos hablando. De haber “inventado una lengua propia utilizando jirones de las lenguas con las que había estado en contacto”.¹¹ Porque el problema no se sitúa a nivel de los discursos académicos sino de los discursos políticos de la cotidianidad. Es el discurso no de los que discurren sobre el discurrir, sino de los que discurren porque el discurrir acompaña al actuar. Es el discurso de los simples, portadores de demandas, de urgencias, de necesidades y también de esperanzas de transformación.

...Salvatore era un simple, procedía de una tierra castigada durante siglos por la miseria y por la prepotencia de los señores feudales. Era un simple, pero no un necio. Soñaba con un mundo distinto, que, en la época en que huyó de casa de sus padres, se identificaba, por lo que me dijo, con el país de Jauja, donde los árboles secretan miel y dan hormas de queso y olorosos chorizos.¹²

Tradiciones ancestrales, milenarismos y mesianismos, sueños de vigilia, hablan por la boca confusa pero no imbécil de Salvatore. Este trabajo soterrado de las tradiciones es un tema de urgente e importante discusión para los latinoamericanos. Especialmente en nuestra vida política actual se ve la importancia de esta discusión, porque buscando lo que queremos, pero actuando como no queremos, sin darnos cuenta, podemos frustrar nuestros más caros anhelos.¹³

He traído a colación estas obras porque ellas son expresiones polisémicas de análisis del poder. Y las multifacéticas tradiciones latinas son, en general, tradiciones de ejercicio del poder. Además de que los análisis del ejercicio del poder tienen que

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 229.

¹³ El caso quizá más significativo es el de ciertas modalidades del cristianismo que operan al interior de ciertas manifestaciones del marxismo entre nosotros. Cf. mi trabajo, “El discurso político centroamericano” (Ponencia en el 11° Encuentro Nacional de Historiadores, Puebla, 25 al 29 de abril de 1983); desde supuestos distintos, pero atendiendo al mismo problema Arturo Montes Larrain, *L'ideologie du sacrifice au Chili de l'Unité populaire (1970-1973)*, París, Thèse d'état, septembre 1982.

ver con los análisis del uso del lenguaje y de la praxis histórica. Por eso, esta discusión es discusión de sutilezas, de matices decisivos. Ser latinos, afirmarnos como latinos es definirnos por oposición. Lo primero que quiere decir para nosotros ser latinos es que no somos sajones. Pero no cualesquiera sajones sino que no somos gringos, yankees. Este es un aspecto de la definición de la identidad por la vía negativa, por la oposición del otro que exige perfilarnos claramente, porque en eso se nos va la propia identidad y la vida.

Desde Europa se nos condena a ir de la utopía al mito. De la búsqueda de un mundo nuevo, que fuera la novedad alternativa del viejo, fuimos llevados a los mitos deformantes de nuestra propia realidad.¹⁴ Fuimos –¿hasta qué punto no lo seguiremos siendo?– formas vacías, vaciadas, espectros, *marginales*. Entre nosotros –vía de la afirmación de la identidad de modo positivo– el cambio conduce del mito a la utopía. Del falseamiento que se ha hecho de nuestra realidad y que nosotros no pocas veces ingenuamente compartimos, hacia la utopía, hacia la apertura de nuevos horizontes que nos permitan realizar nuestros proyectos en la historia. Claro que los portadores de esos proyectos, aquellos a que se refiere el “nuestros” no son un sujeto monolítico. Son portadores (*Träger*) múltiples. Un análisis de clase revela la variedad de soportes sociales para numerosos proyectos. Sin embargo, hay lineamientos de convergencia que hacen coincidir diferentes intereses en proyectos generales comunes. En ese sentido, la utopía bolivariana de la unidad continental sigue siendo una tarea y un sueño de vigilia vigilante para los latinoamericanos. Si “latinidad” algo significa entonces para nosotros, es en este contexto muy especial de la lucha por nuestra propia afirmación política y cultural. La adjetivación latina no es destino o sino, más bien es tarea, proyecto, meta, ideal. A casi quinientos años no estamos en el principio, pero estamos como al principio. Cabe aplicar hoy a nuestra realidad palabras que Ezequiel Martínez Estrada refiriera a esos principios.

Se trataba de la aparición inesperada e inexplicable de una región del mundo desconocida e insospechada, que presentaba numero-

¹⁴ Cf., la ya clásica y sugestiva obra de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, hay reedición reciente.

sos enigmas y problemas de toda clase a las gentes doctas e ingenuas por igual.¹⁵

Para nosotros latinoamericanos esto es hoy cuestión de identidad. Cuestión que no tiene que ver tanto, ni principalmente, con la respuesta a “qué somos” sino, más bien, con la respuesta decisiva a preguntas como “qué queremos” y “qué podemos ser”. ¿Mitos? quizá, pero transformados en proyectos utópicos.

¹⁵ “El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”, en *Cuadernos Americanos*, Año XXII, vol. CXXVII, núm. 2, México, marzo-abril 1963, p. 89.

LOS INICIOS DEL INDO-LATINOAMERICANISMO MONROÍSTA EN LOS ESTADOS UNIDOS

Juan A. Ortega y Medina
México

I. Monroísmo historiográfico

Después de las guerras de Independencia de los países iberoamericanos sobrevino la ineludible y perentoria necesidad de vincularlos al mundo de la cultura y economía modernas. A partir de entonces “dos grandes naciones han usufructuado sucesivamente el derecho de soberanía espiritual sobre nuestros pueblos”. Como es sabido, Francia, bajo el gobierno de Napoleón III, llegó inclusive a acuñar el término “latinoamericanismo” y se arrogó, con exclusión de Italia, fragmentada políticamente y sin peso internacional por entonces, y de España, sumida en el despotismo y la anarquía tras la disolución imperial, la representación exclusiva de la cultura latina. Desde luego la Francia *petit-napoleónica* estaba en mejores condiciones que las otras naciones latinas de Europa para acercarse a los pueblos de estirpe indoibérica y enarbolar la bandera de la latinidad. Su desarrollo económico y científico, sus inmarcesibles valores culturales y, sobre todo, el hábil resurgimiento propagandístico de la famosa leyenda negra antiespañola convencieron a los criollos iberoamericanos de que Europa, como lo expresara Talleyrand, terminaba en los Pirineos, e hicieron suyas, matricialmente, como comenta P. W. Powell, todas las críticas, justas e injustas que desde el siglo XVI se habían esgrimido contra España.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la influencia cultural francesa en Iberomérica fue avasalladora; pero con la primera guerra mundial se inició el ocaso del prestigio cultural francés y un nuevo sol imperial, Estados Unidos, reemplazó económica,

política y culturalmente al de Francia. Los estadounidenses trocarán el “latinoamericanismo” francés en un “panamericanismo”, no sólo economicopolítico sino también cultural, cuya más inmediata raíz o procedencia se encuentra en el mensaje del presidente James Monroe al Congreso de la Unión (1823). El pragmatismo norteamericano reemplaza al espiritualismo francés y Nueva York sustituye a París; el idioma inglés suplanta al francés y la literatura norteamericana desplaza a la francesa del lugar preponderante e influyente que hasta entonces ésta había tenido entre los intelectuales hispanoamericanos y lusooamericanos.

El acercamiento o preocupación estadounidense por el mundo iberoamericano tiene, empero, raíces más lejanas que podemos inclusive remontar a la época colonial novoiinglesa. Samuel Sewall en su *Letter Book* del mes de octubre de 1691 asienta que había pedido una gramática y un diccionario españoles, además, cómo no, un ejemplar de la *Brevisima* del Padre Las Casas, para ejercitarse, sin duda, en el arte de la traducción. Posteriormente pidió también el reverendo a Amsterdam una Biblia en español, la única heterodoxa por entonces, la traducida por Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Cipriano de Valera (1602). El predicador y teólogo puritano Cotton Mather se refiere en su *Diario* a sus estudios españoles, los cuales le permitieron escribir en un pintoresco castellano su proselitista y piadoso catecismo calvinista, con vista al caritativo intento de salvar a los colonos españoles y a los indios de la América hispana: *La Fé del Christiano anbiada a los espagnoles, en Veinte y Quatro Lecciones, o La Religión Pura en Doze Palabras Fieles y Dignas de ser Recibidas de Todos* (1699). Firmaba su catecismo, castellanizando su apellido, con el nombre de Madero. Este librito es el antecedente “norteamericano” más antiguo, permítasenos escribirlo así, que poseemos de la preocupación regeneradoramente intervencionista de Angloamérica entre nosotros.

Benjamín Franklin en su *Autobiografía* y en el folleto titulado *Proposiciones relativas a la educación de la juventud en Pennsylvania*, se declara públicamente a favor de la enseñanza del español en las escuelas e influye para que se le incorpore como una de las asignaturas en los estudios que se impartían en la Academia Pública de Filadelfia, convertida más tarde en la Universidad de Pennsylvania, y hoy día uno de los centros

importantes de estudios hispánicos en los Estados Unidos. Tomás Jefferson se interesó también en tales estudios en las instituciones de enseñanza superior, y en 1779 contribuyó a establecer la primera cátedra de lengua extranjera en el College William and Mary para la enseñanza del español al par con el francés, italiano y alemán. El año de 1816 marca realmente el comienzo de la enseñanza de la lengua y literatura castellanas en los Estados Unidos, gracias a que un tal Abiel Smith legó al Harvard College de Massachusetts la suma de \$ 20,000.00 (veinte mil) dólares para establecer la cátedra Smith de lengua y literaturas francesa y española.

El puesto de profesor de la que con posterioridad llegó a ser la cátedra de español más destacada de todo el país, se ofreció al que se convertiría en el primer gran hispanista norteamericano, dentro de la larga y brillante lista de estudiosos e investigadores de la cultura española e hispanoamericana, George Ticknor, del que somos todos deudores por su monumental *Historia de la literatura española*, publicada en 1849, en tres volúmenes, en la que comenzó a trabajar a partir de 1835, año en que renunció a la cátedra que había detentado desde 1819. Obra que todavía produce buenos rendimientos propedéuticos a los estudiantes norteamericanos. En 1836 la cátedra vacante fue ofrecida al genial poeta Henry Wodsworth Longfellow, que convirtió su magistral traducción de las *Coplas* de Jorge Manrique en un libro clásico de la literatura inglesa. Sucedió a Longfellow otro poeta y escritor distinguido, James Russel Lowell. La cátedra Smith de Harvard influyó mucho en otras universidades y *colleges* de Estados Unidos, y de acuerdo con las ideas de Madaline Wallis Nichols podemos añadir que sus tres primeros sustentadores, además de expertos lingüistas, coincidían en que los conocimientos de las lenguas extranjeras llevaban consigo valores más profundos. El lenguaje fue para ellos el instrumento para comprender la literatura, la vida de la humanidad y el espíritu de una cultura.

Nos interesa ahora examinar la influencia decisiva que ejerció Ticknor sobre su joven amigo William H. Prescott, a partir del primer encuentro (1808), al que orientó, alentó y encaminó por el campo del conocimiento histórico. No se trataba de adquirir y expresar un saber histórico general, sino estrictamente particular, restringido al ámbito de la historia imperial española e indo-hispanoamericana. La primera obra histórica

de Prescott, *La historia del reinado de los Reyes Católicos* (Boston, 1838) es el primer abordaje desembaucador del mundo hispánico y obligado puente historiográfico para las dos obras posteriores: *La conquista de México* (New York, 1843) y *La conquista del Perú* (New York, 1847). La obra sobre los Reyes Católicos significó para el lector norteamericano una novedad si no es que un escándalo, por cuanto Prescott subrayaba el sentido progresista del famoso reinado y alababa el poder independiente de los representantes burgueses en las cortes castellanas o en las aragonesas, donde el poder monárquico aparecía claramente menor, y mayor el del pueblo “que en todas las demás monarquías europeas de aquel período” (siglo xv). El Privilegio General de la Unión de 1283, al igual que la *Carta Magna* (1215) inglesa, “consist[ía] en la sabia y equitativa protección, que a las jerarquías todas de la nación dispens[aba]”. Por lo que toca a las “introducciones” sobre las civilizaciones azteca e inca, las valoraciones de Prescott resultaban asimismo novedosas y servían también, por contra, pese al tratamiento objetivo, equilibrado y mediador de Prescott, para condenar, desde el punto de vista popular y medio, las conquistas españolas y confirmar la leyenda negra. El reino azteca y el imperio inca son organizaciones políticas “felices” aunque diferentes en ciertos aspectos; los restos de la arquitectura peruana resultan “majestuosos” y el gran templo del Sol en Cusco “era el edificio más magnífico del Nuevo Mundo, y quizá no había otro en el antiguo que pudiera compararse en la riqueza a sus adornos”. Ante las obras históricas de Alva Ixtlixóchitl, Prescott se siente orgullosamente americanista puesto que eleva sus ideas de la “civilización americana”, el historiador teotihuacano será declarado por vía de exaltación americana “el Livio del Anáhuac” y el Tetzcutzingo será calificado como “el monte Palatino de México”. Las comparaciones y los paralelismos clásicos que encuentra Prescott no son cosa de halago o lisonja, sino que éstos emergen de un hondo sentimiento de americanidad en flor. Sin embargo, la “novedad” postulada por él encontrará una vivísima oposición; por muy brillante y convincente que fuese el historiador no resultaba fácil curar al lector medio estadounidense de su despego y negación de lo indio. Sobre *la Historia de la conquista de México* el historiador norteamericano Stanley T. Williams sostiene lo siguiente “le pareció a [Prescott] que ningún relato

referente a la historia del género humano podría ser como éste, y que él [Prescott] diría que dicha relación llegaría a ser, mucho más que la de Fernando e Isabel, la herencia de todos los cohabitantes de las Américas". Por esta vía herencial críticamente expropiatoria y por derecho de conquista intelectual Prescott hacía suyo, es decir estadounidense, el pasado histórico indígena de la América española.

Prescott con sus obras americanistas e incluso con su moderada e inconclusa *Historia del reinado de Felipe II* tendió pacientemente un puente interamericano de comprensión entre Angloamérica e Iberoamérica, al igual que Washington Irving, su contemporáneo, lo había tendido previamente entre el pasado histórico español y el presente americano. *La vida y viajes de Cristóbal Colón* (1828), *La crónica de la conquista de Granada* (1829), *Los viajes y descubrimientos de los compañeros de Colón* (1831) e incluso los *Cuentos de la Alhambra* (1832) son expresiones, sin duda, de un historiador curioso y romántico; pero nos parece también que tales obras representan la dramática busca de personalidad e identidad históricas; de búsqueda de raíces con las que trata de justificar, por consanguinidad historiográfica, la presencia anglosajona en América y acaso tácitamente la futura expresión continental en la misma.

John Lothrop Motley buscó también ahincadamente un lugar y reconocimiento en la galería europea de historiadores, y armado con una patológica nordomanía y de unos principios puritanos extremados, se aprestó a descargar todo su furor y saber historiográfico contra la España imperial del siglo XVI y las, para él, demoníacas figuras de Felipe II, el duque de Alba y secuaces. El catolicismo es la fe propia de los esclavos y fanáticos, en tanto que el protestantismo representa la fe de los hombres libres. La rebelión holandesa que Motley analiza con gran riqueza documental en *The Rise of the Dutch Republic* (1856) y en *The History of the United Netherlands* (1860-7) es considerada una guerra sagrada, lucha por la libertad; el conflicto entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas.

El éxito de Motley fue apoteósico; la Academia Francesa de Ciencias Morales le otorgó un sillón honorario; el gran Guizot escribió en seguida el prólogo para la traducción francesa de la primera obra y todos aplaudieron a rabiar porque podían leer, reverdecidos, los antañones estereotipos negativos de la secular y manipulada leyenda negra. Lo malo del caso

fue que la historiográfica tarea demoledora de Motley destruyó el puente de intercomunicación y comprensión entre ambas Américas.

II. *Monroísmo arqueológico*

El incansable viajero y diplomático norteamericano John Lloyd Stephens, arqueólogo en agraz, publicó en 1841 su obra *Incidentes de viaje en la América Central, Chiapas y Yucatán*, que tuvo un éxito extraordinario por parte del público lector, que encontró en ella, además de las espléndidas ilustraciones del arquitecto inglés Catherwood, una tesis americanista, primeramente, y nacionalista con posterioridad. Una aceptación de la “civilización india” que para los norteamericanos supuso una reorientación o revolución cultural, amén de la tesis autoctonista y del consiguiente rechazo de la difusionista. El autor reconoce que las noticias sobre la existencia de Cholula, Mitla y Xochicalco despertaron su curiosidad, si bien él y su compañero no dejaban de mostrar cierto escepticismo arqueológico al aproximarse a las ruinas de Copán. No llevaban una tesis anticuaria que recrear, reorientar o apuntalar; sin embargo, a la vista de una espléndida estela se iluminó la mente de Stephens pues la gran piedra esculpida revelaba sin lugar a dudas la existencia de una antiquísima cultura americana, india. “La visión de este inesperado monumento —escribe Stephens— disolvió toda incertidumbre respecto al carácter de las antigüedades mexicanas y nos dio la seguridad de que los objetivos que andábamos buscando eran interesantes no sólo como restos de un pueblo desconocido, sino también como obras de arte, comprobándose así que el pueblo que antiguamente ocupaba el continente de América no era salvaje.”

En su segunda obra, *Incidentes del viaje a Yucatán* (1843), el autor se afirmó en su triple tesis americanista, nacionalista y estética. Stephens quedó asombrado con aquel desenvolvimiento del gusto antiguo autóctono que presentaban Copán, Uxmal, Quiriguá y Palenque. Frente a la extraordinaria y bella cruz palenquina quedó asombrado: ¡Aquello era una cosa tan hermosa como jamás la había visto! La belleza arqueológica maya, la va él a considerar con un carácter utilitario y absoluto, por cuanto ella es capaz de purificar el pasado prehispá-

nico, de rescatarlo y aproximarlos así estéticamente al presente. La hermosura arquitectónica y escultórica maya se arbitra por Stephens como un carisma redentor, suficiente para absolver los estigmas bárbaros, selváticos y salvajes con que la Europa había condenado a las artes no clásicas. Adelantándose a Worringer, permítasenos decir, él solo y con gran conciencia de su nacionalidad y de su circunstancia histórica continental y monroísta, anunciará la existencia de una estética maya; de una original belleza plástica americana capaz de elevar el arte aborigen al nivel estético, no ya únicamente del egipcio, piedra de toque, sino del grecorromano, y apto, por consiguiente, para hacer de él la “herencia clásica” de América. El sambenito de inmadurez y tosquedad con que los ilustrados europeos habían condenado la cultura indiana quedaba inoperante en virtud de la nueva concepción estética.

Por medio de este atributo estético, el pasado artístico maya se convertía en nacionalmente utilizable y hereditable, a saber, en el pasado clásico de la América anglosajona. Otro viajero estadounidense, Benjamin Norman, animado por el éxito de Stephens, emprende un viaje a Yucatán y escribe *Rambles in Yucatan* (1843) en donde expresa su orgullo de americano que proclama su mayoría de edad, su autonomía cultural. América podía ya vanagloriarse de un pasado precolombino espléndido, antiqüísimo y autóctono que se constituía, en tanto que útil o instrumento, en el pasado continental y muy particular y justamente en el pasado norteamericano. Stephens demanda que se les deje solos, que la herencia de las antigüedades americanas pertenece exclusivamente a ellos; que no se entrometan los europeos. Si éstos consideraban los moldes del Partenón como piedras preciosas, los de Copán serían lo mismo para los norteamericanos.

Un crítico de la *New York Review* se hacía lenguas por el carácter doblemente nacional que poseían las explicaciones de Stephens; es decir, libros sobre América escritos por “un americano”. Otro crítico del *Nickerbocker Magazine* estalló en alabanzas: “¡maravillosa, maravillosa! ¿Qué descubrimiento del presente siglo podría compararse con el de Stephens?” Empero a pesar de tan entusiastas y patrióticos elogios, todavía faltaba realizar la maniobra intelectual stepheniana para hacer del pasado arqueológico maya un pasado exclusivamente norteamericano.

Un año después de la revelación de Copán (17-XI-1839) encontró Stephens en Labná un estuco que le hizo exclamar que las figuras modeladas tenían una apariencia extraordinaria “como el arte de ningún otro pueblo pudo jamás haber producido”. Stephens es así el portavoz, mediante este esteticismo general y utilitario, de toda una nueva nación que hipostasiaba el pasado arqueológico maya y lo ponía a disposición de “su” América. Hasta el cauto Prescott le escribirá conmovido que “había realizado una revolución en el terreno más interesante, el que constituía el verdadero foro de las ruinas americanas”.

Otro viajero, también norteamericano y aficionado a la arqueología, en tres obras consecutivas realiza para la cultura náhuatl una operación semejante a la de Stephens en la maya. Los aztecas son para el diplomático Brantz Mayer, en tanto que conciencia histórica-estética americana, los clásicos de América, nuestros griegos. La destrucción por los españoles de la cultura mexicana significó la aniquilación del Ática indígena mexicana. Siguiendo a su modelo, expone que la escultura azteca podría ser digna del cincel de un escultor de la Antigüedad, con lo cual toda la herencia indiana se convertía, en tanto que clásica, en la inspiradora estética de los Estados Unidos. Éstos habían instrumentado artísticamente el pasado prehispánico y se lo habían apropiado con el ansioso propósito de poder así asumir y expresarse en puras esencias americanas. Los vecinos (criollos, indios y mestizos) poco o nada tenían que alegar dada su ignorancia, decadencia, desconocimiento, indiferencia y hasta menosprecio con que veían y condenaban el espléndido pasado indígena.

III. Consideraciones finales

Durante la primera mitad del siglo XIX, consolidados los Estados Unidos como primera potencia continental, dado que han repetido con inigualable éxito la lección gótica europea, mas sin el arraigo telúrico, cultural y biológico (marginación y aniquilación de los indios) con que los pueblos germánicos se expandieron por todas las provincias del imperio romano, los norteamericanos se sienten vivir sobre un terruño y nuevo suelo en el que no han enraizado, sobre un escenario geográfico desnudo e históricamente desolado. Cuando el hombre “ame-

ricano” se miraba en su espejo íntimo se contemplaba como un europeo más; pero desprovisto del cordón umbilical de la vivencia histórica de Europa o dependiente de una tradición que le era completamente inútil en su morada americana. Se veía como el personaje literario del que se cuenta que perdió su sombra; de aquí su ansiedad y necesidad de agenciarse una. ¿Dónde hallar un elemento idóneo con el que pueda compensar su americanidad insuficiente y su vacío histórico? En rastreo de su autenticidad y americanidad real, y de esencias indoiberas, los historiadores Irving, Prescott y Ticknor, así como los arqueólogos incipientes, Stephens, Mayer y Norman, redescubren respectivamente la historia hispánica y la arqueología indígena. El llamado monroísmo histórico y arqueológico no es sólo un acto de imperialismo cultural, sino también de angustiosa y necesaria americanización compensatoria, y es asimismo el orgulloso instrumento de nivelación e inspiración frente a Europa.

En el sentido en que lo hemos analizado, la historia y la arqueología iniciales de la América anglosajona se presentan animadas por un impulso espiritual, que intenta asimilar un pasado indio y latinoamericano juzgado hasta entonces como bárbaro e impuro respectivamente; operación catártica que serviría a la larga para absolver a Norteamérica: el pecado de americanidad insuficiente o de americana inautenticidad quedaba redimido.

BIBLIOGRAFIA

- Beroes, Pedro, “Trayectoria y destino de la cultura hispanoamericana”, *Suplemento de El Nacional*, México (núm. 195), 17-XII-1950.
- Brooks, Va Wyck, *The World of Washington Irving*, Kingsport, Tenn.; E. P. Dutton & Co. Inc., 1944.
- Mayer, Brantz, *México, lo que fue y lo que es*, México, FCE., 1953.
- *El México azteca, español y republicano* (1853).
- *Observaciones acerca de la historia y arqueología mexicanas* (1856).
- Motley, John Lothrop, *The Rise of the Dutch Republic*, 3 v., London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1950.

- Norman, Benjamin M., *Rambles in Yucatan or Notes of Travel through the Peninsula*, New York-Philadelphia, 1843.
- Ortega y Medina, Juan A., "Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente", *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962.
- Powell, Philip Wayne, *Tree of Hate*, New York-London, Basic Book, Inc. Publishers, 1971.
- Prescott, William H., *Historia de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1970 (Sepan cuantos, 150).
- *Historia de la conquista del Perú*, Buenos Aires, Editorial Imán, 1955.
- *Historia del reinado de los Reyes Católicos, D. Fernando y Da. Isabel*, Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig, 1855.
- Rogers, Paul, "Historia de los estudios hispánicos en los EE.UU." en *Suplemento de El Nacional* (núm. 48), México, 29-II-1948.
- Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, New York, Harper and Brothers, 1841.
- *Incidents of Travel in Yucatan*, New York, Harper and Brothers, 1843.
- *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, 2a. edición, 2 vols., traducción de J. Sierra O'Reilly, México, 1937.
- Williams, Stanley Thomas, *The Spanish Background of American Literature*, New York, Yale University Press, 1955 (vol. I y II).

ARIEL VERSUS CALIBÁN: LATINISMO VERSUS SAJONISMO

Emir Rodríguez Monegal
Uruguay

Algunas de las cosas que iba a decir al principio de esta ponencia ya han sido dichas en este coloquio y particularmente por el compañero Cerutti, quien ha hecho esta mañana una distinción sutil y necesaria entre lo utópico y lo mítico. En realidad, yo voy a encarar el tema de *Ariel vs. Calibán* desde el punto de vista de lo imaginario, pues se trata de estructuras de lo imaginario latinoamericano. En realidad no tienen otra existencia.

Las estructuras de lo imaginario se insertan en la realidad y producen efectos a veces muy concretos; a veces, incluso, demasiado concretos. Pero aquí voy a examinar precisamente esas estructuras de lo imaginario de Ariel y Calibán no en la realidad, sino a partir del libro de un compatriota mío que es un texto muy famoso, muy citado, pocas veces leído, pero es una de esas obras que están siempre ahí, en el centro del debate, cuando se habla de lo latinoamericano. Este libro, *Ariel*, de José Enrique Rodó, publicado en 1900, va a ser el punto de partida de unas reflexiones que se detienen más o menos en el año 1930, porque es preferible concentrarse en un período específico, de esta compleja cuestión.

Es en *Ariel* donde, por primera vez, la utopía del modernismo se formula en términos poéticos que son aceptados por todo el mundo hispánico, incluida España. Inmediatamente después de su publicación se convierte, como ustedes saben, en una bandera del anti-sajonismo, en sentido negativo, y en sentido positivo en una bandera de nuestra América, tal como la calificó Martí. La recepción de *Ariel* en España, México y en los demás países de América, se realizó mediante las ediciones clandestinas que el propio Rodó fomentaba, asegurándose de esta manera el éxito continental del libro, Rodó no tenía

mucho sentido del *copyright* y estaba encantado de que le piratearan la obra. Lo que aconteció después, el fenómeno que se llamó el “arielismo” y con el que Rodó a veces no tenía nada que ver, fue un momento privilegiado en el que la construcción imaginaria creada en *Ariel*, prende en la conciencia de nuestra América y también de España, es decir en todo nuestro mundo hispánico.

Para construir su utopía, Rodó va a reelaborar estructuras imaginarias que vienen de muy distintas y hasta opuestas fuentes. Yo he tratado de trazar, para ustedes, algunas de las fuentes más conocidas, sin ánimo de mucha originalidad, pero con cierto espíritu de precisión.

En primer lugar, las fuentes francesas, que son las más obvias, algunas lejanas, como la de Ernest Renán. Este había escrito un drama filosófico, que ahora muy poca gente lee, llamado *Calibán*. Es una obra que no puede competir con *La tempestad* de Shakespeare y tampoco con los *Diálogos* de Platón. Es un intento literario de alguien que era un gran ensayista, pero que no tenía talento dramático alguno. Lo interesante de su *Calibán*, que se publica en 1878, es que se trata de un esfuerzo por usar la imagen shakesperiana de Calibán, para entrar a fondo en una polémica política francesa de actualidad entonces.

La obra se escribe precisamente después de la caída del imperio de aquel Napoleón, que ha sido tan mencionado en este coloquio. Este Napoleón, el pequeño *—le petit—*, como lo llamaba Víctor Hugo; el sobrino, como lo llama Carlos Marx quien escribió uno de sus ensayos políticos más brillantes, *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, para demostrar que Napoleón III se creía Napoleón I.

Ustedes saben que una de las locuras más corrientes es creerse Napoleón, cualquiera que sea el número elegido.

Ernest Renan, había vivido en Francia la segunda aventura imperial y su catastrófica conclusión, había padecido al pequeño, al sobrino; había sido humillado por la ocupación prusiana y había padecido también la comuna del año 1871. El se había sentido amenazado por el poder explosivo del pueblo, que estaba buscando apasionadamente sus derechos, tratando de liberarse, ese conmovido Renan escribe su *Calibán* como una reacción contra el sistema democrático que permite y hasta fomenta tales excesos.

En su obra, Calibán, en vez de quedarse en la isla como pasa al final de la de Shakespeare, esa isla que al fin y al cabo era suya porque se la había usurpado Próspero, decide acompañar a éste a Milán y ahí, mientras Próspero se va convirtiendo en un anciano más o menos *gagá*, Calibán, que era joven y estaba lleno de energías, se convierte en un demagogo y organiza de tal manera una campaña electoral, que consigue ser elegido como jefe del gobierno de Milán. Es ésta una venganza inesperada de los latinoamericanos, contra los imperios europeos, y a cargo de un indio, porque Calibán naturalmente no era latino. Renan no escribió la obra para defender o atacar a los latinoamericanos, sino para atacar a sus compatriotas, para deprimirlos, para decirles que la tan mentada democracia francesa no había existido nunca, ni existiría, mientras no se dominara la fuerza calibanesa del pueblo.

Esta obra de circunstancias, fallida como drama y muy discutible como tesis, no hubiera salido del ámbito, más o menos provinciano, de Francia —y sólo hubiera causado discusiones allí si no hubiera alimentado precisamente la imaginación americana de José Enrique Rodó. Pero no fue la única obra que lo hizo.

Como fuente más cercana de *Ariel* está un libro y un discurso de otro escritor francés Paul Groussac, aunque éste no vivía en el Viejo sino en el Nuevo Mundo, en Argentina.

Groussac había llegado de muchacho a Buenos Aires y después de años de ejercicio había conseguido escribir un español extraordinario; y con un vigor satírico sólo comparable al de Jonathan Swift, que lo convierte en uno de los modelos del arte de injuriar, que Borges exalta en un célebre ensayo de *Historia de la eternidad* (1936).

Hacia fines del siglo, Groussac hizo un viaje de Buenos Aires a Chicago para asistir a la Exposición internacional. Ese viaje lo inmortalizó en un libro titulado *Del Plata al Niágara*. Se trata de la colección de una correspondencia que enviaba al diario *La Nación* de Buenos Aires, Groussac se había convertido entonces en un dictador literario. El sabía, él mismo lo dijo, que ser conocido en Argentina no es lo mismo que ser conocido en el resto del mundo y tal vez eso, de alguna manera, motivaba su prosa tan agria.

Tengo aquí un ejemplar de una reciente antología de su prosa. No sé si me voy a animar a leerles lo que escribió sobre

su llegada a Veracruz. Bueno, me voy a animar porque de todas maneras a Groussac ya no lo lee nadie.

Al llegar a Veracruz, describe así, más o menos, la atmósfera. No olviden que está escribiendo en un español espléndido, pero está pensando en francés.

“El aire acuoso y el cielo bajo forman un ambiente pesado que, desde luego, fatiga el pecho y relaja los tejidos. Con aprehensión invencible se cree, se siente, se respira el miasma y la anemia. Compréndese demasiado cómo, después de algunas semanas, el debilitado forastero ha de buscar, sin encontrarla, su pasada energía: ha descendido a la miseria fisiológica del indígena, sin adquirir la relativa inmunidad de aquél contra las endemias mortales. El enfermo ha de perder pie enseguida, y el empobrecido organismo buscaría aquí más vanamente que en Panamá o Guayaquil, la reserva de fuerza indispensable para la reacción... Durante la intervención francesa, las guarniciones de Veracruz se fundían como cera: hubo de apelarse a los africanos y criollos de la Martinica”.

La imagen no es favorable, la verdad es que a Groussac tampoco le gustaban mucho los franceses, hay que ser honesto. Creo que su desprecio por el género humano era universal.

Describe, por ejemplo, a la entrada de Veracruz una tierra baja, hacia el Sur [dice “Sud”, claro, un galicismo] es la Isla de Sacrificios: “El jardín de aclimatación de la intervención francesa que pobló su cementerio más copiosamente que todos los sacrificios humanos de la barbarie azteca”. Es evidente que para Groussac el Napoleón de la intervención en México era muy *petit*.

Cuando Groussac llega a los Estados Unidos (y me gustaría leer todo el capítulo sobre Chicago), naturalmente que se encuentra con la grosería democrática de aquella ciudad. El es un hombre extremadamente delicado. Le parecen horribles, por ejemplo, los norteamericanos, a quienes satiriza bajo el rótulo de “el sufragante universal”; combina lo que realmente siente con lo que ha oído tocar por el organillo de la esquina. Aplauda en la ópera, y con las mismas manos, a *Ruy Blas* y *Lohengrin*; a raíz de deleitarse con Ohnet, concede que Maupassant también tiene cosas bonitas y decide por sí y ante sí que Lombroso es un gran pensador, sin negar a Darwin las consideraciones de su particular estima... Y lo primero es alegre, lo segundo es triste; pues “debiera ser el destino infalible

del hombre superior, el ser llamado tonto por Bertoldo”. No sé si recuerdan ustedes a Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno, una especie de “Three Stooges” de la época.

Después se refiere, Groussac, a la polución en Chicago y dice: “He oído decir –en Chicago– que una atmósfera compuesta por partes iguales de humo espeso y polvo sutil es excelente para el pulmón: *No consumptive*”. Es decir, aquí no hay tuberculosos.

Más tarde, cuenta que va a una “droguería” y allí descubre que “el mismo alquimista diplomado no tiene a menos serviros un *ice cream*”. Lo que Groussac rechaza con desprecio constituye una delicia nuestra cuando vamos hoy al Sanborn’s pero al elegantísimo gourmet que era Groussac esto le pone los pelos de punta. Y termina el párrafo con la descripción de las calles de Chicago, la impresión que le causa esa nueva arquitectura:

Nacida la última, desarrollada en veinte años con los derrames del Este y de Europa (esto para los inmigrantes) sin tener a la vista otros modelos y ejemplos de gusto que sus hermanas mayores, es natural que la Chicago arquitectónica carezca por igual de elegancia y de acentuación. Anchas calles paralelas y perpendiculares, bien edificadas y pavimentadas en los barrios centrales, plagadas de baches y cubiertas de casuchas en los excéntricos; acá y allá, elevadísimos *buildings* sin la menor sospecha de la armonía necesaria entre su altura y su base, cuya arquitectura participa de la garita y del palomar.

Es una lástima que Groussac no haya visto nada más, porque la arquitectura del Chicago de esta época fue la base de la arquitectura moderna. Pero el escritor franco-argentino estaba tan dedicado a insultar al género humano, que no tenía tiempo para detenerse en detalles estéticos. Fue precisamente a partir de Groussac que se forma en el Río de la Plata, esa imagen de Estados Unidos como nación calibanesca. El propio Groussac usa en el libro esta expresión, aunque la usa con cierto sentido simpático. En otro momento de esta crónica, en la que describe la ciudad, habla de que “el espectáculo prolongado de la fuerza inconsciente y brutal alcanza a cierta hermosura calibanesca”.

Y, en un discurso poético que pronuncia el 2 de mayo de 1898 en Buenos Aires, frente a todos los argentinos y españoles que estaban en contra de la intervención norteamericana en Cuba, él hace precisamente un ataque a los Estados Unidos,

a los que llama “calibanescos”. Ese discurso fue publicado en un periódico argentino. Es probable que Rodó lo haya leído, allí, pero si no lo hizo, pudo haber leído entonces un comentario que hizo Rubén Darío el 20 de mayo de 1898 a ese mismo discurso, con el título “El triunfo de Calibán”.

Así que la asociación de la imagen de Estados Unidos con Calibán precede a Rodó. En él, la imagen del Calibán de Renan y del Calibán de Groussac va a situarse en un contexto imaginario que viene del americanismo hispánico. Viene de Andrés Bello y de Juan María Gutiérrez, que él había estudiado en unos ensayos extraordinarios, publicados unos años antes de escribir *Ariel*. Rodó es realmente un continuador de ese americanismo, que entonces no se llamaba latinoamericanismo, porque todavía no nos habíamos dejado expropiar totalmente la palabra América. Al mismo tiempo, Rodó escribía sobre Leopoldo Alas, sobre Unamuno, sobre Menéndez Pelayo, sobre Galdós, unas críticas notables. Estaba muy impregnado de la literatura española y en nombre del americanismo y de la América española va a escribir, va a usar las imágenes de Renan y las de Groussac sólo como metáforas. A él mismo no le gustaba la expresión América Latina, prefería hablar de “nuestra América”, como Martí, o de Iberoamérica.

En un texto de 1910, con el título “Iberoamérica” dice: “No necesitamos los sudamericanos, cuando se trata de abonar esta unidad de raza, hablar de América Latina. No necesitamos llamarnos latinoamericanos para levantarnos al nombre general que nos comprenda a todos, porque podemos llamarnos algo que signifique una unidad mucho más íntima y concreta. Podemos llamarnos iberoamericanos”. El quería incorporar así al Brasil y a la herencia portuguesa, de manera que cuando Rodó toma de Renan la imagen de Calibán, como representante de la demagogia y toma la imagen de Estados Unidos, como Calibán, de Groussac, lo que realiza es una fusión de ambas. Al mismo tiempo invierte la imagen, porque él va a sostener que la democracia no debe ser necesariamente demagógica y que el triunfo de la mayoría no tiene por qué producir sólo calibanes. De hecho, él va a querer, en nuestra América, una democracia tipo arielista que sustituya a la democracia calibanesca de Renan.

Pero Estados Unidos sí le parece un Calibán y lo que le parece peor es nuestra manía de imitar a Estados Unidos; es

decir, de calibanizarnos. El habla de la “nordomanía”, el peligro para él está en que Buenos Aires se parezca demasiado a Chicago, en sus aspectos más negativos. Rodó veía una cierta posible relación entre los mataderos de Buenos Aires y los de Chicago. Dentro de la economía de los Estados Unidos de aquella época, que era una época muy anterior naturalmente a Al Capone, Chicago ocupaba un lugar como el de Buenos Aires, y había mucho de peligro en la posible “nordomanía”. Todas estas imágenes tendrían un sentido demasiado limitado en el siglo XIX o a los comienzos del siglo XX, si Rodó no hubiera dado un salto hacia atrás, si no hubiera ido a buscar en las fuentes de Renan y de Groussac, las imágenes matrices que estaban en la obra de William Shakespeare, en *La tempestad* (1611).

Aquí, quiero aclarar una cosa que el otro día se dijo y me molestó un poquito, se dijo que Shakespeare no era latino. Nadie va a sostener que William Shakespeare se llamaba Juan Pérez en realidad, y que había nacido en Guadalajara, no se trata de eso, pero esto no quiere decir que *La tempestad* no sea una obra particularmente latina. En primer lugar, si ustedes recuerdan la obra, el argumento es italiano; el protagonista, Próspero, es el duque de Milán; y todos los demás personajes tienen nombres inequívocamente mediterráneos; la geografía es fantástica, pero arranca de Milán. cuando Próspero es puesto en un barquito por sus enemigos y lo abandonan solo en el mar Mediterráneo con su hija, Miranda, y sus libros –gran error, porque sus libros eran de magia y gracias a ellos reconquistaría el poder– atravesando el océano él va a dar nada menos que a las Bermudas, como indica el propio Shakespeare. Y es, el suyo, un caso parecido al del Papa cuando va a los funerales de la Mamá Grande en el cuento de García Márquez, recuerden que el Papa toma una góndola en el Tíber y va a parar al Orinoco. No se sabe bien cómo lo hace, tal vez con la dispensa de Dios y otras ayudas sobrenaturales.

Por cierto, que la tempestad o una de las tempestades de esta fantasía de Shakespeare llevan a Próspero al Nuevo Mundo. Para esta obra, Shakespeare se había basado precisamente en las crónicas del nuevo continente, tanto hispánico como sajón, que pululaban entonces en todas las lenguas, incluida la inglesa. Por eso *La tempestad* está llena de alusiones al Nuevo Mundo, Calibán es un caníbal; la palabra ha sido forjada

a partir de caníbal y esta palabra, a su vez, fue forjada de Caribe, una tribu feroz de esta área. El Calibán de Shakespeare es realmente un indio, y no como pasaría en los años cincuenta a setenta, en que Calibán reaparece en nuestro escenario cultural como negro. A mí me gustaría mucho leerles toda la obra, pero no hay tiempo, recordaré apenas la entrada de Calibán en escena. La obra empieza como un diálogo entre Próspero y Miranda, se ponen a hablar de Calibán mientras esperan que les traiga la leña para prender fuego. Calibán llega protestando y pidiendo que le den de comer. El no se deja dominar, es un esclavo malhumorado, blasfemo. Los colonizadores, Próspero y Miranda, le empiezan a reprochar que no les agradezca que lo hayan colonizado, que no esté contento de ser explotado, le recuerdan que le habían enseñado a hablar. Miranda insiste: “Yo te enseñé a hablar” y Calibán contesta: “Sí, para mejor poder blasfemar”.

Y luego, cuando Próspero se enoja con Calibán y le recuerda que intentó violar una vez a Miranda, Calibán le contesta: “Ay, qué pena, porque si no, hubiéramos llenado esta isla de Calibanes”. El personaje es, en la concepción de Shakespeare, un personaje cómico, absurdo, el *clown* de la comedia renacentista. Es medio pescado, medio ser humano, huele muy mal, usa un manto repugnante. Shakespeare, siendo Shakespeare y teniendo esa incomparable imaginación dramática, no dejó de marcar todas esas posibilidades, en uno de los personajes más complejos de su vasto teatro.

Todo eso no funciona en Rodó, porque él está realmente más interesado en la otra figura simbólica, en Ariel, que es el genio del aire. La palabra viene de *air*, en inglés, y también viene de la antigua literatura hebrea. Es el espíritu que al revés de Calibán sirve a Próspero alegremente, porque éste lo ha liberado. Calibán es una figura originaria del imaginario medieval, muy a la antigua; es el hombre del bosque todo cubierto de pelos; el cuco, de la Edad Media. Ariel es, por su parte, otro espíritu del antiguo mundo medieval y clásico, es el espíritu que ha sido clavado, metido como una cuña dentro de un árbol por Sycorax, la bruja madre de Calibán. Próspero lo libera, pero al mismo tiempo lo tiene a su servicio.

Muchas de estas cosas interesan poco a Rodó, lo que él ve es precisamente esa especie de dicotomía idealista: Próspero aparece liberando las fuerzas buenas del hombre y castigando

las malas. Es un poco el conflicto que ilustra el Dr. Jekyll y Mr. Hyde, de Robert Louis Stevenson. Todo esto es lo que ve Rodó y lo que le sirve para construir su utopía modernista. Por eso, naturalmente, la identificación final de la imagen de Ariel es con la juventud de América, es decir, la obra no está dedicada a los ya irredimibles ancianos que gobernaban América en aquella época; no estaba dirigida para nada a don Porfirio. Estaba dirigida al futuro, era verdaderamente una utopía.

Ya esto se refiere a otro libro que me parece más importante aún: la *Utopía* de Tomás Moro. Se trata de un libro escrito unos cien años antes de *La tempestad* y creo que de alguna manera ha influido también en Shakespeare. Thomas More, como ustedes saben, era inglés, pero escribía en latín, así que era también latino. La *Utopía* fue escrita en una forma muy especial. Ahora quisiera referirme a un aspecto estructural que lo relaciona sutilmente con Rodó. Moro divide su *Utopía* en dos partes: la primera es una especie de ficción en que él cuenta que hizo un viaje a Amberes y allí conoció a un marino portugués, que había viajado con Vespucci al Nuevo Mundo, en uno de sus viajes, este marino había conocido la región llamada Utopía. Ese es el marco narrativo; luego hay una conversación sobre la Europa de la época y finalmente, la segunda parte es el discurso de la Utopía, la descripción, a cargo de este marino portugués, de ese lugar que literalmente está en ninguna parte.

Rodó utiliza el mismo formato. No pronuncia su discurso directamente a la juventud de América, sino que inventa un marco narrativo en que él se disfraza detrás de la máscara de un “viejo y querido maestro”, a quien llamaban Próspero porque tenía una estatua de Ariel en su escritorio. La estatua capta el momento en que Ariel es liberado y sale volando a disolverse en el aire, exactamente en la misma manera en que Thomas More, o Moro, o Santo Tomás Moro crea esa ficción del marino portugués, enmarcando su discurso, en lo imaginario, Rodó crea esa ficción del viejo maestro para enmarcar su propio discurso arielista.

Es interesante saber que Rodó, en algún momento de su vida, pensó que se podría colocar esa estatua en el Aconcagua, por ejemplo; por ahora sólo hay una estatua de Ariel en el parque Rodó de Montevideo, pero queda más bien a pocos

centímetros sobre el nivel del mar. El único lugar elevado donde hay una estatua de Ariel es en una cúpula del Bank of England, en Londres. Es una estatua dorada, en la que Ariel está también a punto de volar, pero parece que el peso del oro no lo deja subir.

En Ariel de Rodó, del punto de vista de lo imaginario, pone en circulación todas estas imágenes que más tarde van a ser tomadas, retomadas, leídas, releídas, calibanizadas, destruidas, recodificadas por muchísima gente. Los marxistas hispanoamericanos demostraron que Rodó se había equivocado en millones de cosas y tenían razón, también los marxistas europeos han demostrado que Marx se equivocó, más de una vez.

Así que estamos a mano, pero la verdad es que los profetas no importa que se equivoquen. Porque el profeta en realidad sólo se equivoca si sus profecías no prenden en la imaginación de la gente, que sus profecías dejen de realizarse no los destruye. El profeta triunfa cuando su profecía entra en el campo de lo imaginario y allí sigue generando reacciones, eso le pasó a Marx y le pasa a Rodó. Rodó repensó a Renan, a Groussac, a Shakespeare, e introdujo para siempre en el mundo imaginario de América la dicotomía Ariel-Calibán, de este modo, fue Próspero, el mago. En el plan modesto de la biografía real de Rodó, las cosas fueron distintas; él se pasó de 1900 a 1917 rectificando esa imagen de Ariel, a veces para incorporar cosas nuevas, como el mundo indígena en su ensayo sobre Montalvo, otras veces para definir su anti-imperialismo en términos más precisos. Daré algunos ejemplos porque estos textos son poco conocidos aunque los recogí en las *Obras Completas*, ya en 1957, y hasta los amplí en 1967.

Hay un artículo muy importante del 4 de agosto de 1915, sobre la intervención estadounidense en México; otro sobre “Nuestro desprestigio, el caciquismo endémico”, que es de 1915 también, del 1º junio, en que se refiere al temor de “la deprimente intervención yanqui” en la “fuerte” república de México. La imagen vulgar de Rodó (que aparece, lamentablemente, hasta en el *Calibán*, de Roberto Fernández Retamar, 1971) como un idealista que no entendía el peligro de expansionismo imperialista de los Estados Unidos; esa imagen falsa era la de un filósofo que vivía en la luna y estaba esperando que Ariel viniera a sacudir las alas para despertarlo. La popularidad de esta imagen se debe a que todo mundo lee a *Ariel* (cuando algo

lee) y ahí se queda, por otra parte, el artículo sobre el caciquismo endémico, está firmado con el seudónimo de Calibán. es decir, que Rodó ya había empezado a sospechar que Calibán tal vez nos representaba mejor que Ariel. Antes de morir, había comprendido que ciertos aspectos de América no podían ser encarados solamente bajo la imagen de Ariel. En su obra entera está, pues, la dicotomía Ariel-Calibán pero también las posibilidades de una permutación. La hazaña de Rodó fue apropiarse, para nuestra América, de las imágenes utópicas europeas y volver a codificarlas; ahora ya nadie se acuerda en Francia del *Calibán* de Renan y sólo lo recuerdan los hispanistas que han leído a Rodó. En cambio, nosotros aquí todos seguimos discutiendo a Ariel y a Calibán.

El final de esta ponencia, entonces, se concentrará en subrayar que los verdaderos discípulos de Rodó no fueron los arielistas. Estos fueron casi todos unos sinvergüenzas, tanto en el Uruguay como fuera de allí, que usaron el nombre de Ariel para conseguir empleos públicos, para andar por el mundo de diplomáticos, y para hacer toda clase de cosas que no puedo detallar aquí porque ya lo han hecho el crítico peruano Luis Alberto Sánchez, en un libro muy absurdo que se llama *Balance y liquidación del Novecientos* y mi compatriota, Carlos Real de Azúa, en una investigación inédita de 1950 que se llama *Ariel y el arielismo*, de la que sólo publicó algunos fragmentos en brillantes prólogos a sucesivas ediciones de Rodó. De manera que aprovecho esta ocasión para hacer un pequeño homenaje a Real.

También quiero hacer un homenaje, y discúlpenme la emoción, al profesor uruguayo Roberto Ibáñez, con el que tuve diferencias durante años a causa de Rodó, pero del que aprendí mucho. Los arielistas usaron a Rodó, pero lo hicieron para mantener sus miserables privilegios dentro de élites más o menos bien pensantes. Los verdaderos discípulos del maestro uruguayo fueron los brasileños que tal vez nunca habían oído hablar de él, pero que entendieron mejor que nadie las posibilidades iconográficas de esa dicotomía Ariel-Calibán. Me refiero, es claro, a los “antropófagos” del año 1928. Ellos encontraron la fórmula exacta para destruir, mediante el ridículo, el eurocentrismo imperialista de Napoleón el pequeño, y de todos los otros grandes, o de tamaño variado, que han aparecido y siguen apareciendo en nuestra América como rapaces conquistadores

o piratas. En 1928, Oswald de Andrade publica un manifiesto antropófago en el que se propone deglutir toda la cultura de la modernidad, a partir de Nietzsche, Sir James Frazer, Lévy-Bruhl, el Freud de *Totem y Tabú*, en el que llega a formular un canibalismo cultural que sostiene que la única manera de encarnarnos con el problema de nuestra identidad es devorar a los que nos hacen preguntas sobre ésta. Oswald se apodera de la fórmula de *Hamlet* “to be or no to be” y la transforma en “tupí or no tupí”. Es decir, cambia la pregunta del ser a indios, tupí o no. Oswald firma el manifiesto en el día (hace 300 y tantos años) en que el obispo portugués Sardinha desembarcó en el norte de Brasil, y fue comido por los indios Caetés. El obispo fue muy imprudente, porque con ese nombre...

El manifiesto antropófago proclama también la necesidad de una revolución total, no solo política, social, cultural, sino sexual. El mismo año del manifiesto, Mario de Andrade, que no era pariente de Oswald (los Andrade en el Brasil son como los Rodríguez ente nosotros), publica una novela llamada *Macunaíma* que es uno de los libros más extraordinarios que se han escrito en esta América. El héroe es un indio amazónico que se vuelve blanco y escapa de los mitos de aquella región para trasladarse a Sao Paulo en el mil novecientos veintitantos. Sao Paulo entonces era una ciudad italiana, colonizada por los capitalistas italianos, allí, Macunaíma es acosado por un antropófago, que lo sigue desde la selva pero que al llegar a Sao Paulo se ha convertido en un italiano de origen peruano, con el llamativo nombre de Wenceslao Prietro Pietra. Este monstruo quiere comérselo en todos los sentidos de la palabra, incluido el obsceno brasileño, pero finalmente fracasa. Cuando estaba preparando una inmensa tallarinada, en vez de caer Macunaíma en la olla, cae en ella Wenceslao Pietro Pietra, que, gourmet hasta el fin, asoma la cabeza para decir “¡Falta queso!”.

En 1933, Oswald de Andrade, para no quedarse atrás, publica *Serafino Ponte Grande* que es una novela antropofágica en que se usa el tema medieval de la nave de los locos, para hacer una parodia total e irrisoria de los grandes mitos del occidente e instaurar así un nuevo orden del discurso. De hecho, a partir del esfuerzo muy elegante y bien educado de Rodó y del discurso antropofágico, nosotros los americanos ya no contestamos miméticamente al discurso del colonizador.

Hablamos como Calibán para mal decir, es decir, para decir mal o bien, nuestro discurso propio. La elegancia irónica de Rodó va a ceder el paso a la blasfemia paródica de los antropófagos. Pero el mensaje es el mismo, tanto a los europeos como a nuestros vecinos del Norte les decimos: “Señores, ya no compramos a ciegas sus baratijas; traigan aquí sus utopías y se las devolvemos devoradas, reescritas en nuestra propia lengua y recodificadas para nuestro beneficio”.

ACOTACIONES PARA UNA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA

Arturo Andrés Roig
Ecuador

*Las revoluciones políticas piden cada día
nuevos signos para expresar nuevas ideas.
Andrés Bello*

En la ponencia que tuvimos ocasión de leer hace ya casi diez años en el Congreso de Filosofía de Morelia en México, expresamos algo que nos ha venido preocupando e interesando desde entonces respecto de nuestra América y de su filosofía: ¿Cuáles pueden ser los instrumentos ideológicos –haciendo, por cierto, en este caso, un uso positivo de la expresión– que puedan servir eficazmente al proyecto de integración social, nacional y continental de América Latina en condiciones de igualdad y sobre bases justas? ¿Cómo y sobre qué organizar nuestro mensaje y qué hacer con los mensajes anteriores al nuestro enunciados en esta misma América? Lo que planteábamos era sin duda un re-comienzo que con espíritu dialéctico nos permita proyectarnos desde nosotros mismos.¹

Hablábamos en aquella ocasión de la necesidad de la enunciación de “conceptos integradores” que no fueran “totalidades opresivas” y también de “símbolos” que jugaran un papel semejante. No se nos escapaba la importancia que tenía hablar de una “nueva simbología latinoamericana”, tal como en aquellos años lo había propuesto Roberto Fernández Retamar, pero tampoco se nos escapaban las dificultades que ofrecía la empresa. Sin quererlo nos veíamos impulsados a planteos que giran

¹ Cf., nuestro trabajo “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *La filosofía actual en América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1976, p. 143-144.

todos ellos alrededor del valor y sentido de los signos, es decir, de una semiótica.

¿Podría decirse que esto respondía a una moda? El estudio de nuestro pasado y en particular el conocimiento de los inicios de nuestra semiótica nos lleva a pensar que se trataba de algo más serio y profundo. ¿No estaremos acaso viviendo una época de transición hacia otra gran etapa de nuestro destino, hecho que nos obliga a estar preguntando por nuevos signos? Justamente fue una respuesta a esa dolorosa etapa de transición de las guerras civiles –las que se extendieron en casi todo nuestro continente entre la finalización de las guerras de independencia y la consolidación de los nuevos estados a finales del siglo XIX– cuando nacieron los más importantes intentos de “lectura” de una realidad social que se imponía como conflictiva y contradictoria. Era necesario saber interpretar los signos con los que se ponía de manifiesto, como era asimismo necesario elaborar el sistema de signos que se habrían de superponer sobre aquéllos. “Las revoluciones políticas –había dicho Andrés Bello, uno de los iniciadores de nuestra semiótica– piden cada día nuevos signos para expresar nuevas ideas.”² Había nacido entre nosotros una “descriptiva social” y a su lado, una “proyectiva social”, pero también se había descubierto que no había posibilidad de ninguna de ellas como formas de saber, si no se enfrentaba de modo audaz y creador el problema de los lenguajes, es decir, de las mediaciones a través de las cuales se da forma a la objetividad. Este fue, posiblemente, nuestro momento ciertamente romántico y uno de los aspectos más notables del romanticismo hispanoamericano. En respuesta a aquel impulso surgió en buena medida la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, como nacieron asimismo y casi por la misma época, el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, la célebre novela *Os Sertaos* de Euclides de Cunha y esas increíbles lecciones, siempre asombrosas, las *Sociedades americanas* de Simón Rodríguez.³

² Andrés Bello, “Prólogo” a la *Gramática de la lengua castellana* (1847), texto tomado de la compilación de Pedro Grases, *Antología de Andrés Bello*, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 145.

³ Cf., nuestros ensayos *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982 (Serie Cuadernos Universitarios, 4) y “Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez. Romanticismo y reforma pedagógica en América Latina”, en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, núm. 11, 1982 (el mismo

De esta manera se descubrieron los lenguajes con los que el campesino leía e interpretaba su propia realidad social; se creó el discurso necesario para expresar ese descubrimiento y se proyectó el lenguaje dentro del cual iban ya incorporados los futuros códigos que habrían de regir nuestras naciones en el doloroso avance hacia su constitución como estados. La lucha de clases que ensangrentó a la casi totalidad de nuestros pueblos —la “guerra social”, tal como le llamó Sarmiento— dibujó la marcha de esta rica problemática de los signos. Al fin, agotadas las guerras civiles, la clase propietaria acabó manifestando su poder sobre el campesinado y las plebes de los suburbios, como asimismo el triunfo de su proyecto de inserción dentro del universo económico creado por el capitalismo mundial, mediante una simbólica.

La particular dicotomía discursiva que caracterizó a aquella desde sus comienzos se ha extendido casi hasta nuestros días. Hacer su historia, narrar las variaciones con las que se fue expresando la contraposición “civilización-barbarie”, es tarea larga. Esa dicotomía mostró diversas fórmulas entre las cuales las más sobresalientes fueron, tal vez, la que surge de las páginas del *Facundo*, especie de Jano de mirada ambigua, revelador de una esquizofrenia genial y trágica y la que como reformulación superadora aparecerá medio siglo más tarde en las páginas del *Ariel*, obra en la cual con audacia, y no sin cierta ingenuidad, se intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase. Calibán, en efecto, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos, una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica.

Con estas palabras introductorias quisiéramos ahora hacernos dos planteamientos. Uno de ellos, el de la naturaleza del símbolo y el otro, no menos importante y que tiene que ver con la estructura del mundo de los símbolos, el de su clasificación. Estas cuestiones son decisivas sobre todo si pretendemos

Estudios Latinoamericanos, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, núm. 15, 1982.

trabajo ha sido publicado por la revista *Araisa*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos. “Rómulo Gallegos”, *Anuario 1976-1982* y en *Latinoamérica. Anuario de*

encontrar una vía que nos permita responder a las inquietudes que mencionamos en un comienzo y en particular a la pregunta por el valor y el peso que pueda tener, desde el punto de vista de una simbólica, nuestra autodefinición como “latinoamericanos” y, más aún, como “latinoamericanistas”.

Conocida es la contraposición que estableció Saussure entre la “palabra” y el “símbolo” que condujo a la afirmación de que la primera no podía ser confundida con el segundo. En efecto, el signo lingüístico (la palabra) se le presentaba como inmotivado, mientras que el signo icónico o figurativo mostraba, según entendía, un significante en alguna medida motivado. Este clásico planteo habría de impedir un verdadero desarrollo de la simbólica y no sin razón ha sido puesto en tela de juicio en nuestros días. En efecto, se ha señalado a propósito del símbolo que la relación entre el “significante” y el “referente” no es tan simple como de modo bastante ingenuo se la había entendido. La pretendida “realidad extra-lingüística” de la que partía la “motivación” del elemento icónico del símbolo según se entendía, no es jamás una “realidad desnuda”. Se encuentra, como toda realidad, ineludiblemente mediada por el lenguaje y sometida, junto con él, a un sistema de códigos. Por tanto el ser el “referente” de alguna manera construido por nosotros mismos, la “motivación” que rige la construcción del símbolo resulta ser en buena medida convencional, lo que para Saussure hubiera sido evidentemente inaceptable.

La otra línea que pone en crisis la posición clásica y abre decididamente las puertas para una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. En pocas palabras, la función simbólica no se cumple construyendo de determinada manera un significante sino que se resuelve en un tipo especial de significación. Ya no se trata de contraponer la “palabra” al “símbolo”, sino que se trata de un tipo de signo, el “símbolo”, que se diferencia de cualquier otro porque se “instala” sobre él y gracias a un “sentido” lo traspone hacia una “significación segunda”. En resumen, en una primera aproximación, el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, “sobrepuesto” y no surge de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente (cuya comprensión simplista ha entrado, como hemos dicho, en crisis)

sino que surge de una relación entre un “significado” primero y otro segundo, cualquiera que sea el soporte material.

Hay, pues, palabras que son “símbolos” y que para serlo no necesitan de imagen alguna, lo cual para Saussure hubiera sido algo imposible. El poder ideológico del lenguaje prueba aquello hasta la saciedad. Por su misma fuerza simbólica esas palabras pueden generar manifestaciones propiamente icónicas o figurativas, haciendo que surjan de modo concomitante con ellas símbolos de tipo saussuriano, mas esto no es absolutamente necesario. Con las palabras y con los otros signos que integran los diversos sistemas semióticos que las acompañan normalmente, construimos, pues, los “mundos o complejos simbólicos”, en los que los signos no sólo “de-signan”, sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Toda simbólica es, en efecto, una axiología. Con los que ahora deberíamos ampliar aquella primera aproximación a la noción de símbolo, aclarando que la “significación segunda” se ha constituido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un “sentido” o “dirección semántica”.

Ese valor direccional de los símbolos no es ajeno a su naturaleza ideológica en el doble valor de “programa” de una determinada praxis social dada dentro de una “visión del mundo” y de ejercicio de “ocultamiento-manifestación” o, si se quiere, de “manifestación selectiva”, es decir abstracta. Este es el lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico. La hermenéutica va de la mano, pues, con la pregunta por lo ideológico en el doble aspecto señalado.

Dos cosas debemos aclarar en este momento: que en verdad no hay “signos puros” y que no puedan, por tanto, ser traspuestos en símbolos; todo signo, en efecto, puede en un determinado momento, recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa que es lo que especifica precisamente a aquel significado. Y esto le sucede hasta a aquellas palabras que expresan lo que se nos presenta a veces como algo puramente teórico y ajeno, por eso mismo, al ejercicio de juicios de

valor. Dicho de otra manera, todo lenguaje (aun aquellos que son los de la palabra hablada) tiene la posibilidad de ser metafórico.

Lo segundo que debemos aclarar es que no hay símbolos aislados, sino que se nos presentan siempre integrados en estructuras a las que podríamos dar el nombre de “complejos o mundos simbólicos”. Ante ellos cabe que nos preguntemos si existe alguna clave que nos ayude a desentrañar su organización. Nos parece de una evidencia irrefutable que ella se encuentra en la sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica, mediante el cual se auto-reconoce y se autoafirma como tal. No nos parece, sin embargo, que podamos decir, por ejemplo, que la clave para comprender la estructura de los mundos o complejos simbólicos (los del saber popular, del saber científico, del saber filosófico, del saber y de la praxis política, religiosa, artística, etc.) es sin más expresión de la estructura de la sociedad, dicho así, de manera simple. Este enunciado tiene sus riesgos. Por de pronto se corre el peligro de borrar la noción de conflictividad social y, por eso mismo, de hacer imposible el reconocimiento de las diferentes formas de relación que hay entre “sociedad” y “ejercicio de la función simbólica”. La clave sería, pues, la sociedad considerada sí como estructura, más subrayando fuertemente su dinamicidad y conflictividad internas, con lo que eliminamos los riesgos de una visión estática propia generalmente de los análisis de tipo sincrónico.⁴

La clave se encontraría, por tanto, en la noción de “conflictividad social”. Ella es la que genera, en cuanto hecho social y a nivel del “universo discursivo” (es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado, o a través de sucesivos momentos y que no se reduce a un “universo mental”, sino que es algo más rico y complejo, es un “universo semiótico”) la existencia de formas discursivas opuestas las que se muestran, por lo general, como

⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1959, p. 101 y 106. *Fuentes, manuscritos y estudios críticos*, México, Siglo XXI, 1971, p. 28; Paul Ricoeur, *De l'Intérprétation. Essais sur Freud*, París, Ed. Seuil, 1965, p. 26-27; Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976; Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, cap. “El sistema de los signos”, p. 256 y ss.; Noël Noulou, *Lenguaje y escrituras. Ensayos de lógica y semiótica*, Madrid, Ed. Tecnos, 1974.

“discurso” *versus* “anti-discurso” y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes.

La utilización ideológica —en el sentido negativo del término de la dicotomía— que surge inevitablemente de la conflictividad social, habrá de generar, por su parte, ese fenómeno que se ha considerado típico del discurso político latinoamericano: el “dualismo discursivo”. Éste —sin entrar aquí a discutir si se trata verdaderamente de un hecho característico nuestro o si no es, sin más, la forma discursiva del colonialismo mundial— podría ser definido como una acentuación de tipo maniqueo de la dicotomía espontánea y normal que rige tanto la producción discursiva, como la producción simbólica que les es concomitante e inherente, poniendo en guardia a nuestros lectores de que la referencia al maniqueísmo no implica un intento de explicación de tipo moralista del fenómeno.⁵

Sobre estos criterios podríamos aventurar una clasificación de los símbolos, en particular de aquellos que juegan como “matriz semántica” (podríamos decir que hay símbolos de símbolos) dentro de los diversos mundos o complejos simbólicos que integran el “universo discursivo”. Antes deberíamos dejar aclarado, sin embargo, el papel que juega el “universo discursivo” entendido, por lo general, de manera restrictiva como mundo de la palabra oral y escrita, respecto de la totalidad de los sistemas semióticos, muchos de los cuales se constituyen en cuanto a su valor simbólico sobre la base de símbolos icónico-figurativos. Aun cuando la “discursividad” —y paralelamente la “textualidad”— no son algo que sea propio, de modo exclusivo, de la palabra, ésta juega el papel inevitable de sistema semiótico de confluencia respecto de todos los demás lenguajes posibles. Dicho sea esto sin olvidar que la palabra, ella misma, puede constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico.

Ahora bien, en la medida en que lo simbólico puede ser definido como un “segundo nivel de significación”, recubre

⁵ Cf., Carlos Sempat Assadourian y *et al*, *Modos de producción en América Latina*, 7ª ed., México, Cuadernos Pasado y Presente, 1979, p. 28 y nuestro libro *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Ediciones Tercer Mundo, 1984, p. 56-59 y 175. En cuanto a la noción de “ideología”, cf., Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 y Ferruccio Rossi-Landi, *Ideología*, Barcelona, Editorial Labor, 1980 (Col. Temas de Filosofía).

–digámoslo así– o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles. No está demás que otra vez recordemos que “discursividad” y “textualidad” son propiedades estructurales de todos los lenguajes, de otro modo no habría posibilidad alguna de hablar de integración de sistemas semióticos como de hecho se da en toda práctica comunicativa, aun cuando no en todas de la misma manera.

Atendiendo a lo dicho inicialmente en el párrafo que acabamos de leer, diremos, como una de las hipótesis que nos parecen válidas, que una clasificación de las formas de lo simbólico surge, pues, de la clasificación de los discursos tal como se dan dentro del “universo discursivo”. Por otro lado, si tenemos en cuenta que lo simbólico se constituye como tal mediante un “segundo nivel de significación” que se “agrega” –valga el término– al signo que es transferido a aquel nivel por obra del “sentido”, venimos a confirmar, desde este punto de vista, lo que acabamos de decir respecto de la correlación de clasificación que podemos establecer entre discurso y simbólica.

Brevemente hablaremos de nuestro criterio de clasificación de los discursos que integran el “universo” mencionado. Para eso tendremos que regresar a la noción de “conflictividad social” y, en particular, a la tesis según la cual el “universo discursivo” muestra un complejo mundo de dicotomías. Lo social es una totalidad que –a través de sus expresiones o manifestaciones discursivas, tanto posibles como actuales– muestra “figuras” diversas, no todas coincidentes, unas más “profundas” que otras, unas dependientes de otras, en fin, toda la gama de posibilidades que podríamos comprobar como consecuencia de la conflictividad de las relaciones humanas. Las categorías básicas que muestra esa estructura son las de “opresor-oprimido” y no está demás que dejemos aquí debidamente aclarado que si bien esas categorías pasan por las clases sociales –hecho de clara evidencia particularmente en sociedades de organización propiamente clasista– en verdad no se expresan únicamente en los enfrentamientos y antagonismos de aquéllas, sino que atraviesan la totalidad de diferentes “planos”, “niveles” y “direcciones”, palabras todas entrecomilladas en cuanto que sólo podemos recurrir a una vía explicativa figurada, que tiene en este caso el riesgo de hacernos descuidar la dinamicidad del complejo fenómeno. Pensemos en el clásico ejemplo de la relación de subordinación de la mujer respecto del varón o en

la situación del niño dentro de una educación de tipo paternalista, hechos que a su modo se repiten al interior de cada una de las clases sociales. Por cierto que no pretendemos restar importancia a los conflictos clasistas, sólo queremos alertar sobre la complejidad de las relaciones concretas, que no pueden menos que determinar la complejidad del “universo discursivo” y de su nivel simbólico, todo lo cual juega sobre y desde lo concreto y tiene su modo particular de concretividad.

Justamente es aquel “nivel simbólico” el que permitiría reconocer lo que tal vez podríamos considerar como “marcas semánticas” del discurso, derivadas de la relación, también semántica, dada entre “significado” y “sentido”.⁶ Nuestra afirmación de que una clasificación de los modos de lo simbólico puede hacerse sobre la base de la división de los discursos que podemos señalar dentro del “universo discursivo” queda en pie, aclarando debidamente que en realidad –y sobre todo si pensamos que esa clasificación surge básicamente del matiz de “sentido” que reorienta el “significado” y lo condiciona en sus límites y alcances en cuanto tal– aquella clasificación supone desde su mismo planteo una clasificación de lo simbólico.⁷

Aquí diremos, de modo breve, que podríamos establecer una gran división (manifestación o expresión de aquella dicotomía de la que hemos hablado) entre un “discurso justificador” y un “discurso reversivo”. A su vez, deberemos establecer una subdivisión en el segundo, dentro del cual distinguiremos entre

⁶ El uso que damos a los términos “sentido” y “significado” en alguna manera se remite a Gottlob Frege. En él el “sentido” no depende inmediatamente del “referente”, como tampoco de lo que denomina “idea asociada” (significado) presente en el signo. Este, en cuanto portador del “sentido”, muestra un cierto grado de autonomía, con lo que de hecho se concluye, aun cuando no de modo explícito, en una distinción entre “sentido” y “significado”. Cf., G. Frege. *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971 y Ian Hacking, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Buenos Aires, Sudamericana, 1979.

⁷ Aquí decimos que lo simbólico, a través de los símbolos utilizados y el modo cómo lo están, puede ser considerado como lo que origina las “marcas semánticas” orientadoras en un intento de hermenéutica. Debemos agregar que además esas “marcas” sirven para la determinación de lo ideológico toda vez que esto se juega en el mismo nivel de lo simbólico y es el símbolo, con su natural ambigüedad, justamente lo que favorece su puesta en ejercicio. Atendiendo a las estructuras narrativas propias del “cuento fantástico”, hemos señalado lo que podrían ser esas “marcas”, a la vez semántico-simbólicas y semántico-ideológicas.

Cfr., nuestro ensayo “Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano”, en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, vol. II, Quito, 1978 y *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 45, San José, Costa Rica, enero-junio de 1979.

un “anti-discurso” (o “discurso en lugar de” y un “discurso contrario”).

El “discurso justificador” (en alguno de nuestros otros trabajos hemos hablado de “discurso opresor”) podría ser caracterizado, entre otros aspectos, porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se hecha mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel “direccional semántico”) aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico, con lo que se genera lo que antes denominamos un “dualismo discursivo”. El “discurso reversivo” tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su “sentido” no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la “reversión”, sino que gira alrededor de la categoría de “liberación”. Ahora bien, de dos modos se juega en este caso lo discursivo: o se responde llevando a cabo una “reversión” que es una simple “inversión” de lo axiológico (y por tanto del valor de los símbolos): el oprimido se coloca en el lugar del opresor, sobre la base de una lógica no menos violenta que la que rige al “discurso justificador” y sentando la necesidad inmediata de un nuevo enunciado de éste; o por el contrario, surge otra forma “discursivo-reversiva” que por su propia –digámoslo así– mecánica histórico-social se coloca –o acaba colocándose por encima de las categorías de “opresor-oprimido”– asumiendo lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora.

Como resultado de lo que venimos diciendo podríamos, pues, decir que una clasificación de lo simbólico –la que más particularmente nos interesa– deriva del “uso” que se le da dentro de las formas discursivas básicas reconocibles dentro del “universo discursivo”. En función de esto, un símbolo –recordemos el caso célebre de la imagen de la Virgen de Guadalupe– puede estar presente en el discurso con un sentido de “justificación”, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido “revertido-liberador”, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígena, encabezado por Hidalgo y Morelos.

Claro está que no se nos escapan las dificultades que para una correcta comprensión del modo cómo juega lo simbólico respecto de la totalidad de los signos, puede acarrear el concepto de “uso”. Más, ello queda justificado –por lo menos provisoriamente– si pensamos que lo ideológico (la carga ideo-

lógica) tiene un principal canal expresivo en ese “valor direccional” (o de “sentido”) de lo simbólico.

Lógicamente se podrían establecer otras distinciones y, por tanto, clasificaciones de los signos. Juan Montalvo ha señalado con magistral claridad en un pasaje de sus *Siete tratados* que “...hay vocablos en los idiomas –según nos dice– que son como compendios de cuanta sabiduría pueden ellos comprender. Dándole la vuelta a esta palabra sublime, descubrimos todo un universo”.⁸ Frente a esas palabras que vendrían a ser verdaderas “claves” que nos abren a una totalidad de sentido, que hacen, además, de integradoras de constelaciones discursivas dentro del “universo discursivo” hay otra presencia de lo simbólico –aun cuando no haya tales palabras alertadoras– que se da como “climax” o “tono” general, en cuanto que lo “direccional” (junto con el peso axiológico del “sentido”) abarca siempre la totalidad de un discurso, como asimismo sus manifestaciones en cuanto a textualidad.

Y ya para terminar nos ocuparemos de un caso muy particular de símbolo, dentro de aquellos que según Montalvo nos llevan a descubrir “todo un universo” y merecen el apelativo que él les daba de “sublimes”. En un comienzo habíamos tratado de explicar lo simbólico recurriendo a una expresión no muy feliz por cierto, diciendo que es un “sentido sobrepuesto” a un “significado” con lo que nos colocamos en otro nivel de significado. Ahora bien, las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá. En efecto, nos encontramos con que hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del “sentido”, *sino que más allá de ese hecho al que suponen, son símbolos de la función simbólica*, por lo que tal vez se los podría denominar “símbolos de símbolos”.

Ahora bien, en cuanto que la función simbólica se ejerce de modo específico en relación con las formas discursivas de las que hablamos antes, hay pues –y de eso hablaremos ya para concluir– símbolos de la función simbólica tal como ella se juega respecto del “discurso reversivo” o como ese tipo discursivo la pone en juego.

Tal hecho es, a nuestro juicio, lo que expresa dentro de la tradición cultural de nuestra América la figura de esa palabra-

⁸ Juan Montalvo, *Siete tratados*, París, Garnier, s/f., tomo II, p. 16.

símbolo, “Calibán”. Respecto de ella podríamos decir que se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en el que el símbolo fue incorporado de modo vivo a nuestro mundo de lenguaje. Quien lo hizo –todos lo sabemos– fue José Enrique Rodó. El fue además –como lo ha demostrado Arturo Ardao– quien dio los primeros pasos para lo que bien podríamos entender como una especie de re-codificación simbólica. Ya sabemos que, literalmente, Calibán había sido re-descubierto por Ernesto Renán en su “drama filosófico” aparecido en 1878 y que lleva precisamente el nombre del personaje mítico, sacándolo de *La tempestad* de Shakespeare.⁹ Sabemos también que fue el celeberrimo dramaturgo inglés quien acuñó el nombre de este personaje de su no menos célebre drama, a partir de la palabra “caníbal”, que tanto dice para nosotros los latinoamericanos, tanto del Continente como del Caribe.

¿Quiénes eran los “caníbales” de la Europa de aquellos años? Pues, los comuneros de París de 1871, esos mismos a los que honramos de modo emocionado en el Cementerio de Père Lachaise. Eran lo bajo, lo grosero, en fin, el proletariado que había osado proponer un gobierno del pueblo, una democracia.

La primera depuración del símbolo la llevó a cabo, como decíamos, el propio José Enrique Rodó. No puso en tela de juicio el valor negativo de lo que él mismo denominó “lo calibanesco”, pero sí salió en defensa –dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progresista– de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia. Fueron primeros pasos de significativa importancia: el primero, el hecho de incorporar a nuestra cultura una problemática simbólica que había tenido su inspiración originaria en nuestras propias tierras y el segundo, el hecho de la re-codificación que

⁹ Arturo Ardao, “Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó”, en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas, Monte Avila Editores, 1978, p. 141-168. Es importante tener en cuenta que “Calibán” es en Shakespeare el “personaje” de un drama. Si tenemos en cuenta las geniales ideas de Antonin Artaud, “Calibán” es “palabra”, pero es más que eso en cuanto que la palabra en el escenario, en el juego teatral, se sumerge en el mundo de los demás sistemas expresivos y aun cuando desde un punto de vista semiótico pueda ser caracterizada como “signo de confluencia”, desaparece dentro de una totalidad de lenguajes, tal como sucede en la vida. Por lo demás, Calibán es símbolo nacido de una experiencia humana que es para el mismo Artaud experiencia básica tanto de la vida como del juego teatral, la “crueldad”. Cf., Antonin Artaud, *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976.

vino a quebrar con la equivalencia entre “proletariado” y “calibanismo” (entendido como “canibalismo”), aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor primitivo del símbolo y por tanto una reversión.

Faltó, sin duda, una lectura de Shakespeare hecha de tal manera que se eliminara la mediación. Absurdo sería sin embargo, reprochar a Rodó que no haya dado en nuestra lectura. El nos dejó la base y sobre él –como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos– construimos nuestro discurso. Superada la mediación que impuso Renan –fiel expresión de lo más agresivo de la burguesía francesa de la Tercera República, creada sobre la sangre de la Comuna– Calibán ha regresado a ser lo que de modo genial dibujó Shakespeare: una “matriz de sentido” de todos los posibles símbolos con los que pueda expresarse el “discurso reversivo-liberador”. Fue ello fruto de un largo proceso de lo que bien podríamos llamar “segunda recodificación” del símbolo que se inició aproximadamente en la década de los 30 de este siglo por obra de autores europeos y latinoamericanos, entre estos últimos, Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Fue sin embargo en 1969 que, por obra de tres ensayistas nuestros, todos ellos antillanos, Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar, aquella recodificación se instaló decisiva y claramente como tarea latinoamericana propiamente dicha. En este sentido, el libro del último de los escritores nombrados, obra que se denomina justamente *Calibán* y que lleva como subtítulo altamente sugerente el de *Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, aparecido en 1971, estableció entre nosotros –pensamos en nuestra América de habla hispana y lusitana– el puente que, saltando por encima –digámoslo así– de formulaciones como la de Renán y tomando a Rodó como punto de partida, reinstaló la cuestión en su fuente primera. Acto de recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre.¹⁰

¹⁰ Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, Editorial Diógenes, 1971 (segunda edición, 1974); Buenos Aires, Editorial

Calibán es, pues, un símbolo que expresa como tal, es decir, como símbolo, el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora. Está, por eso mismo, más atrás que los diversos símbolos a los que de modo espontáneo o no espontáneo se pueda echar mano. No simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que –tal como lo hemos ya dicho– *simboliza el acto mismo de reversión*. Sobre él o sobre cualquier otro símbolo que juegue un papel semejante, se podrá fundar una simbólica en la que la ambigüedad del símbolo adquiera la transparencia de la “manifestación”, frente a la oscuridad de “ocultamiento”. Una simbólica que no está puesta al servicio de la des-historización, tal como sucede en el “discurso justificador”. Rodolfo Borello ha mostrado agudamente de qué manera, por ejemplo, lo simbólico en Ezequiel Martínez Estrada está puesto al servicio de la deshistorización de la realidad argentina.¹¹ Una simbólica, en fin, que no viene a reforzar la

La Pléyade, 1973. No conocemos datos bibliográficos de la edición cubana. Según nos dice el mismo Fernández Retamar, al concluir “esa década de los sesenta, en 1969 y de manera harto significativa, Calibán será asumido con orgullo como nuestro símbolo (el subrayado lo ponemos nosotros) por tres escritores antillanos, cada uno de los cuales se expresa en una de las grandes lenguas coloniales del Caribe. Con independencia uno del otro...”. Se refiere al martiniqueño Aimé Césaire, el barbadense Edward Brathwaite y al propio Fernández Retamar (p. 44-45 de la edición de Buenos Aires).

Cf., además Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976, cap. titulado “Calibán como símbolo de Latinoamérica”, p. 509-512 y Horacio Cerutti Guldberg *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, cap. “La filosofía de los ‘calibanes’”, p. 59-64.

¹¹ Rodolfo Borello en su fino análisis sobre la obra de Ezequiel Martínez Estrada, dice: “...Pero más importante todavía es la consecuencia de ese manejo intemporal de los sucesos: las acciones se desnudan, se convierten en *facti* desasidos de toda relación con circunstancias sociales, ideológicas, políticas o económicas. Los hechos se desconocen, se vuelven actos puros, que ocurren fuera del tiempo, separados de toda causalidad y de todo proceso comprensible. Para decirlo de modo paradójico: la visión de la historia que nos entrega Martínez Estrada es ahistórica, esencialista y atemporal. Los hechos funcionan en ella como símbolos. “Martínez Estrada: la visión fictiva del período peronista”, en *Hispanoamérica, Revista Literaria*, Año VIII, núm. 23-24, 1979, p. 157.

Nuestro intento era en este apretado ensayo el de encarar asimismo –dentro de la teoría de los símbolos que aquí se desarrolla esquemáticamente– el sentido y valor de la palabra “Latinoamérica” tal como la ejercemos nosotros en cuanto palabra-símbolo, la que tiene ya una larga historia. En efecto, fueron latinoamericanos y no franceses quienes acuñaron la palabra “Latinoamérica” o “América Latina”, tal como lo ha probado cuidadosamente Arturo Ardao en sus siempre fecundas búsquedas. La invención terminológica como asimismo su primitivo valor semántico –debidos principalmente a José María Torres Caicedo y a Francisco Bilbao– son marginales y hasta extraños al uso que de aquellos términos se dio dentro de la ideología imperialista francesa en la época de Napoleón el Pequeño.

estructura del discurso opresor en cuanto éste juega constantemente con la reduplicación del sujeto del mensaje –verdadera redundancia de naturaleza retórica y por cierto crudamente ideológica– creando un sujeto de apoyo metahistórico.

Para concluir, diremos que la re-codificación del símbolo de Calibán, ha permitido reinstalar el verdadero valor simbólico de Ariel, tal como el propio Fernández Retamar lo ha señalado con acierto: “Ariel, el gran mito shakespereano es, como se ha dicho, el intelectual de la misma isla de Calibán: puede optar por servir a Próspero –es el caso de los intelectuales de la anti-América– con el que aparentemente se entiende a maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso sirviente, o unirse a Calibán en su lectura por la verdadera cultura de nuestra América”. Ya lo había dicho José Martí, con palabras ciertamente definitivas: “Con los oprimidos había de hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores”.¹²

Cf., Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980 y del mismo autor, la ponencia que aparece más adelante, titulada “El verdadero origen del nombre de ‘América Latina’”. También el tema se encuentra en la obra de Ricaurte Soler. *Clase y nación en Hispanoamérica, Siglo XIX*, Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, 1975, p. 51 nota. Véase por último, nuestro libro ya citado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 29-30.

¹² Roberto Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 137 y José Martí, “Nuestra América” en el libro *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1973 y nuestra obra ya citada *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 37-38. El subrayado con el que concluye la cita de Fernández Retamar, es nuestro.

Nuestras tesis respecto del valor y función del término “Latinoamérica”, enunciado dentro de nuestro latinoamericanismo contemporáneo, son coincidentes en más de un aspecto con lo que sostiene Leopoldo Zea en su obra *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Ed. Extemporáneos, 1977, p. 16-17. En cuanto a nuestras afirmaciones al respecto ahora nos permitimos remitirnos otra vez a nuestro libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 24-43 y 74-75. En esa misma obra hemos intentado rescatar para la filosofía latinoamericana el mito del origen del hombre de Popol Vuh, que puede ser entendido como una anticipación profunda del rechazo de lo que ahora se ha dado en llamar “lógocentrismo” (cap. “El problema del ser y del tener”, p. 198-208). ¿Qué debe hacer la filosofía con los símbolos? Evidentemente buscarlos y proponer hermenéuticas y todo eso sin olvidar que la filosofía misma juega en un nivel de significación en el que tiene su modo particular y propio del simbolismo. Por lo demás, el derecho de la filosofía a recurrir como filosofía a mitos y símbolos, ya quedó establecido en Platón, quien había avizorado el valor de la re-presentación, a pesar del platonismo. En cuanto a las páginas que hemos dedicado expresamente a Calibán en nuestro libro, véase 51 y 52.

MUNDO LATINO Y NUEVO MUNDO: LA VISIÓN VASCONCELIANA

Margarita Vera
México

Lo que podemos llamar la historia del mundo, *mundus* para los latinos, se puede explicar, en términos de Hesíodo, como un proceso en que intervienen las fuerzas divinas, a fin de generar el *cosmos*, el orden o arreglo que se opone al *caos*. En su *Teogonía*, el poeta describe ese tránsito del *caos* al *cosmos*. Por su parte, el Génesis define el hecho en términos de un *fiat*.

Estos dos intentos de dar razón del mundo, constituyen el eje de las interpretaciones vigentes hasta el Renacimiento. Pero desde hace casi cinco siglos, venimos buscando otras explicaciones “cósmicas”, pues a partir del descubrimiento de América, el viejo orden develado por Hesíodo y por el Profeta se convirtió en un nuevo *caos*. El *mundus*, a la par fruto de la concepción griega y judaica, quedaba formalmente trastocado a raíz de las noticias que el almirante Cristóbal Colón hacía llegar a los “ilustrísimos Rey e Reina” católicos. Había que comenzar de nuevo el arduo proceso de arreglo.

Ahora la empresa resultaba extraordinariamente compleja, pues no se podía proceder, por ejemplo, con la ingenuidad del poeta, ni recurrir a la simple fuerza del *logos*, así fuera el divino. ¿Cómo ordenar la totalidad del mundo, sin organizar también la porción recién descubierta? ¿Cómo lograr el verdadero y definitivo *cosmos*? La respuesta fue unánime por cuanto a sus generalidades, no así respecto de sus matices : la norma no podía ser otra que la del descubridor. Algunos cuantos, entre los cuales cabe citar a Las Casas, pensaron que el indígena americano podía servir de modelo al conquistador; que el Nuevo Mundo lo era no sólo en atención a un criterio temporal,

sino de manera principal, por su potencial vivificante, por su condición incontaminada. Vasco de Quiroga afirmó también la ejemplaridad de los nativos, e intentó plasmar en varios lugares, como en Santa Fe, el pueblecito de Michoacán conocido hoy con el nombre de Utopía, algunas de las ideas de Thomas More.

Para la mentalidad renacentista, en América sus utopías podían devenir en topías: éste sería el sitio del supuesto “no-lugar”. Mas el siglo XVI no es el único que proyecta sus ideales de renovación hacia el continente recién descubierto. A partir de entonces, América aparece en repetidas ocasiones como tierra de promisión, como la suprema y tal vez postrera posibilidad de la historia. En América se juega el destino del hombre; aquí o en ninguna otra parte se podrá enderezar el rumbo de la humanidad, enraizar sus más caros ideales de convivencia plenamente humana.

En el siglo XVI las utopías que veían en América la salvación del mundo, las concebían los europeos, los Quiroga y Las Casas; después, los americanos no solo formamos parte de los proyectos de Occidente, sino que además tuvimos la audacia de incluir a Occidente en nuestros propios proyectos. Aparecerán, así, utopías americanas que lo serán en un doble sentido: por situar en el Nuevo Mundo la posibilidad de realizar formas inéditas de vida social, y en virtud de definir en nuestros términos el ideal de la humanidad.

En nuestras utopías, América emerge para constituir el *mundus*, la totalidad, a la vez que un nuevo *cosmos*, un orden que ponga fin a los vicios de Europa. Antes del descubrimiento del continente americano, no existía propiamente el mundo, pues el que así se concebía, no incluía la suma de las cosas existentes. América vendría a dar cumplimiento al concepto de totalidad forjado por el europeo; sólo ella podía actualizar la noción de unidad implícita en la idea occidental de mundo.

La utopía americana incluye a Europa para configurar el verdadero *mundus*, pero sin rehacerla a su imagen y semejanza. El orbe que define este tipo de utopía, exige una totalidad sintética, en la cual las partes concurren con sus diferencias, pues ellas garantizan la riqueza, a la vez que la vitalidad del todo.

Más ¿cómo lograr que el *mundus*, la totalidad, se convierta en *cosmos*? El mundo concebido por la utopía americana no

admite cualquier orden. El proyecto europeo contenía ciertamente una forma de organización, pero no la que requería la totalidad sintética, sino la que respondía a una falsa y limitada concepción del *mundus*. Los utopistas del Nuevo Mundo dibujarán un proyecto si no más acertado, al menos más generoso por cuanto a la definición del futuro orden, aplicable no sólo a su reducido y particular orbe, sino al auténtico y verdadero *mundus*.

En efecto, si examinamos la historia de las ideas en América, sin duda podremos encontrar pensadores utópicos, en el sentido estricto y laxo del término. Tal vez el hecho de que América haya nacido bajo el signo de la utopía propicie la continuidad de las construcciones de esta clase. Utopistas fueron los emancipadores, incluido El Libertador, utopistas también muchos de nuestros filósofos. Entre estos últimos, a mi modo de ver, merece un lugar de honor —por el peso que tiene la utopía en su pensamiento y en virtud de la amplitud de la misma— el mexicano José Vasconcelos.

Es la suya una utopía en la que concurren Viejo y Nuevo Mundos para formar el *mundus*, la totalidad, por medio de un amplio proceso de mestizaje, el cual tendrá como término la creación de la raza síntesis por excelencia: la raza cósmica. Se trata de una concepción en la que el legado de los pueblos latinos, específicamente de España, será el criterio para lograr el definitivo arreglo, el supremo *cosmos*. Este orden, último y perfecto, será el que establezca la raza cósmica y emanará de la emoción que no de la razón, facultad aquélla, según Vasconcelos, característica y exclusiva de los latinos.

Por otra parte, mientras en las utopías europeas la sociedad ideal se ubicaba fuera del mundo conocido, más allá del espacio y en un tiempo indeterminado, la utopía vasconceliana, si bien concibe que el tiempo de su realización es un futuro vago, precisa el lugar en que se asentará la sociedad ideal. Define un proyecto que surge en América y que, a la vez, ha de realizarse en suelo americano. A diferencia de la utopía europea, no hay una proyección fuera de sus propias tierras, mas el precio que tiene que pagar este supuesto es el de la inconsistencia y el de la desestima por las culturas indígenas.

El europeo diseña su utopía colocando un espejo frente a los que considera vicios y carencias de su tiempo y, por así decirlo, reproduciéndolos en positivo. Vasconcelos para dar

lugar a su utopía de cepa latina minimiza, ya que no puede borrar, la significación de las culturas prehispánicas. América aportará a la realización del *mundus* y del *cosmos* su sangre, su suelo, su clima, en suma, lo que es *natura*. Mas, la cultura de la sociedad por venir no puede ser otra —en virtud de su superioridad— que la europea, y dicho con mayor precisión, la que, a juicio de Vasconcelos, recoge la herencia de occidente: la cultura de origen latino.

En opinión del autor, los indígenas americanos vivían de acuerdo a pautas primitivas de organización social, sometidos a un gobernante déspota, ignorantes de la verdadera libertad. Su tierra, al igual que su técnica, era pobre. Por esto, concluye Vasconcelos, “sin Europa, este continente [sería] un continente perdido para la civilización”.¹

De esta suerte, las culturas precolombinas, tomando en cuenta sus recursos técnicos, sus ideas, su práctica moral, por sí mismas jamás podrían haber salido de su condición de “casos abortados de humanidad”.²

Por lo general, la utopía hace caso omiso del pasado, pues lo importante es destacar el porvenir. El proyecto utópico desdena la historia, pero no niega el pasado, simplemente no lo considera: su tiempo y su espacio son indeterminados. Vasconcelos anota la ubicación de su utopía, pero para ello requiere destruir la historia del lugar. América, expresa, “es un continente sin pasado”.³ Nace, al menos para el mundo del espíritu, para la cultura, con su descubrimiento, pues previo a este hecho, no había más que “un pueblo muerto para el espíritu de un extremo a otro del continente...”⁴

El llamado Nuevo Mundo es para Vasconcelos un orbe viejo, decadente, empobrecido. Probablemente la corrupción moral, señala el autor, determinó “la decadencia y el olvido de lo que fue un apogeo”.⁵ Si es así, ¿en qué radica lo nuevo de este mundo? Si tanto América como Europa se hallan contaminadas, corrompidas, ¿cómo forjar un todo vivo, fresco? Nueva será la síntesis de razas que, bajo el signo de la cultura de raigambre latina, surja en suelo americano, nuevo el orden

¹ José Vasconcelos, “Breve historia de México”, en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1961 (Colección Laurel), t. IV, p. 1422.

² *Ibid.*, p. 1430.

³ *Ibid.*, p. 1438.

⁴ *Ibid.*, p. 1435.

⁵ *Loc. cit.*

de convivencia que la raza cósmica defina. A la explicación del diseño de este mundo inédito y definitivo, consagra Vasconcelos muchas páginas de su vasta obra americanista. Estas meditaciones constituyen el núcleo de su utopía.

Concomitante a la negación del pasado americano, aparece en el pensamiento de Vasconcelos la concepción de un dilatado presente. Éste abarca desde el descubrimiento hasta la consolidación del mestizaje, el cual implica el futuro surgimiento de la raza síntesis.

En dicho presente cabe distinguir dos momentos fundamentales: el de una supuesta latinización del orbe americano y el de pugna de los pueblos de raíz peninsular contra los sajones del continente. O de otra manera: para Vasconcelos el presente es el tiempo de consolidación y afirmación de nuestra identidad, reconocida como latina.

La primera fase del presente americano es descrita por el autor en términos de conquista, vale decir, de aculturación. Españoles y portugueses, a diferencia de los sajones, no sólo hicieron de los aborígenes vasallos de su respectiva Corona, sino también herederos y legítimos usufructuarios de la cultura occidental. Los conquistadores introdujeron un régimen de derecho asentado en la tradición latina; las formas de gobierno e incluso de pillaje que puso en práctica Cortés, no eran otras que las propias de los romanos. Los idiomas que aprendieron los pueblos americanos a partir del siglo XVI, son derivados del tronco latino. La primitiva religión de los indígenas, poco a poco fue sustituida por la propia de españoles y portugueses. Es decir, los nativos, por la vía de la conquista, se latinizaron, o más precisamente, se hispanizaron.

A juicio de Vasconcelos, este hecho constituyó una enorme ventaja para los aborígenes, pues a la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, éstos eran el pueblo de origen latino más poderoso de la tierra. Por aquel entonces, España imperaba sobre todas las naciones y todo lo grande, expresa el autor, era español.

El poderío ibero, con sus escuadras, sus aguerridos capitanes y esforzados soldados, al dominar al indígena decadente, a la vez que dilataba las fronteras del Imperio, ganaba “el Nuevo Mundo para la cultura latina”.⁶ Gracias al ímpetu de España,

⁶ José Vasconcelos, “El desastre”, en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1957 (Colección Laurel). t. I, p. 1616.

latina habría de ser una buena parte del continente americano, pues latinos eran su idioma, su religión, sus formas jurídicas y morales y una porción de su sangre.

Así pues, para Vasconcelos, nuestra América es latina, más específicamente es hispana, pues ninguna otra nación como España contribuyó, de modo más decisivo, en su proceso de configuración. Ciertamente otros pueblos latinos influyeron en ella, pero su savia pasó tamizada por lo español o se vació en el molde español.

De esta suerte, los latinos, en sentido estrecho, no atraen a Vasconcelos; su cultura sólo le interesa en tanto que preserva la griega, pues “ya se sabe que en Roma nunca se han inventado ideas. A los griegos nada les añade Roma...”⁷

La Roma antigua nada importa; tiene significado en cuanto centro de la cristiandad.

El latín vale en la medida en que da origen a las lenguas romances. Y si no fuera por este hecho, anota Vasconcelos, porque “es la base de los idiomas modernos, ni a lengua clásica llegaría con su literatura mediocre; los eruditos mismos se saltarían lo latino para aprender griego y hebreo, los idiomas originales del más fuerte pensamiento de la Humanidad”.⁸

Así, para Vasconcelos, por sí misma la Roma antigua carece de peso cultural; su fuerza le viene de la herencia helénica. A su vez, la Roma moderna importa como sede la cristiandad, y en ese sentido se aprecia la verdad de la Roma eterna.

Según el autor, el soplo cristiano transformó el orbe latino, lo embelleció, lo redimió, y lo que era mera civilización, decadencia, se convirtió en verdadera cultura, en “tierra madre de todo lo que es cultura en Europa y sus anexos. Y el anexo mejor de Europa en materia de fina cultura [continúa Vasconcelos] es todavía México.”⁹

Por mediación de España nos llegó la influencia italiana, la cual permea el arte, la filosofía, la política latinoamericanas.

En efecto:

La poesía y la filosofía italiana, con el Petrarca y el Dante y con Santo Tomás y con Bruno [escribe Vasconcelos], llenaron de su fuego nuestras universidades; el arte italiano ayudó a decorar nuestros templos y nuestros palacios y escuelas, creó nuestros

⁷ José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 1608.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 1580.

modelos en arquitectura, en teología y en filosofía. No acabaríamos de señalar [continúa el autor] los veneros de inspiraciones geniales si nos pusiésemos a investigar las influencias del genio italiano sobre el desarrollo de nuestras propias nacionalidades.¹⁰

Vasconcelos reconoce también la huella de Francia (a la que siempre vió con recelo) sobre todo a partir de la Independencia. Dice: “Muy notoria fue en efecto, la transformación de nuestras instituciones públicas para adaptarlas al sistema constitucional ideado por los enciclopedistas de Francia...”¹¹ Política y literatura, arquitectura, gastronomía y moda han seguido, en su momento, los dictados de Francia, no sin dificultades y oposiciones.

Pero por grande que haya sido la influencia de esta nación y de Italia –sin duda mayor la de esta última– no fue suficiente para configurar como italianas o francesas a las naciones americanas. Lo contrario cabe afirmar de España, de suerte que, concluye Vasconcelos, “Cualquiera que sea el juicio que sobre nuestra mentalidad hispanoamericana deba recaer, creo que hasta la fecha es indudable que dicha mentalidad debe ser clasificada dentro del temperamento español en primer término y en último término.”¹²

Así pues, más que de América Latina, según las tesis vasconcelianas brevemente expuestas, habrá que hablar de Hispanoamérica, de Iberoamérica, pues lo italiano, en dado caso, nos viene por vía de España.

Sin embargo, el autor emplea indistintamente los términos “América Latina”, “Latinoamérica”, “Hispanoamérica”, “Iberoamérica”. Para ser congruente con su idea de que nuestra América es, esencial y primordialmente, fruto de España, hubiera sido necesario descartar las dos primeras denominaciones. ¿Por qué, entonces, seguir hablando de América Latina y de Latinoamérica?

Más allá de las definiciones y de las diferencias entre los llamados pueblos latinos, tanto de Europa como del Nuevo Mundo, a Vasconcelos le interesa formar un frente contra el imperialismo sajón, y éste no podría integrarlo si apelara sólo

¹⁰ José Vasconcelos, “Indología. (Una interpretación de la cultura iberoamericana)”, *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1958 (Colección Laurel), t. II, p. 1220.

¹¹ *Ibid.*, p. 1221.

¹² *Ibid.*, p. 1222.

a los habitantes autóctonos de la América colonizada por españoles y portugueses; entre otras razones, por la muy simple de que en el siglo xx los indígenas puros eran minoría. La población de nuestra América era ya fundamentalmente mestiza, producto de una mezcla que se venía forjando desde hacía varias centurias.

Lo que de latino hubiere en ese compuesto racial poco significa para Vasconcelos; le importa más bien destacar que cultural, si no étnicamente, nuestra América es heredera de España y, en este sentido, si se quiere controvertible, latina. Podemos discutir la porción de sangre blanca que poseen los hispanoamericanos, mas no es dable cuestionar que nuestra cultura es de cepa latina.

Una comunidad étnica y cultural une, en principio, a los hispano y lusoamericanos, y propicia la integración de un bloque internacional que se oponga al sajón imperialista. Idioma, tradiciones, historia, son comunes a los pueblos de raíz peninsular; comunes también sus necesidades, sus limitaciones, el asedio y la explotación de que los hace víctimas el sajón. Por ende, ese parentesco originario, así como sus análogos problemas, han de convertirse en los lazos que vinculen a pueblos que sólo el interés sajón separó a partir de la Independencia. Su posibilidad de sobrevivencia radica, según Vasconcelos, en la capacidad de recobrar la primigenia unidad en que vivieron bajo la Corona de España.

Sin embargo, cabe señalar que la convocatoria a la solidaridad de los americanos de origen latino, no significó para Vasconcelos una exhortación semejante a la unión con los europeos latinos. El autor insiste en que debemos recordar nuestro pasado hispánico porque durante la Colonia eramos un muy importante centro cultural. En esa época, en el continente, allende las fronteras de Hispanoamérica, no se cultivaba, en grado de excelencia, ni la ciencia ni el arte, ni había imprentas ni universidades. Entonces, expresa el autor íbamos al norte de maestros.

Vasconcelos no propone estrechar los vínculos con la España contemporánea, y menos con Francia e Italia y ni qué decir de Rumanía, que nunca aparece en las reflexiones vasconcelianas. Son los pueblos hispanoamericanos, que agrupados en torno a su glorioso pasado colonial y en virtud de su comunidad de sangre, idioma, religión y tradiciones, los que deben enfrentarse

a la amenaza sajona. Parecería, entonces, que Vasconcelos dudara de antemano respecto a las posibilidades de auxilio provenientes de los europeos latinos, y en uno de sus peores momentos piensa que la ayuda para combatir al sajón, al estadounidense, puede provenir de los germanos, de la Alemania nazi.

Así pues, los euro-latinos no peninsulares colaborarán con Hispanoamérica, en la medida en que aporten su cuota de sangre y de cultura a la formación de la raza cósmica. Y este es un hecho que el autor ubica en un futuro indeterminado, *a fuer* de ser la suya una utopía.

El presente de nuestra América se caracteriza por la consolidación de la herencia latina, en el sentido apuntado, y por la lucha contra el imperialismo sajón. Condición de posibilidad para oponernos con éxito a ese expansionismo, es la afirmación de la identidad latinoamericana. De aquí que para Vasconcelos resulten detalles sin importancia la discusión respecto de si los españoles y portugueses eran más o menos latinos, o si el castellano y el portugués son sólo derivados del latín. Su interés es ideológico, no de erudito. Su preocupación por la definición de nuestro ser latino, se encuadra en un contexto ideológico, y todo lo que no se incluya en este horizonte, le parece que puede dejarse de lado. Su criterio para examinar el problema de la latinidad no es, entonces, científico sino ideológico. Su intención era enriquecer y salvar a nuestra América, defenderla y fortalecerla ante el peligro sajón. El mérito o limitaciones de su utopía, ha de ser considerado desde una semejante perspectiva.

En ella se transparenta el deseo de configurar el verdadero *mundus*, de integrar la totalidad de los hombres por medio del mestizaje. De hecho, nos encontramos ante una utopía totalizadora. Se trata, asimismo, de una construcción que vislumbra un nuevo *cosmos*; en este caso, el orden no lo establecerá la razón ni la fuerza, sino la emoción, el amor, el gusto estético.

Las meditaciones americanistas de Vasconcelos definen el mundo por excelencia y el orden supremo. Se dirá que no constituyen más que un proyecto utópico, lo cual es cierto. Pero, a mi modo de ver, la utopía en general no es producto de la mera fantasía, ni ejercicio estéril de imaginación. Ella puede tener enormes repercusiones prácticas, con tal que sepamos extraer su potencial transformador. La utopía vasconceliana no es la excepción.

EL VERDADERO ORIGEN DEL NOMBRE DE AMÉRICA LATINA

Arturo Ardao
Uruguay

I. De América en el s. XVI a América en el s. XIX

A esta altura tendría que no ser necesario volver a hacer precisiones sobre el origen del nombre “América Latina” en su doble aspecto de cronología e ideología. Y sin embargo, lo es.

Todavía en 1982, ayer nomás, el autor alemán Joseph Jurt se atiene a la versión ofrecida por el historiador norteamericano John Leddy Phelan en 1968, según la cual el nombre América Latina se escribió por primera vez en Francia y en francés –*Amérique Latine*– en el año 1861. Lo habría sido en el contexto de la ideología panlatinista en que aspiró a legitimarse la intervención en México de Napoleón III. Agreguemos que en 1978, el historiador francés Guy Martinière, abordando la cuestión por otras vías, establece una fecha posterior aún, la del año de 1862, también en Francia y en francés, a la vez que se aferra a la misma motivación ideológica del panlatinismo del Segundo Imperio.

Por cuanto sabemos, Phelan, Martinière y Jurt son los tres autores no latinoamericanos que en los últimos lustros se han ocupado en forma expresa y con aparato documental, del origen del nombre América Latina. Se han hecho, en cambio, numerosas referencias ocasionales, en general coincidentes. La indagación del origen del nombre por parte de aquéllos; ha sido ligada al de la idea de América Latina o Latinoamérica, y aun al de la idea de latinidad, en la moderna connotación con que emergió en el siglo XIX.

Según su orden de aparición, los correspondientes textos

han sido: de John Leddy Phelan, *Panlatinismo, intervención francesa en México (1861-1867) y la génesis de la idea de Latinoamérica*, 1968;¹ de Guy Martinière, *Notas sobre la 'latinidad' de América*, 1978;² de Joseph Jurt, *Origen y desarrollo de la idea de América 'latina'*, 1982.³ Se trata de tres estudios con valiosos elementos en diversos aspectos; pero en virtud de razones, diversas también, explicables por sus respectivas circunstancias académicas, afecta a los tres, en lo que tiene que ver con la cuestión del origen, un doble desajuste: de fechación y de conceptualización.

En cuanto a la fechación, es lo cierto que ya a mediados de la década del 50 surgió el expreso nombre "América Latina", así escrito en español por plumas hispanoamericanas, antes de aquellas versiones francesas de la década del 60.⁴ En cuanto a la conceptualización, también es lo cierto que fue bajo la forma de un lema doctrinario de resistencia hispanoamericana al expansionismo de los Estados Unidos, que dicho surgimiento tuvo lugar. El oportunista aprovechamiento que Napoleón III y sus ideólogos hicieron de la idea de la latinidad de América Latina, como pabellón del rival expansionismo francés de la época, es absolutamente otra historia. Si algún personaje invasor resultó influyente en el origen del nombre, no fue el emperador Luis Napoleón sino el filibustero Walker.⁵

Desaparece el acierto cuando al mismo tiempo adelanta la hipótesis de que el bautista fue el internacionalista y diplomático argentino Carlos Calvo, en una obra publicada en francés, en París, en 1862, con muy cumplida dedicatoria a Napoleón III. Comenta: "Las primeras reacciones –favorables o desfavorables– respecto de esta nomenclatura, provocaron violentos 'debates y combates'. En efecto, tal intención de Carlos Calvo, caracterizando formalmente a [una] América como 'latina', no podía provocar en 1862-1863 sino vivas reacciones. Alabanzas

¹ Su originario texto inglés en el vol., *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, UNAM, México, 1968, p. 279-298. Fue reeditado en español en el núm. 2 del Anuario *Latinoamérica*, México, UNAM, 1969, p. 119-141, traducido por Josefina Z. Vázquez.

² Capítulo del libro de Guy Martinière, *Les Amériques Latines*, París, Grenoble, 1978, p. 33-43.

³ Su texto alemán figura en la revista *Lendemains*, núm. 27, 1982, p. 17-26, con un final "Resumen" en francés.

⁴ J. Jurt, *op. cit.*, "Resumé", p. 26.

⁵ G. Martinière, *op. cit.*, p. 34.

y reprobaciones fueron lógicamente discernidas en función de los debates y combates políticos e ideológicos alrededor de la estrategia francesa de intervención sobre el suelo americano.”⁶

La verdad es que en aquella obra de 1862, Carlos Calvo había utilizado en francés un nombre, el de América Latina, que –reiterémoslo– desde varios años atrás circulaba en español, muy probablemente también bajo su propia pluma. Por otra parte, el propio Martinière aclara que en el texto de la misma Calvo desaprobaba la intervención en México.

II. Una tesis difundida pero infundada

Veamos ahora el trabajo de Phelan. En el título del mismo, el autor adelanta el trípede en que asienta su tesis: panlatinismo, intervención francesa en México, idea de Latinoamérica. No tarda en formular la propia tesis ya en la primera página. Después de recordar los términos clásicos, Indias, Nuevo Mundo, América, consigna: “El tópico de este ensayo es la exploración de los orígenes de otro término, *l'Amérique Latine*; en particular subrayar el contenido ideológico o explícito en tal designación. El nombre no fue creado de la nada. ‘Latinoamérica’ fue concebida en Francia durante la década de 1860, como un programa de acción para incorporar el papel y las aspiraciones de Francia hacia la población hispánica del Nuevo Mundo.”⁷

La puesta en francés del término *Amérique Latine* en el texto inglés originario, forma parte de la tesis. Al cabo de extensos desarrollos, culmina ésta en el siguiente pasaje clave:

“Todo lo que queda ahora es localizar el ‘certificado de bautismo’ de la palabra *l'Amérique Latine*. El proto-panlatinista Michel Chevalier expresó la idea de Latinoamérica, pero no acuñó el nuevo nombre. Antes de 1860, *l'Amérique Latine*, hasta donde llegan mis conocimientos, no se había usado nunca en la prensa francesa, ni en la literatura de folletín. La primera aparición del término ocurrió en 1861. En ese año la expedición mexicana comenzó. No es fortuito que la palabra apareciera por primera vez en una revista dedicada a la causa del panlatinismo, la *Revue des Races Latines*. L.M. Tisserand, que escribió

⁶ *Ibid.*, p. 34-35, 37-38.

⁷ J.L. Phelan, *op. cit.*, p. 119. (Versión española mencionada supra: véase n. 1).

una columna sobre los acontecimientos recientes en el mundo latino, realizó la ceremonia de *cristianización*". La columna de L.M. Tisserand a que se refiere Phelan, se titulaba "Situación de la latinidad" y apareció en aquella revista en enero de 1861.⁸

Sin dejar de reconocer la prudente salvedad que hace el autor –"hasta donde llegan mis conocimientos"– debe tenerse presente lo categórico de su afirmación: "La primera aparición del término ocurrió en 1861". Años atrás hicimos al pasar la rectificación de este pasaje de Phelan, que tantos malentendidos ha creado y sigue creando. Al volver ahora a él, agregamos algunas puntualizaciones. A su juicio, la versión originaria del término es la francesa, que no registra hasta 1861. En su enunciado español, sin embargo, venía figurando en la prensa hispanoamericana de París, por lo menos desde un lustro antes. Esa prensa no sólo no se halla presente en las minuciosas, al par que valiosas, citas de Phelan, sino que no parece siquiera sospechada por él. En esa prensa, sin embargo, desde los años 50, reside el secreto del que había sido desde el título de su estudio su gran asunto: al margen de cualquier traslación de idioma a idioma, el origen de la idea de Latinoamérica y de su correspondiente nombre.

Se comprende bien la importancia relativa del aspecto idiomático y del cronológico estricto, considerados en sí mismos, mucho importan ambos, en cambio –*América Latina* en español y en la década del 50– como manifestación de un contexto histórico-cultural, a la vez que ideológico-político, ajeno en absoluto, no sólo a la intervención francesa en México, distante todavía, sino a la propia idea de panlatinismo, en su sentido fuerte de hegemonía política francesa, con que se intentó amparar aquella intervención.

III. Michel Chevalier, precursor del nombre América Latina

En uno de los pasajes de Phelan transcritos más arriba, se incluye esta frase, sustancialmente inobjetable: "El proto-panlatinista Michel Chevalier expresó la idea de Latinoamérica, pero no acuñó el nuevo nombre." ¿Quién era Michel Chevalier? Nada menos que el verdadero punto de partida del proceso

* *Ibid.*, p. 138-139.

ideológico que condujo al histórico bautismo de América Latina. Por ello, importa a nuestro objeto considerar por separado, siguiendo el texto de aquella frase, la triple relación de Chevalier con: a) el panlatinismo; b) la idea de Latinoamérica; c) el nombre de Latinoamérica o América Latina.

a) La consideración detenida de la relación que con el panlatinismo tuvo Michel Chevalier (1806-1879), requeriría una caracterización pormenorizada del movimiento, a la vez que una completa presentación bio-bibliográfica del personaje. Ni una ni otra cosa cabe hacer aquí. Seremos sucintos en ambos aspectos.

En cuanto al panlatinismo, en su sentido estricto, o propio, con expreso empleo del término para denominar lo que fue inicialmente un proyecto político francés de unión o confederación de los pueblos latinos, incluida la eventual alianza de algún otro no latino, hizo su aparición en la década del 60. Al parecer, el primer título de libro que lo comprende es el de Prosper Vallerrange, *El panlatinismo*, París, 1862; título seguido de largos subtítulos explicativos. Sin haber alcanzado nunca la difusión que tuvieron el pangermanismo y el paneslavismo, tal panlatinismo literal conoció su apogeo en Francia después de Sedán, en las décadas del 70 y el 80. Retroactivamente, sin embargo, se ha hablado y se habla de un panlatinismo de sentido más amplio, no llamado él mismo así: panlatinismo en tanto denominación sólo historiográfica de un movimiento anterior, limitado a la toma de conciencia de la latinidad en el seno de la especulación étnico-cultural que fue propia de la conciencia romántica, sin dejar de contener ideas o planes de hegemonía francesa.

Con la debida aclaración, semejante empleo convencional del término no carece de legitimidad. Y es por este lado que se presenta la verdadera relación de Michel Chevalier con el panlatinismo, antes de que el vocablo apareciera. Es lo que tiene en cuenta Phelan cuando llama a Chevalier, según vimos, “proto-pan-latinista”. Pero en las páginas precedentes de su estudio había venido llamándolo, no “proto”, sino “panlatinista” sin más. No hay inconveniente en ello, siempre que la convención se establezca. No lo hace Phelan, y era tanto más necesario cuanto que va llamando “panlatinista” a Chevalier por el contenido de un básico texto doctrinario suyo, en atención al cual, precisamente, concluye al fin designándolo –sin

duda con más propiedad— sólo “proto” panlatinista. Nada de esto es ajeno, como ya veremos, al origen del nombre América Latina.

Escribe Phelan: “Ya en 1853, Chevalier constituyó un programa geoideológico que podía servir como una racionalización para la expansión económica de Francia, tanto en América como en el Extremo Oriente. Lo que él proponía era que Francia adoptara una política exterior panlatina”. Más adelante: “El panlatinismo de Chevalier formulado claramente desde 1853, preparó adecuadamente que fuera él, el principal apolo-gista de la expedición mexicana de Napoleón III (1861;1867).” Y todavía: “Chevalier tal vez haya sido quien verdaderamente despertó el interés del Emperador en el panlatinismo, puesto que él había articulado su doctrina desde 1853.”⁹

Esos pasajes de Phelan requieren dos aclaraciones. En primer lugar, el escrito de Chevalier a que se refieren, en ningún momento emplea el término panlatinismo, sólo más tarde puesto en circulación. En segundo lugar, tanto menos pudo emplearlo cuanto que su verdadera fecha no es la de 1853, como lo supone y hace constar repetidamente Phelan, sino la de 1836, es decir, 17 años anterior.

Ese error resulta de haber manejado como texto originario la traducción española del a esas horas lejano escrito de Chevalier, publicada por la *Revista Española de Ambos Mundos*, que fundó y dirigió, en Madrid de 1853 a 1855, el uruguayo Alejandro Magariños Cervantes. Sin ninguna mención de su procedencia figuró como primer trabajo del primer número, con el título, no sabemos si consultado con el autor. “Sobre el progreso y porvenir de la civilización”.¹⁰ El título inicial había sido simplemente “Introducción”, que lo fuera a la obra en dos tomos *Cartas sobre la América del Norte*, París, 1836, en la que Chevalier recopiló la correspondencia enviada a un diario parisino durante su viaje por Estados Unidos (con regreso por México y Cuba), de 1833 a 1835. La obra conoció cuatro ediciones: 1836, 1837, 1838, 1844, figurando en todas la misma “Introducción”, por lo que ésta tuvo en esos años, en los medios

⁹ *Ibid.*, p. 121,123,128. (En la cita de la p. 121, por evidente errata tipográfica se dice 1855 por 1853, tanto en la traducción como en el original inglés. Pero se verá en el texto, que no ya por errata, tampoco 1853 era la fecha correcta).

¹⁰ En una nueva versión española lo hemos publicado como apéndice en nuestro libro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980, p. 153-167.

franceses, apreciable divulgación. Phelan sólo cita puntualmente la publicación española de Madrid, en 1853, imaginando su irradiación ideológica a partir de esa fecha.

Cuando Chevalier realizó aquel viaje, en misión oficial encargada por Thiers, venía de ser un activo militante del sansimonismo. Las inspiraciones de éste siguieron guiándolo durante el resto de su larga actuación de escritor, economista y político, culminada bajo el Segundo Imperio como estrecho amigo y consejero de Napoleón III, sansimoniano también, a su manera.

A ideas estrictamente sociales, unía el sansimonismo ambiciosas concepciones de expansionismo industrial y aprovechamiento económico del globo. En la "Introducción" que antepuso a sus históricas *Cartas*, relacionó Chevalier ese elenco doctrinario con una nueva visión de la dinámica étnico-cultural de Europa: en lugar del viejo dualismo romano-germano, al que hasta el momento de su reciente muerte se había atenido Hegel, una disposición ahora cuadrangular: lo germano, lo sajón, lo latino y lo eslavo.¹¹ Y en el preponderante escenario de la costa atlántica, el nuevo decisivo dualismo de lo sajón y lo latino. A su juicio estaba Francia destinada, o predestinada, a ser la gran protectora y conductora del conjunto de las naciones latinas, ante el ascendente empuje del mundo anglosajón, adelantado en la conquista industrial y comercial del planeta. Llamado "panlatinista" por convencionalismo historiográfico, aquel texto de Chevalier resultaba ser, en rigor, conforme a la final terminología de Phelan, "proto-panlatinista."

b) Pues bien, fue en ese mismo texto, y por lo tanto en ese mismo espíritu proto-panlatinista, que por primera vez se manifestó la idea —no todavía el nombre— de una América Latina. En otras palabras, la idea de la latinidad de la América más tarde llamada Latina, o Latinoamérica.

A cierta altura se encara Chevalier con la proyección transatlántica de los antagonismos étnico-culturales europeos, y

¹¹ Transicional como era esa etapa, Chevalier habla a veces en la mencionada "Introducción", de sólo tres grupos, empleando el concepto germano en su originario sentido amplio, incluyente del sajón; otras veces distingue por separado a este último, el que verdaderamente le preocupaba en su doble versión hegemónica europea y americana, de Inglaterra y Estados Unidos. Por supuesto, es en su pluma la tetralogía y no la trilogía, la que tiene especial significación en el plano de las categorías históricas cada vez más operantes desde entonces.

escribe esta frase, hoy memorable por su significado de primera piedra de la idea latinoamericana: “América del Sur es como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona.”¹²

La antítesis de lo sajón y lo latino, como terminología, era entonces novedosa aplicada a la propia Europa; con mayor razón a América. Ni Tocqueville, cuyo viaje por Estados Unidos fue realizado en los dos años inmediatamente anteriores al de Chevalier, y el primer tomo de cuya célebre obra se publicó en 1835, hace uso de ella, manteniéndose en el léxico tradicional. En el escrito de Chevalier era la primera vez, mientras comprobaciones ulteriores no digan otra cosa, que una de las grandes secciones de América recibía el calificativo de latina. Pero entonces, tan sólo mera adjetivación, en el mismo carácter que el de católica. La idea de una América que fuera “latina” estaba lanzada.

c) Si no entonces, ¿accedió más tarde Chevalier a la designación, denominación o nombre, “América Latina”? Es decir, ¿a la sustantivación del adjetivo por su incorporación al ahora clásico término compuesto, generador del gentilicio “latinoamericano”? Pues bien, no fue así. Antes y después de la intervención francesa en México, “América del Sur” siguió siendo la denominación de su uso, cuando no hacía apelación a la más circunscripta de “América española”.

Tiene, pues, razón Phelan cuando consigna, según vimos, que “Chevalier expresó la idea de Latinoamérica, pero no acuñó el nuevo nombre”. No la tendrá, en cambio, al suponer que tal acuñación fue obra de L.M. Tisserand en 1861.

Tiene también razón Martinière cuando dice: “Ciertamente, ni Michel Chevalier mismo, ni Napoleón el Pequeño empleaban directamente el concepto de América Latina: todavía no era cuestión oficialmente más que de las *razas latinas de América*.” Pero no la tendrá tampoco cuando es de Carlos Calvo, en 1862, que insiste en hacer arrancar la que llama la “nomenclatura de *América Latina*.”¹³

IV. José María Torres Caicedo, bautista de América Latina

¿Por quién, cuándo y cómo, el “bautismo”, o la “cristianiza-

¹² Véase versión española citada supra (n. 10), p. 162.

¹³ G. Martinière, *op. cit.*, p. 37.

ción” –para seguir con las expresiones que hemos visto en uso– de la “América Latina”, tuvo lugar?

Un hispanoamericano nacido en Bogotá en 1830 y radicado en París en 1851, ciudad en la que, salvo cortos períodos, residió hasta su muerte en 1889, a pie de página de una de las numerosas obras que dio a la estampa en español en la capital francesa, anotó lo siguiente en 1875:

“Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina; y esta inocente práctica nos atrajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid. Se nos dijo: –‘En odio a España desbautizáis la América’. –‘No, repusimos; nunca he odiado a pueblo alguno, ni soy de los que maldigo a la España en español’. Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etcétera; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina? Claro es que los Americanos-Españoles, no hemos de ser latinos por lo Indio sino por lo Español... Hoy vemos que nuestra práctica se ha generalizado; tanto mejor”.¹⁴

Quien así se manifiesta era el escritor y diplomático José María Torres Caicedo, el más ilustre y respetado representante de la cultura latinoamericana en la Europa de su tiempo. Ni aun en apretada síntesis tendríamos sitio aquí para presentar el conjunto de su personalidad y su obra. Atengámonos a su vinculación con el que es nuestro asunto: el origen del nombre América Latina. Tal vinculación le fue públicamente reconocida en vida suya. En 1883, con motivo de la celebración del Centenario de Bolívar, el uruguayo Pedro S. Lamas hizo la alusión siguiente en una revista que dirigía en París: “... la Independencia de la América Latina, esta manera de designar a los pueblos de origen español, portugués y francés de nuestro continente, empleada desde hace mucho tiempo por el antiguo redactor de *El Correo de Ultramar*”.¹⁵ Es decir, por Torres Caicedo, redactor que había sido por largos años, desde mediados de la década del 50, de dicho periódico hispanoamericano publicado –en español– en París.

Poniendo momentáneamente aparte la fechación que incluye, el transcripto pasaje de Torres Caicedo merece ante todo estas tres acotaciones:

¹⁴ J.M. Torres Caicedo, *Mis ideas y mis principios*, París, 1875, t. I, p. 151.

¹⁵ Pedro S. Lamas, *Revue Sud-Américaine*, París, núm. 26, 1o. de agosto de 1883, p. 27.

Primera: Torres Caicedo tuvo ya en su momento conciencia clara de que América Latina era la denominación correcta o apropiada –“científica” decía, no sin fundamento– para las Américas española, portuguesa y francesa, en tanto se las concibiera como una unidad.

Segunda: El mismo Torres Caicedo deja constancia implícita de un hecho cierto: originariamente apeló a aquel término, o, digamos, lo acuñó en su carácter de sustantivo compuesto, para designar sólo a la América española.

Tercera: Esa acuñación no tuvo ningún espíritu galicista en lo léxico, ni francesista en lo político-cultural, ni menos anti-hispanista en lo nacional. Por el contrario, en la línea de Andrés Bello, de quien fue estudioso y admirador, fue Torres Caicedo un devoto de la raíz cultural hispana de la América española, sector naturalmente privilegiado para él de la América Latina. Todo ello sin mengua de su profunda identificación con las tradiciones y el espíritu de la cultura de Francia, país que llegó a constituir su segunda patria.

La acotación tercera que acabamos de hacer, reclama todavía un complemento. El primer trabajo –por cuanto sabemos– que desarrolló con verdadera extensión la idea de la latinidad de la América Latina, sin emplear todavía este nombre, fue obra de otro hispanoamericano, el dominicano Francisco Muñoz del Monte. Significativamente se tituló: “España y las repúblicas hispanoamericanas”. Apareció en 1853 en la ya citada *Revista Española de Ambos Mundos*, órgano hispanoamericano de publicación en Madrid. Siendo una apasionada proclamación de la latinidad en suelo americano, era al mismo tiempo una apelación no menos apasionada a la dirigente participación de la “antigua metrópoli” en la defensa de la raza latina, amenazada allí de absorción por la raza sajona.¹⁶ En 1859, en el mismo espíritu latinoamericano-hispanista, haciendo también llamamiento a la “antigua metrópoli” –la expresión se repetía– para la defensa de la latinidad americana, destacaba Torres Caicedo: “Reclamamos un honor que nos pertenece: hemos sido de los primeros en sostener esa idea capital; ha seis años que la lanzamos a la discusión”.¹⁷

“Ha seis años”: es decir, supuestamente en 1853, el mismo

¹⁶ Véase revista citada, t. I, p. 257-280.

¹⁷ J.M. Torres Caicedo, *op. cit.*, p. 181.

año del madrileño escrito latinoamericano-hispanista de Muñoz del Monte. No hemos podido localizar tal planteamiento de Torres Caicedo en dicho año. Todo esto nos lleva de la mano al problema de cuál fue la fecha en que por primera vez formuló, no ya la idea de la latinidad de la América meridional —prácticamente consolidada a principios de los años 50, tres lustros después del pionero texto de Chevalier en el 36— sino el término mismo América Latina, como nombre.

“Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina”, vimos que escribió en 1875. Fue aquél el año en que llegó por primera vez a París. En su precoz e intensa actuación periodística en Bogotá hasta fines de 1850, cuya compulsa hemos hecho años atrás, se enfrenta ya a la política absorcionista de la potencia del Norte, con gran preocupación por las miras que ponía en el Istmo, pedazo de tierra colombiana, o, en la nomenclatura oficial de entonces, neogranadina. Pero nada todavía de la dicotomía sajones-latinos. Es de suponerse que fue al llegar a París que tomó contacto con ella. La revisión de su actuación periodística en la capital francesa, nos revela, sin embargo, que durante todo el primer lustro de la década del 50 fue a los términos América del Sur o, en su caso, América Española, que siguió apegado, con reiteración abrumadora. Si empleó entonces el término América Latina, fue por excepción pendiente todavía de localización.

Distinto será desde el comienzo del segundo lustro. El 26 de septiembre de 1856 fechó Torres Caicedo en Venecia un extenso poema de 288 versos, titulado “Las dos Américas”,¹⁸ de cuya motivación y espíritu dan idea estos brevísimos fragmentos:

*La raza de la América latina
al frente tiene la sajona raza
.....
El Norte manda sin cesar auxilios
a Walker, el feroz aventurero*

¹⁸ Con la expresada indicación de lugar y fecha apareció en *El Correo de Ultramar*, el 15 de febrero de 1857, recogiénolo más tarde el autor en el vol., *Religión, patria y amor*, París, 1862. (Una investigación más detenida de la actuación periodística parisina de Torres Caicedo, tendría que proporcionar otras revelaciones; nuestro examen de ella, lo mismo que el de la bogotana que la precedió, lo realizamos en 1967.)

Es el primer uso por su pluma de la expresión “América Latina”, que hemos encontrado, lo que, por supuesto, no excluye otros anteriores. Literalmente, no pasaba de una adjetivación, a través del calificador relacionamiento gramatical entre dos términos autónomos. Pero la sustantivación en un sólo término compuesto, si no explícita, estaba allí implícita. Lo estaba todavía más que en el pasaje –por otra parte de muy grande significación documental– en que Francisco Bilbao, en junio del mismo año 1856, también en París, ante la regresión absolutista de Europa exclama: “Pero la América vive, la América latina, sajona e indígena protesta y se encarga de representar la causa del hombre...”.¹⁹

La idea de una América “latina” contrastada a una América “sajona”, de Chevalier a Muñoz del Monte, Bilbao y Torres Caicedo, entre otros, culmina su ciclo genético en la primera mitad de la década del 50, muy en especial en los medios hispanoamericanos de París, pero también de este lado del Atlántico, de lo que hay ejemplos.²⁰ Es entonces que se desprende definitivamente el nombre como denominación continental. Esa será la gran obra de Torres Caicedo.

Llevaría lejos determinar cuánto sirvieron de precisa coyuntura histórica para ese desprendimiento terminológico, en aquel momento, las expediciones filibusteras de Walker en Centroamérica. Remate, ellas, del progresivo avance representado por el zarpazo de Tejas y el desmembramiento de México en las dos décadas precedentes que infundieron angustiosos temores a todo lo largo de la América meridional. Como la forma más eficaz de hacer sonar la alarma fue la que alzó entonces Torres Caicedo, a modo de una enseña, el nombre América Latina, varios años antes de la intervención francesa en México, a la que en su hora condenó con toda energía. Esporádico al prin-

¹⁹ F. Bilbao, *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas, 1856*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, 1865, t. I, p. 285-304.

²⁰ Caso representativo en el ambiente universitario continental es un escrito del chileno Manuel Carrasco Albano, del año 1855: “Memoria presentada ante la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile sobre la necesidad y objeto de un Congreso Sudamericano” (en el vol. *Colección de ensayos y documentos relativos a la Unión y Confederación de los Pueblos Hispano-Americanos*, Santiago de Chile, 1862, p. 257-274). Sin que Carrasco Albano use la expresión América Latina, su Memoria tiene por idea central la reproducción en América del antagonismo entre las dos grandes razas, la germana o sajona y la latina, con el peligro de la absorción de ésta por aquélla.

cipio ese nombre, se volvió en su pluma cada vez más sistemático durante el resto de su larga actividad fundacional y apostólica del latinoamericanismo, en tanto que latinoamericano.

Por supuesto, toda la importancia de esa actividad fue abarcada en la prolongada perspectiva de las décadas del 60, del 70 y del 80, tema que no trataremos por el momento. Aplicados a la fijación del bautismo de América Latina, debemos limitarnos a la del 50. Entre tantos otros similares suyos correspondientes a la misma, recordemos estos pasajes del todavía no suficientemente explorado Torres Caicedo. De 1858: "... nuestro deber para con este periódico es el de hacer una reseña exacta de cuanto pasa en los Estados de la América Latina, sin tener en consideración nuestros deseos y aspiraciones personales como amigo de esas Repúblicas".²¹ De 1859: "La unión [...] transformará la faz política y social de las Repúblicas de la América latina".²² "La América latina tiene la gran ventaja de haber establecido el principio de la igualdad y de reconocer los grandes e imprescriptibles derechos de la personalidad humana".²³ "En los jóvenes Estados de la América latina..."; "... el progreso, paz y bienandanza de las Repúblicas de la América latina".²⁴

A manera de conclusión, reiteramos palabras de hace unos años: "antes de la finalización de la década del 50, en la pluma hispanoamericana de Torres Caicedo, no sólo había llegado a tener existencia sino que se hallaba en circulación, y por lo mismo en proceso de difusión, el nombre –como nombre– de América Latina".²⁵

²¹ En *El Correo de Ultramar*, 15 de junio de 1858.

²² J.M. Torres Caicedo, *op. cit.*, t. III, p. 187.

²³ *Ibid.*, p. 191.

²⁴ *Ibid.*, t. I, p. 154.

²⁵ Vol. cit. en n. 10, p. 86. Con anterioridad, en 1965, no surgida todavía la tesis del origen del nombre América Latina en ocasión de la intervención francesa en México de 1861-1867, habíamos dicho de Torres Caicedo: "En el último lustro de la década del 50, hace ya empleo de la expresión América Latina y sus derivados, en diversos trabajos literarios y políticos". (Escrito titulado "La idea de Latinoamérica", en *Semanario Marcha*, Montevideo, núm. 1282, 27 de noviembre de 1965, p. 15.)

IV. CONFERENCIAS MAGISTRALES

RELACIONES CULTURALES DE FRANCIA CON AMÉRICA LATINA

Elizabeth Burgos
Francia

El tema que voy a tratar, brevemente, es el de la política cultural francesa y en particular el lugar que, en ella, ocupa la noción de latinidad. Pero antes de llegar al tema mismo, creo necesario mencionar a grandes rasgos lo que significa lo cultural para el actual gobierno de Francia. Desde su llegada al gobierno, el presidente François Mitterand manifestó la voluntad clara de otorgar un papel preponderante a la política cultural. El nombramiento de Jack Lang, como ministro de cultura, se tradujo rápidamente por una nueva dinámica en ese campo. Surgieron nuevas y diversas asociaciones culturales, en su mayoría, subvencionadas por el Ministerio de la Cultura. Se establecieron servicios de ayuda para la creación artística en los diferentes campos, se instituyó el día nacional de la poesía, como también el de la música, este último tiene lugar el 21 de junio, ese día todas las calles y plazas de Francia vibran al son de la música. Pero un punto de particular importancia para nosotros, fue la creación de un Servicio de Asuntos Internacionales en el seno del Ministerio de la Cultura, este hecho traduce la voluntad del presidente de la república, de considerar las relaciones internacionales dentro de una globalidad, en la que las relaciones políticas, diplomáticas y culturales están imbricadas en una estrecha relación de complementariedad.

Al mismo tiempo que la cultura es entendida en su forma más amplia, puesto que incluye también la producción eminentemente artística, y la producción científico-técnica. Dentro del marco de este nuevo estilo de relaciones internacionales enriquecido, como lo hemos dicho, por el intercambio cultural

se sitúa también la política de Francia hacia el llamado Tercer Mundo y en particular hacia América Latina.

Fue precisamente aquí, en México, primer país latinoamericano que visitara después de su llegada al poder, en octubre de 1981, en donde François Mitterand fijó las pautas de lo que sería la política francesa en relación al Tercer Mundo. El hecho de que haya escogido México, tiene un significado especial. En aquella ocasión, se expresó en esta forma: “el intercambio desigual entre los países del norte y los países del sur, no se da solamente en lo económico y financiero, sino también, dentro del área cultural”. Meses después, el ministro de cultura Jack Lang, refiriéndose precisamente a ese discurso, dijo que de igual manera que se habla de balance comercial, debería también hablarse del balance cultural. Tanto François Mitterand como Jack Lang aluden al poderío económico del norte, que logra “ejercer un dominio intelectual gracias al poderío financiero privando, así, a los países del sur de la libertad de comunicar, distorsionando la formación de una conciencia nacional”. Este es el caso, precisamente, de América Latina que, como dice Roberto Mata, aún no acaba de parirse culturalmente, y es allí en donde, a mí entender, radica el problema, y el problema inmediato de la formación de una conciencia nacional. Yo no creo que sea el de adquirir una identidad cultural, como se dice un poco rápidamente, porque sin conciencia nacional no puede haber identidad cultural. La una lleva a la otra. Porque en términos de búsqueda de identidad cultural, ese término no es, a mi parecer, suficiente para expresar la situación de fragilidad y de dependencia de todo orden, político y cultural, que enfrenta el continente latinoamericano en relación al norte. Este análisis, por supuesto, sólo es procedente en el caso de que se acepte el hecho de que en América Latina existen grandes estratos de la población que permanecen fuera de la historia y del hacer social. Estos estratos que se han definido como culturas minoritarias, y que en algunos países constituyen la mayoría de la población, como es el caso principalmente de Guatemala y de Bolivia, cuya voz ha sido silenciada desde hace varios siglos por los que en América Latina constituimos la cultura dominante. Vean ustedes cómo en materia de análisis de procesos culturales no se puede ni se debe hablar de blanco o negro. Las tonalidades de gris son variadas y diversas. No se puede abogar por una identidad cultural sólo

para el grupo que representa la cultura dominante, que poseé el derecho a la palabra y aun el de escribir la historia. Mientras estos estratos de la sociedad latinoamericana continúen excluidos, hasta tanto y cuando no se conviertan en actores sociales, no puede haber nación, y sin nación no hay identidad cultural. Si queremos realmente ir hasta el meollo del problema es necesario plantear el fenómeno del colonialismo interno, que persiste todavía en muchos países latinoamericanos y que, a mí entender, es una de las razones de su fragilidad y que lo pone a merced de los imperios.

Tal vez como continuidad de este simposio, que ha sido tan fructífero y que ha ayudado a esclarecer tantas cosas y, también, a plantear otras, me permitiría sugerir que se realizara su continuación sobre el fenómeno del colonialismo interno como impedimento de la formación de la conciencia nacional. Yo estoy segura de que el doctor Zea, que ha profundizado tanto sobre la evolución de las ideas en este continente, ha pensado en ello. Sería interesante también que en este tipo de coloquios pudieran participar representantes de comunidades indígenas y de origen africano; existen estudiosos entre ellos capaces de hablar y, aunque así no lo fuera, sería interesante que los académicos escuchen la voz misma de los que sufren directamente la opresión cultural, la manera en que se vive en carne propia la disfunción de la identidad.

Sería una buena ocasión para que se propicie el establecimiento de un diálogo entre culturas que está en suspenso desde hace siglos en algunas partes de América Latina, donde según el pasado inherente a ella, el cómo se dio la historia en algunos de ellos, dos tipos humanos coexisten en el mismo espacio geográfico sin que se haya establecido aún un diálogo entre ellos.

No es de extrañar que la nota original de este simposio haya sido la ponencia de la delegada chicana que hace coincidir el hecho de ser una académica distinguida como el de sentirse implicada en una acción concreta. Esta noción de diálogo cultural nos atañe, pues, directamente en América Latina. Volviendo al tema de la latinidad y a la política francesa en relación a este tema, interesa saber cómo lo expresa Francia dentro del contexto de impulsar, precisamente, el diálogo entre las culturas.

Primeramente, el término adoptado por Francia para desig-

nar el concepto, es el de pueblo de expresión latina y no el de países latinos. Porque, si al mismo tiempo se trata de querer hacer tomar conciencia a los países de expresión latina de hacer uso de esa herencia, a modo de auto-defensa, la noción de diálogo entre las culturas tanto a nivel nacional como a nivel internacional, es lo que principalmente mueve a la política cultural francesa de hoy. Muy lejos está, pues, de la Francia actual, en lo que a latinidad respecta, el presente histórico de Napoleón III. Hoy, Francia plantea sus relaciones con América Latina en un plano de reciprocidad, es decir, de realismo, lo que significa que no anda con rodeos. Reciprocidad significa también que cada Estado actúe consciente de sus propios intereses.

Volviendo al discurso del 19 de octubre de 1981, del presidente Mitterand en México, dice a este respecto: "Francia tiene la intención de contribuir al desarrollo del Tercer Mundo, desarrollo que no es una amenaza, según nuestro punto de vista, sino una oportunidad que tenemos que tomar. Nuestra actitud no se origina en un deseo de hacer caridad, sino en una voluntad política como también en una visión a largo plazo de nuestros propios intereses. Es por ello que nosotros oponemos a la falaz y estéril oposición entre países desarrollados y sub-desarrollados, todos golpeados por la crisis, la idea de un co-desarrollo generalizado." Y agrega, "no saldremos solos de la crisis". Voluntad política y visión a largo plazo son los puntos claves de estas palabras. No se trata pues, de lástima ni de reacción subjetiva hacia los más desposeídos, se trata de que en la visión del mundo de François Mitterand, en la que su filiación al socialismo no está ausente, todos los pueblos tienen derecho a acceder a un bienestar político y social.

Continuó citándolo: "No se puede hablar de paz en el mundo en donde dos terceras partes de los seres humanos no tienen acceso a un mínimo vital. El reconocer la necesidad que tiene Francia del Tercer Mundo, es la base, la reciprocidad en la que deben desarrollarse esas relaciones." Citando de nuevo al presidente de Francia, dice; "¿Por quién suenan las campanas?" Es una expresión que no es sólo válida para los individuos sino que lo es también para las naciones. A la luz de todo lo que hemos visto anteriormente, ¿qué significa entonces el que Francia obre para favorecer la creación de una comunidad político-cultural entre los países de expresión latina? ¿Qué

significa para América Latina, en particular, todo un continente, en donde se concentra la mayoría de esta comunidad? Unirse, crear bloque para oponerse de una manera eficaz a la cultura industrializada de exportación con la que los países del norte invaden al mundo. Recuerdo de nuevo una frase de Roberto Mata que a mi entender es uno de los que mejor reflexiona sobre el problema cultural latinoamericano, dice: “los americanos y los rusos han hecho un hijo mecánico sin alma. Europa y el Tercer Mundo deberían juntarse para hacer un hijo humano”. Porque de alguna manera el que Francia pida la ayuda de América Latina para constituir un bloque de autodefensa cultural, significa que Francia enfrenta hoy problemas de alguna manera parecidos a los que enfrenta América Latina, respecto a la influencia creciente de esa mala cultura que el norte exporta. Y hago esta diferencia, porque el norte posee también una cultura de muy alto nivel a la cual no debemos cerrarnos por culpa de generalizaciones abusivas.

En Francia la importancia que se le da, y que se le ha dado a la enseñanza del inglés en detrimento de las lenguas latinas, es preocupante. La fascinación de ciertas capas de la sociedad por la cultura norteamericana, lo que no sería grave si no se tradujera por cierto menosprecio hacia las culturas de expresión latina, es un hecho bastante fuerte. La imaginación de los niños franceses está siendo formada por los programas de televisión norteamericanos. Este es, a grandes rasgos, el panorama que hace que Francia obre porque los países de expresión latina tomen conciencia del poder que poseen si se deciden a actuar al unísono. En términos concretos, el gobierno de Francia ha tomado una serie de medidas bajo la forma de impulsar y ayudar a diferentes tipos de asociaciones e instituciones para poner en práctica las ideas expuestas.

En relación a América Latina, hay que recordar que, desde el principio, François Mitterand mostró una determinación por poner en un lugar privilegiado sus relaciones culturales con América Latina, al invitar a los escritores más representativos de ella a la ceremonia de transmisión de mando en mayo de 1981, en el Palacio del Eliseo. Poco después, con la colaboración directa de Gabriel García Márquez, el Ministerio de la Cultura, tomaba una serie de decisiones de orden práctico tendientes a impulsar actividades concretas. Se creó el grupo Inter-latino, animado personalmente por García Márquez, con la participa-

ción de otros latinoamericanos. Se creó la Asociación de Diálogos entre las Culturas en abril del 82, cuyo objeto es el de reforzar los lazos culturales entre los pueblos latinos y mediterráneos. Esta Asociación de Diálogos entre las Culturas, constituye el apoyo técnico del Grupo Inter-latino antes mencionado. En mayo de 1982, Jack Lang, ministro de la cultura, en reunión celebrada en París con la asistencia de García Márquez, propuso la creación de un Consejo de pueblos de expresión latina que representaría, y cito a Jack Lang, “una fuerza de defensa, pero también una fuerza de construcción, un contrapeso a la cultura de estandarización.” En esta ocasión, Jack Lang manifestó que existen alianzas más naturales que otras determinadas por la historia aun cuando esta historia no haya sido deseada. Refiriéndose al carácter colonizador inherente a la historia de la latinidad. Pero existen, dice Jack Lang, realidades que no podemos seguir ignorando. Y se refirió también a la complicidad, tanto intelectual como sentimental, que se tiene con el conjunto de pueblos que hablan una lengua vecina a la nuestra.

En el otoño de ese mismo año, se abrió en París, en la sede de la Alianza Francesa, la Casa de las Culturas del Mundo, abierta principalmente a los creadores de los países del sur. El Ministerio de la Cultura prestó también todo su apoyo a la iniciativa que Leopold Sedar Sanghor, presidente de la sociedad de amigos de Miguel Angel Asturias, de crear en el marco de la Biblioteca Nacional de París un archivo de manuscritos de escritores latinoamericanos y africanos del siglo XX. El punto de animación, y que impulsa el espacio cultural latino, actualmente en Francia, es la Asociación Cultural-Latina, creada en el otoño de 1981, a través de su instrumento de comunicación Radio Latina, que desarrolla una actividad, en particular, en relación a América Latina, pero también respecto de los otros países latinos, sobre todo difundiendo la música, ya que en las radios francesas la mayoría de la música que se oía era la música norteamericana. Y a comienzos de este año, en enero de 1984, una nueva asociación tomó las riendas de la Casa de América Latina, cuya existencia se remonta al año de 1946, pero que hasta 1983, había sido un lugar de reuniones diplomáticas, sobre todo relacionadas con el cuerpo diplomático latinoamericano. Hoy la Casa es un espacio abierto a todos: franceses y latinoamericanos interesados por este continente. Su papel será

el de impulsar las relaciones entre Francia y América Latina en todos los niveles y en todos los ámbitos: cultural, científico-técnico, industrial y diplomático.

Cultura Latina y Radio Latina son dos organismos con los cuales la Casa colabora muy estrechamente. Ya Radio Latina posee una antena que, de los propios locales de la Casa de América Latina, transmite dos veces por semana programas indirectos sobre literatura, con invitación a autores y escritores. También en el proyecto de exposición de Industria Latina, que está desarrollando actualmente Cultura Latina, la Casa de América Latina tiene un papel preponderante en la organización de una sesión cultural que se hará en torno a esta exposición, que será un acontecimiento muy importante. El Instituto de Altos Estudios de América Latina, que había decaído mucho en los últimos años, con su nuevo director, Jacques Choncol, ministro de la agricultura durante el gobierno de Allende, para darle un nuevo impulso. También se creó una galería de artes plásticas del espacio latinoamericano, subvencionado por el Ministerio de la Cultura, en la que cada mes un pintor latinoamericano expone sus obras. A veces se hacen exposiciones temáticas y de confrontación con pintores franceses.

He enumerado así, un poco en bloque, de una forma un poco latinamente desordenada, los proyectos y actividades que en torno a América Latina se realizan hoy en Francia, porque es de esa forma, creadoramente desordenada, como lo vivimos los latinoamericanos que formamos una comunidad bastante dinámica, integrada también por los asimilados, llamo así, asimilados, a los franceses que han dedicado su vida al estudio de América Latina, muchos de ellos están presentes hoy aquí en esta sala y han participado en este coloquio.

La actividad de esta comunidad latinoamericana no es extraña a la política cultural que el actual gobierno francés impulsa en América Latina.

Quiero terminar citando de nuevo a Roberto Mata, ese gran creador que analiza la historia y la sociología a través de la poesía, y a que a veces esos análisis son más certeros, que los grandes tratados de eruditos. Mata no emplea el término de América Latina, sino que habla del verbo 'América'. Este verbo 'América' es conjugar participio pasado con con presentes condicionales, dice Mata. Es estrujar las culturas tradicionales con un probable arte nacional. "Todo esto es todavía una

arriesgada convicción, un proceso de construcción, una concentrada ficción, un aparato de recuerdos, un tormento mítico, un matrimonio cósmico, un mundo tan reciente que parece escondrijo, una búsqueda de tierras prometidas, una gana que carece de nombre, una amenaza de pecado, un catálogo de nudos, una recreación circular como un puente de tierra.” Termino con esta especie de poema de Roberto Mata porque América Latina es también poesía, y sobre todo, literatura, y ha demostrado que es la literatura la que mejor manifiesta lo que es América Latina.

EL SER DE LA “AMÉRICA NUESTRA”

Fernando Murillo Rubiera
España

1. La originalidad

Voy a reflexionar sobre el ser, la identidad de América. ¿Qué América? No diré la “América Latina” porque precisamente de lo que se trata es de preguntarnos el por qué de ella. Ni podré ahora, al comienzo de mi reflexión, usar otro apelativo... salvo uno, en el no hay duda, la “América Nuestra.”

La “América Nuestra” era una forma familiar y entrañable que tenían los hombres que hicieron la emancipación, y aun muchos que les siguieron hasta pasada la raya de la mitad de la centuria, para referirse a la vasta extensión del continente americano que va desde Tejas y California, hasta Tierra de Fuego. Un vastísimo ámbito continental del Nuevo Mundo, tan dilatado que en él cabía toda la rica variedad de los paisajes naturales, desde los inacabables tapices verdes de las húmedas selvas tropicales hasta los desiertos áridos que semejan fondos marinos petrificados, y también las grandes e imponentes masas montañosas, y los ríos que parecen mares y las inmensas pampas que invitan a una galopada hasta la asfixia. Un vastísimo ámbito continental poblado desde siglos de forma desigual por hombres que convivieron con una naturaleza en que adivinamos la primera luz del Génesis, que se sintieron dominados por ella pero que también supieron adaptar a ella una existencia de la que nos dan testimonio no sólo las huellas de sus varias culturas, sino su presencia humana en las masas indígenas que coexisten con diversos grados de incorporación en los cuerpos nacionales formados posteriormente.

Ese enorme escenario era así abarcado y como encerrado en un apelativo posesivo y próximo, “Nuestra”, en que se

significaba la conciencia de una realidad que vencía lo extenso y múltiple, y se hacía propia en virtud de un principio de unidad que asentado en un origen, una lengua, una religión, unas costumbres comunes, señalaban también la aspiración de un destino común.

Esta convicción parece no impidió que, desde la primera hora independiente, se hiciera presente una inquisición sobre la propia originalidad, un afán de determinación del propio ser, de la identidad como persona colectiva en la escena del mundo y de nuestro tiempo. Ya Bolívar afirmaba en la Carta de Jamaica “no somos europeos, no somos indios ... constituimos una especie de pequeño género humano aparte”. Expresaba con ello algo que arrancaba de la historia genética de aquella América Meridional y que tuvo sus primeras manifestaciones en el sentir que fue elaborado por los españoles enraizados en América, atraídos por lo singular de la naturaleza y las gentes del nuevo ser étnico, político y cultural que se hacía con ellos y con los pobladores con los que convivían y se mezclaban. En el pausado vivir de tres siglos, en la tierra americana bajo dominio español, se había desarrollado una sociedad hispano-indígena-criolla-mestiza en la que había madurado la idea de que lo hispanoamericano era una realidad *sui generis*, con su propia personalidad y la conciencia de algo diferenciado, pero unido fundamentalmente por el origen común y la lengua.

Cuando los españoles americanos asumieron su propio destino tras la emancipación, la reflexión sobre su propia originalidad tuvo que tomar una especial fuerza, porque el momento histórico que ellos vivieron correspondía al auge de los nacionalismos en que se subrayaban los particularismos como razón del propio ser nacional. Sobre el fondo de una comunidad espiritual común, factor de unidad y también de diferenciación del todo hacía fuera, operaron las tendencias disgregadoras de la nueva ideología, a las que se sumaron pronto los movimientos de atracción y de rechazo hacia realidades culturales exteriores –lo norteamericano, lo europeo– o hacia los propios componentes culturales –lo indígena, lo hispánico. Así, este juego de tensiones cruza el horizonte del pensamiento de los hombres de América, haciendo predominar una u otra tendencia según los factores ideológicos influyentes en las distintas etapas de esa prolongada reflexión.

“Toda la historia de América Latina –podrá decir Uslar Pietri– ha sido como una historia de toma de conciencia, de definición de posiciones, una búsqueda hacia fuera y hacia adentro y esa búsqueda ha sido muchas veces frustrante y ha sido difícil y los resultados no han dejado de ser muchas veces contradictorios.” De aquí deduce que lo que en primer lugar puede caracterizar al hombre de esta América en el escenario del mundo sería “esa situación hamletiana de estarse preguntando todo el tiempo, ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿qué puedo hacer?, ¿cuál es mi situación frente a toda esta gente que me rodea?”

Y a renglón seguido advierte que es curioso que estas preguntas no se las hacen los africanos ni los asiáticos, “por lo menos –agrega– en el grado angustioso en que nos las hacemos nosotros”. Es posible que así sea, pero en Asia no existe una unidad como la que se contempla en la América que consideramos. Y en África la unidad humana del continente negro se nos aparece solamente dada por el rasgo racial de la pigmentación de la piel y culturalmente es hoy muy perceptible la línea de demarcación que señala dos mundos diferenciados por un elemento cultural aportado por el colonialismo impuesto por los dos principales dominadores europeos: la lengua. Hay una África francófona y otra anglófona. Pero la afirmación de “negritud” como signo de expresión de una forma cultural propia, ya ha levantado la cuestión de su esencia, de sus determinantes esenciales.

Y si volvemos la vista a Europa, bien sabemos de qué forma tan persistente ha vuelto hacia ella la mirada de tantos grandes espíritus, indagadores del último hontanar que la hace ser esencialmente fuente de cultura. Y no digamos España, parte muy peculiar de ese mundo cultural europeo. Hay toda una rica literatura que arranca del siglo XVII y llega hasta la generación del 98 entregada a la indagación de nuestro ser y las causas de su elevación y decadencia. Basta recordar a Ortega, en actitud contemplativa ante El Escorial, al que llamaba “nuestra gran piedra lírica”, exclamando: “Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la finalidad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual, esta como proa del alma continental?”

En estas palabras sí late un ánimo suspenso, la grave interrogación de quien busca un norte orientador, pero no esa "angustia ontológica" de que habla Uslar Pietri refiriéndose a la búsqueda de identidad y destino que atraviesa como un dardo un siglo de pensamiento hispanoamericano. Y en la indagación sobre el ser de Europa, no hay, desde luego, sombra de esto. Europa está ahí, y no se duda de su existencia y misión histórica, o por lo menos de su significado en el desarrollo de la cultura y el saber. Se quiere, sí, ahondar en su esencia y en el de las naciones que se formaron en su seno, perfectamente diferenciadas, pero que en todas ellas se da como un rasgo indubitable el reclamarse parte de Europa, beneficiarias y contribuyentes del espíritu europeo. "Muchas abejas y un solo vuelo", como simbolizó el propio Ortega.

Mas, he aquí que en América esa respuesta intelectual sobre el propio ser no es una cuestión académica, una indagación abstracta, sino que, dramáticamente, está en relación con el propio destino colectivo. El ser de los entes de razón o de los entes físicos, está siempre siendo porque ese permanecer es la exigencia de su esencia substantiva. Los entes colectivos, por el contrario, no tienen una base ontológica propia, su esencia, su entidad, es una participación de los individuos que lo componen. No se da en ellos, no puede darse, una realización simultánea, sino sucesiva, permanecerán en su ser sólo en la medida en que permanezca el propósito que como expresión de los individuos fue su causa. Por eso son seres esencialmente, no accidentalmente, históricos, que pueden cambiar por los accidentes del transcurso histórico, que para ellos, podemos decir como simple forma de expresión, son accidentes sustanciales. En ellos, herencia histórica es sustancia. De aquí la fragilidad de las sociedades y de ese ente colectivo que es la nación, en todas sus manifestaciones o versiones.

Y en el transcurso del tiempo de ese escenario geográfico que hemos delimitado, a lo largo de tres siglos, naturales e hispanos, convivieron y llevaron a cabo un fenómeno de transculturación que por sus proporciones y profundidad no tiene parangón en la historia, al que también ofrendó su aportación otro elemento de origen africano, no sólo a través de su aportación biológica, sino también de lo que se ha llamado alguna vez "la pedagogía mágica" del negro.

El hecho de base, como cuerpo de la realidad social y

humana que allí emergió, fue, pues, fruto del mestizaje. Y es banal la objeción de que todos los pueblos son producto del mestizaje, comenzando por los europeos, y muy señaladamente los de la Península Ibérica. Aquí hablamos del mestizaje propiamente dicho, que es aquel en que se da un desequilibrio cultural decisivo entre los pueblos que mezclan su sangre. Este mestizaje se dio muy prolongado y en un espacio geográfico inédito y lejano. Los españoles que pasaron a América tuvieron una vivencia de extrañamiento muy acusado, que determinó decisivamente la creación de una conciencia americana, y por ello la germinación de la idea de separación y diferenciación respecto de lo español peninsular. Fue otro hombre, aunque proyectara sobre la realidad nueva de su escenario vital el intento de reproducir el mundo de que venía, lo mismo en las instituciones que en la toponimia. “Lo que le salió –se ha podido decir– fue el hecho americano.” Si el indio no fue el mismo luego de su contacto con los españoles, tampoco éstos lo fueron. Y ningún testimonio mejor que el de los cronistas, en los que adivinamos el temblor de aquella singular experiencia, o el que nos suministra la lectura de ese cantar de gesta americano que son *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso, él mismo fruto excelso del mestizaje. No conozco ningún Inca Garcilaso en otra experiencia de dominación europea fuera de los límites del Viejo Mundo.

¿Cómo se vieron a sí mismos los hijos de estos españoles americanos, protagonistas del gran fenómeno cultural de la que llamaban “América Nuestra”?

2. *La solidaridad en el destino común*

Desde que sonó la hora de independizarse llega hasta nosotros un clamor de comunidad profunda basado en una convicción. Sus raíces estaban en el pasado secular común que las hacía contemplarse, a despecho de las enormes distancias y de los factores de diversificación, como una sola familia de naciones en trance de labrar su propio destino, al que la unidad de la lengua, creencias y cultura, señalaba igualmente una unidad sustancial y diferenciadora. Antes de que los levantamientos insurreccionales propiamente dichos hicieran aparición en tierra americana, la visión que nos dejan los precursores está ya

inequívocamente dominada por esta idea de unidad como base de lo que había de ser la realidad política que un día sucediera al régimen de sujeción a la Corona española.

Cuando Francisco de Miranda en 1790 se dirige a Pitt pidiendo la contribución inglesa para la independencia de los dominios españoles, habla, en su “Proyecto de constitución para las colonias hispano-americanas”, de la organización de los pueblos emancipados en la América española formando un gran imperio –en el sentido tradicional de pluralidad de reinos– y constituyendo una misma nacionalidad. Y al año siguiente, en su carta –manifiesto “a los americanos” termina invocando a la Providencia para “formar de la América Unida una grande familia de hermanos”. No otro sentido tienen muchos párrafos de la famosa *Carta dirigida a los españoles americanos*, escrita, probablemente en Londres, por el abate Juan Pablo Viscardo y Guzmán, entre 1792 y 1798, y que el propio Miranda hizo traducir y difundir. “El nuevo-mundo es nuestra patria –clama exaltado en las primeras líneas– su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios y de nuestros sucesores.” Si abarca con su mirada el vasto espacio del Imperio español para fustigar los males y desventuras que lo arruinan, no ve sino una sola patria, un solo país (“Los intereses de nuestro país...”; “Si corremos nuestra desventurada patria de un cabo al otro...”). Y su larga epístola, que tanto influyera en levantar los ánimos y atraer las voluntades, termina, como un grito, con esta frase: “De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola grande familia de hermanos.”

Lo que en Miranda fue sueño de visionario o en un Viscardo emoción exaltada, muy pronto, luego que se constituyeron las primeras juntas de patriotas, fueron proyectos en que el objetivo de solidaridad continental comportaba el esbozo, cuando menos, de una cierta organización política. Son los primeros atisbos de la unión americana, concluída y sentida como tal comunidad. Por eso no veían fronteras cuando se trataba de que los cuerpos expedicionarios se ayudaran unos a otros, o que los emigrados formaran una comunidad basada en el vínculo que los unía de ser todos españoles-americanos, como ellos mismos se llamaban, y prestaran servicio en las represen-

taciones diplomáticas sin tomar en consideración su lugar de origen.

Cierto que esta expresión de un sentir comunitario de pueblos que se ven solidarios en un destino histórico va acompañado de la actitud de defensa contra la amenaza de lo que puede frustrar ese mismo destino –y así lo vemos en el Congreso de Panamá– pero esto era completamente natural por las circunstancias que rodeaban su afirmación como naciones. Pero para los patriotas, de Miranda a Cecilio del Valle, pasando por O’Higgins o Moreno, antes que un sentimiento común de defensa, o que la reflexión de cómo estructurar una convivencia, lo que había era la conciencia de una identidad sustancial, nacida en las regiones profundās en que se hundan las raíces del ser nacional, y con independencia del sentimiento de una liberación del dominio que les había sujetado.

Durante la primera mitad del siglo, la reacción frente a la herencia del pasado inmediato, fue vivida por algunos de forma exaltada, al igual que contra las primeras agresiones de los Estados Unidos, si bien está mezclada con la admiración por el progreso del norte. Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento serían sus más caracterizados representantes. Unidos generacionalmente, sus mentes discurrieron de forma muy distinta. El primero, más analítico y equilibrado, no se opuso violentamente a todo lo que había representado España en la formación de Hispanoamérica, su proyección de futuro partía de la unidad sustancial de los pueblos de raíz hispánica. Su memoria de 1844 habla bien claro. El segundo, temperamental y excesivo siempre, sí sentó su tesis de “civilización y barbarie”, pero se detuvo ante el respeto por la lengua común como un valor cultural al que dedicó no pocos desvelos, aunque no siempre de manera afortunada.

Pero nada más equivocado que creer que esa actitud es representativa de la forma de interpretar la identidad de la América que nació por los que vivieron en su niñez las luchas de la Independencia.

A ese ejemplo opongo el de Andrés Bello; su idea de América maduró mirando ésta desde Europa y conviviendo con compatriotas americanos que procedían de los más diversos puntos del continente. Y aquella distancia y esta plural convivencia, en las particulares condiciones en que se desarrolló su vida en Londres, dotaron de una sensibilidad muy particular a

su espíritu intelectual, de hombre de pensamiento, para interpretar la unidad sustancial de todos los pueblos que nacían del común tronco hispánico.

Sus compatriotas americanos, en Caracas, en Quito o en Buenos Aires, se sentían hermanos empeñados en una misma lucha y por vivir unas mismas urgencias, por entregarse a una misma defensa ante unas iguales amenazas. Y corrían para ayudarse sobre un suelo que era una misma patria sin fronteras.

Bello, reflexionando sobre lo que ocurría en aquel vasto escenario de luchas y sobre los factores internacionales que incidían en la evolución de la contienda, adquirió, por su parte, una comprensión muy lúcida del significado de América, de la América española, como unidad cultural diferenciada dentro del amplio cuadro de las relaciones internacionales.

Las empresas periodísticas en que dio a conocer su actividad intelectual londinense –la *Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*– y de las que fue sostenedor muy principal, respondían a un anhelo muy profundo en él de hacer a su América beneficiaria de los bienes de la cultura y también conocedora de sus propios valores, de lo singular de su tierra y de sus hombres, de su historia y de sus lazos comunes, los que la hacían aparecer unida en su magnífica variedad, comenzando por la lengua.

Sus silvas americanas, que abrieron con sus estrofas las primeras páginas de ambas publicaciones, fueron la manifestación visible del gran poema “América” que él llevaba en su corazón y sobre el que trabajó incansablemente en sus momentos de más íntima creación durante los largos años de alejamiento en Londres.

La emancipación de los pueblos que integran la América hispana y la formación, tras dos decenios de luchas, que a la distancia del tiempo se nos aparece como un desgarramiento impuesto por motivaciones profundas de la biología de los pueblos, de una constelación de repúblicas, es un hecho de enorme alcance y significado. Y el portento está en que, mientras esto acaece, ha encontrado ya el vate que lega a la posteridad el mensaje poético que interpreta, no sólo lo que protagonizan esos pueblos americanos en aquella hora histórica, sino el sentido de su futuro, el riesgo y la ventura del camino que emprenden, y que emprenden todos juntos.

Es muy significativo que la composición de estos poemas,

en que supera su nostalgia venezolana para elevarse a una consideración global de todos los pueblos de la América española y de su destino, sea coetánea de sus investigaciones sobre los primeros orígenes de la literatura castellana, en las que identificamos su deseo de sumergirse en el pasado para encontrar las raíces más hondas de esa lengua cuya unidad quiso salvar en un esfuerzo titánico, tarea que prácticamente le ocupó el resto de sus días, porque veía en ella el más poderoso vínculo de unión.

Al mismo tiempo, la permanencia en aquel escenario europeo le suministró una visión muy clara de que la suerte futura de América estaría condicionada por los intereses de las grandes potencias, de donde dedujo que el más temible enemigo de los mismos Estados sería su desunión, caer en el pantano de sus mutuas rivalidades, engendradoras de la desintegración de un mundo, no sólo unido por la historia y la cultura, sino al que además la geografía señalaba un indiscutible destino común.

Precisamente comentando la Memoria presentada por Lasarria a la Universidad de Chile, decía Bello en las páginas de *El Araucano* en 1844: “El que observa con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha con la metrópoli, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer en ella es cabalmente el elemento ibérico... Los capitanes y las legiones veteranas de la Iberia trasatlántica fueron vencidos y humillados por los caudillos y los ejércitos improvisados de otra Iberia joven.”

A mediados del siglo XIX esa América que se había sentido animada por una conciencia de sí, había conocido ya la triste experiencia de la inestabilidad y las luchas fratricidas, víctima de un sentido nacionalista que soplaban con los vientos de los tiempos. La amenaza del Norte había tomado cuerpo en la acción de siniestros personajes (Poinsett, Walker), y la defensa frente a lo que además de ser más poderoso, era portador de una concepción que se decía correspondía a otra raza, desvió la idea de unión hacia un componente nuevo, que en sí mismo no tenía por qué ser antagónico de lo hispánico, pero que lo fue por una acción que no procedía de América sino que le venía de fuera: la idea de la latinidad como aglutinante.

Serían hispanoamericanos los que al doblar el siglo usarían

por primera vez el término: José Torres Caicedo y Francisco Bilbao, ambos en 1856, escribiendo desde Francia.

Pero la idea era importada. Las *Lettres sur l'Amérique du Nord* de Michel Chevalier, son de 1836; los *Estudios sobre Francia y América del Sur* de Benjamín Poucel, son de 1849. La idea de Francia, depositaria y guía de los destinos de todas las naciones latinas, había sido predicada por Claude-François Lallemand en 1848. Aplicada a América, era también resultado de un movimiento de ideas favorable al expansionismo de la burguesía francesa y expansión de un movimiento nacionalista que se apoyaba en las justificaciones étnicas. Diez años antes de que Chevalier sacara sus consecuencias de la existencia en el Nuevo Mundo de dos razas antagónicas—la latina y la sajona—, Ranke había publicado su *Historia de los pueblos románicos y germánicos*.

Y así, se puso en circulación el término “Latinoamérica”, y la idea de la “latinidad”, cargada de todos los contenidos que le daba la filosofía del tiempo, vino a jugar un papel importante en la mente de Luis Napoleón cuando más tarde dio forma a sus fantasías sobre el “gran designio americano.”

La fortuna del término “América Latina”, en virtud de factores muy variados, que no he de analizar aquí, no me interesa. Su origen y los intereses nada americanos que lo impulsaron, son bien conocidos.

Lo que importa es saber si ese término expresa con más propiedad la realidad a que nos referimos y ayuda a la más cabal comprensión de su propia identidad, la de esa América que levantaron a la altura de una historia propia sus propios hijos.

La impropiedad es manifiesta, porque la invocación de lo “latino” como lo propio de la América que consideramos, supone aludir a lo genérico no sólo de lo hispano, sino también de lo francés, lo italiano o lo de los otros pueblos que reconocemos como latinos. Arturo Ardao, al que tanto debemos en estas indagaciones, ha escrito esto: “Pero todas las referencias que se hagan a América como América... en cuanto Nuevo Mundo (salvo cuando esta última expresión se aplica sólo a la América nuestra, con un sentido axiológico), nos deja fuera de la ‘especificidad de lo latinoamericano’... En otros aspectos... el enfoque fue restringido a Hispanoamérica en forma muy expresa. Ahí ya estábamos más cerca, digamos así, de la espe-

cificidad de lo latinoamericano, pero acaso se dejaba de considerar el tema ‘específico’, que era justamente ese de la ‘especificidad de lo latinoamericano’, al considerarse exclusivamente lo hispanoamericano.”

Arturo Ardao, que es un excelente filósofo, me concederá que lo genérico es lo “latino” y lo específico es lo “hispano”. Y él sabe que toda rebelión del género próximo contra la diferencia específica es una alteración de la realidad de las cosas. Y la realidad es la verdad de las cosas.

También se dice que lo “hispanico” excluiría la presencia cultural del Brasil, pero tampoco es exacto. José Enrique Rodó, que se enfrentó directamente con el tema de la “latinidad”, puso de relieve ambas inconsecuencias en una sola frase de su estudio *Iberoamérica* (1910): “No necesitamos llamarnos latinoamericanos –decía allí– para levantarnos a un nombre general que nos comprende a todos, porque podemos llamarnos ‘ibero-americanos’ ... y aún podríamos ir más allá y decir que el mismo nombre de hispanoamericanos conviene también a los nativos del Brasil; y yo lo confirmo con la autoridad de Almeida Garret...”

Esta cuestión fue abordada con gran rigor académico con ocasión de la fundación de *The Hispanic American Historical Review*, publicación de gran prestigio en este orden de conocimientos. En la fase previa, en la que consultado un número considerable de especialistas y de *scholars* se llegó a la conclusión de que: “...el término ‘latino’ significa perteneciente a Francia, Italia, España y Portugal. Es un hecho que ni Francia, ni Italia descubrieron, poblaron o civilizaron las tierras al sur de los Estados Unidos. España y Portugal, sin la ayuda de otros países latinos, imprimieron en el nuevo mundo su propia imagen. Los reducidos puntos en los que se habló danés, holandés o francés, en las islas de las Indias Occidentales, son cantidades insignificantes comparadas con las áreas territoriales principales. Los pocos miles de negros que usan la lengua francesa en Haití difícilmente pueden ser considerados latinos. Por lo demás, su territorio estuvo originariamente y por muchos años bajo dominio español.”

En otra parte del informe subsiguiente a los debates se recordó esto: “Hispania fue desde el comienzo, y siempre lo fue, el nombre de la totalidad de la península. Los romanos dividieron Hispania en Terraconensis y Bética; Augusto subdi-

vidió la última en Bética y Lusitania; más tarde, hubo cinco provincias, pero Hispania fue el nombre del todo.”

Ya sé que se puede decir que es una forma de hablar aceptada, pero aquí lo que examinamos con rigor es si se habla con propiedad o no. Como también se puede decir que “América Latina” es la designación de un área cultural muy vasta en la que entraría lo hispanoamericano, lo lusoamericano y el conjunto plurilingüe y plurirracial del Caribe. Hágase, pero se convendrá que así hemos logrado por la vía rápida una verdadera confusión en la que brilla con luz propia la inexactitud, dado que el término “América Latina” sólo puede tener sentido en lo racial o en lo cultural. La irrealidad salta a la vista. Así se explican situaciones tan grotescas como la presenciada en una conferencia internacional por quien esto escribe en la que el grupo “latinoamericano” era presidido por un jamaicano que llegó a plantear la necesidad de traducción simultánea con susto general y con hilaridad del grupo francófono africano.

Esta cuestión entre lo “latino” y lo “hispanico” para expresar la identidad americana me ha hecho muchas veces recordar aquellas palabras del maestro de América, Andrés Bello, que por cierto escribía un latín admirable, en su citada Memoria de 1844: “Tal vez nos engañamos –decía– pero ciertamente nos parece que ninguna de las naciones que brotaron de las ruinas del Imperio conservó una estampa más pronunciada del genio romano; la lengua misma de España es la que mejor conserva el carácter de la que hablaron los dominadores del orbe. Hasta en las cosas materiales, presenta algo de imperial y romana la administración colonial de España.”

De alguna manera vino a decir lo mismo, un siglo después, José Vasconcelos: “Son ellos [los españoles], en rigor, los antecesores aun de nuestros indios y negros, puesto que de ellos deriva la cultura de tipo latino a que pertenecemos los de Hispanoamérica.”

Señores, hágase lo que se quiera, pero las realidades son testarudas, también en el orden de la cultura, y la realidad es que en la identidad de esta “América Nuestra” lo español no es un mero coeficiente psíquico, sino su médula misma.

“Por mi raza hablará el espíritu”, reza el lema de la Universidad de México. En él hay afirmación del ser propio y seguridad de que sabrá dar noticia de sí sin traicionar su propia identidad. Afirmación y seguridad que queremos referir a esa América

que Martí llamaba “nuestra” porque no buscaba un apelativo sino el ademán de un abrazo.

LAS METAMORFOSIS AMERICANAS DE
LA LATINIDAD
(IDEOLOGÍAS E HISTORIOGRAFÍAS SOBRE
NUESTRA AMÉRICA)

Alberto Filippi
Italia

I

Propongo, muy esquemáticamente, dos niveles de reflexión. Por un lado, esbozar hipótesis para una reconstrucción, partiendo de nuestro presente histórico, de las diferentes formaciones ideológicas (e historiográficas) que se han ido configurando en torno a las concepciones latinas y/o latinizantes que se han generado sobre América; por otro indicar, aunque muy someramente, cuáles son los movimientos históricos reales que han fundado o acompañado las diferentes penetraciones y/o hegemónías político-económico-culturales etcétera, de las que ha sido objeto nuestra América, y que han generado o impuesto el uso tergiversador de tales generalizaciones ideológicas. Es evidente que movimiento real y modelos ideológicos aparecen desde un comienzo, profundamente entrelazados, en la formación de la realidad, americana y, por un bien conocido efecto *boomerang* toda vez que Europa intervino en la modificación étnica, política o cultural de esa realidad, las ideologías que aparecieron explicando desde América, esas modificaciones eran, en realidad ideológicas europeas. La ideología de la latinidad es la más antigua y, digámoslo así, la más prestigiosa de todas ellas.

Ahora bien, elaborar una generalología histórico-teorética de los conceptos implicados en la ideología y en la práctica de los impactos imperiales, sobre nuestra América, permite, ante todo, lograr una interpretación crítica de los sentidos que

históricamente adquirió la “latinidad”, como proceso histórico y como ideología que ha precedido nuestro pasado, y, contemporáneamente, averiguar el significado cultural y político que ello tiene para la redefinición de una identidad que finalmente, incluya, decodificándolas y sustrayéndolas del limbo ideológico negativo en el que han sido relegadas por siglos, todas las otras componentes “pre-latinas” y/o “no-latinas” de América. “La macroetnia postromana de los pueblos ibéricos (...) al ponerse en contacto con millones de indígenas y, sucesivamente, con otros tantos millones de negros, sufrió una nueva transfiguración, enriqueciendo su patrimonio biológico y cultural por el mestizaje y la aculturación. Los latino-americanos son hoy el producto de dos mil años de latinidad, mezclada con poblaciones mongoloides y negroides, aderezada con la herencia de múltiples patrimonios culturales y cristalizada bajo la compulsión de la esclavitud y de la expansión salvacionista ibérica.”¹ Dos mil años de latinidad, no es ésta la oportunidad de referirnos a la prehistoria de nuestro tema, pero es necesario hacer un par de digresiones. Cualquier conocedor de historia antigua —y de Roma en particular— tiene razones suficientes para preguntarse ¿Cuál es el *continuum* histórico de tan larga, o larguísima, duración representado por este tipo de “latinidad”? ¿A cuál latinidad nos referimos? ¿A la de los primeros originarios valores, o a los que se afirmaron posteriormente con la Roma imperial? ¿O nos referimos, con una suerte de síntesis hegeliana, arbitraria desde un punto de vista historiográfico, tanto a unos como a otros? Lo cierto es que la misma hagiografía de la Roma imperial se encargó de manipular, a niveles incuestionablemente refinados, los valores latinos originarios, transfigurándolos políticamente en ideologías capaces de disimular e imponer su propio imperialismo. No olvidemos que el origen latino de Roma no es menos importante de lo que fueron las originarias componentes etruscas y sabinas. No deja de ser curioso y aleccionador, recordar que a raíz de las rivalidades (y luego de las alianzas) entre romanos y latinos encontramos un hecho fundamental —en gran medida soslayado por la historiografía imperial—: las revoluciones de la plebe, sin las cuales serían inconcebibles el curso sucesivo de las instituciones romanas y la existencia misma de un proyecto histórico “latino”.²

¹ D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, 3 vol., Buenos Aires, 1969, vol. 1, p. 111.

² Cf., A. Guarino, *La rivoluzione della plebe*, Nápoles, 1975; y del mismo autor *Storia*

En breve, ya en el interior mismo de la historia de Roma encontramos las primeras metamorfosis mitológicas, ideológicas y políticas, etcétera, que le asignan a la “latinidad” un específico papel hegemónico. De otra manera ¿cómo explicar las relaciones (y las diferencias) que median entre la Roma de la *Respublica Romanorum* (del *populus Romanus Quirites* en su conjunto) con las instituciones políticas económicas y militares, de la Roma cesárea e imperial que se trasplantan en las *provinciae Frumentarie de Hispania*? ¿Y cuántas mediaciones no sufrirá posteriormente ese proyecto latino hasta devenir el *Instrumentum Regni* del Imperio habsburgo?

Los *Instituta Domini* romanos se insertan y se transforman en un mundo, el ibérico, que había conocido la presencia de etruscos, griegos y cartagineses y, luego, de visigodos y árabes. La grandiosa experiencia histórica de la expulsión de la “morisma” y “la judería” ¿hasta qué punto enriqueció y transformó de manera sustantiva las modalidades de transmisión, al Nuevo Mundo, de la antigua herencia romana?³ Dicho sea al margen ¿por cuáles razones hemos indagado de manera todavía insuficiente todas esas mediaciones históricas—fruto de la dominación árabe y la Reconquista— que España arrastró consigo en la aventura conquistadora? ¿Por prejuicios de la hagiografía historiográfica dominada por un pan-latinismo a ultranza? Invoco las respuestas de los especialistas.

La impresión que se obtiene—meditando sobre algunos de los textos clásicos de historia del imperio hispánico en América y sobre las teorías de la conquista y colonización— es que el recurso, que se hace continuamente a la herencia romano-latina, a la tradición del Sacro Romano Imperio, al “profetismo iluminado” como lo llamara Bataillon, por parte de las aristocracias y las élites dirigentes de la empresa colonial, disimula y oculta una presencia ideológica determinante.⁴ Las antiguas

del diritto Romano, Nápoles, 1948. Pero véase G. Poma, *Gli studi recenti sull'origine della repubblica romana. Tendenze e prospettive della ricerca*, Roma, 1974.

³ Cf., E. Gabaldón Márquez, *El coloniaje. La formación societaria, peculiar de nuestro continente*, Caracas, 1976.

⁴ J.H. Parry, *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1940; A. Ballesteros Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, 2 vol., Barcelona, 1944; C. H. Haring, *The Spanish Empire in America*, New York, 1947; C. Verlinden, “Sentido de la historia colonial americana” en *Estudios Americanos*; núm. 14, 1952; R. Levene, *Las Indias no eran colonia*, Buenos Aires, 1960; S. Zavala, *Filosofía de la Conquista*, México, 1977; y R. Romano *Les mécanisme de la conquête coloniale: Les conquistadores*, París, 1972.

traslaciones imperii vienen ahora empleadas para imponer en el mundo americano aquellas mismas concepciones jerárquico-céntricas que, partiendo de la afirmación y la crisis del modelo imperial romano, pasan a las filosofías y a las teologías del *Medium Aevum* (de la alianza de *Ecclesia* y *Corona*), fijando una ortodoxa y categórica clasificación/división de las especies, de los continentes geográficos y de los mundos históricos en originarios y derivados, superiores e inferiores, perfectos e imperfectos, buenos y malos, etcétera.⁵

De tal suerte que las prácticas colonizadoras de España y Portugal –pero no olvidemos los precedentes aportes de Venecia y Génova– inducen sus propios mecanismos, institucionales y culturales que acompañan el impacto colonizador, y que se desarrollan y perfeccionan mucho más allá de la originaria tradición romana. Dicho de otra manera: no creo suficiente reducir el impacto imperial sobre el Nuevo Mundo recurriendo a las justificaciones derivadas de las teorías mismas de la colonización; lo cual implica reconocer que esa gigantesca etapa de actualización histórica no puede ser reducida a un proceso histórico “sólo” de latinización o cristianización. En efecto, el proceso de latinización, que fue estructuralmente concebido como un proceso totalizador, “negador” de lo pre-latino y/o de lo no-latino, se puede solo parcialmente reducir, en sus resultados prácticos, a lo que se ha celebrado como “la hazaña del mestizaje”.

Estoy consciente de que estos razonamientos nos llevarían a complejos análisis de etno-historia y de etno-antropología histórica que aquí no se pueden ni siquiera indicar. Sugiero simplemente que se debe proceder a una interpretación “no etnocéntrica” del proceso colonizador. El “choque-encuentro” entre el mundo latino-ibérico y el mundo pre-latino americano, independientemente del resultado de las extraordinarias e innovadoras simbiosis e hibridaciones que se originaron, no produjo –contrariamente a las narraciones y a las interpretaciones “negras” o “doradas” que se quiera–, un resultado histórico que se pueda “reducir” al esencial, aunque limitado terreno de lo

⁵ Cf., C. Allen, *The Legend of Noah*, Urbana, 1949; M. Bataillon, *L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavigero*, en *Mélanges à la mémoire de J. Sarrailh*, Paris, 1966; G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo, La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie biblichee alle teorie razziali, 1.500 al 1.700*, Florencia, 1977.

etno-lingüístico. Como lo había ya demostrado Leopoldo Zea, hace más de un cuarto de siglo, en su clásico ensayo sobre *América en la historia*, la colocación de este mundo en la realidad de Occidente fue posible no sólo gracias, sino también a pesar de las *traslaciones imperii*, a las políticas civiles y religiosas de coacción y de dominio “el ignominioso pupilaje y a la usurpación de tres siglos.”⁶

II

Pero tratemos el capítulo moderno de nuestro tema. James Bryce –catedrático de Oxford y embajador de Su Majestad– en una serie de escritos de la segunda mitad del siglo pasado, publicados con el revelador título de *Imperialismo romano y británico*, nos explica las innovaciones sustanciales, modernizadoras, del proyecto imperial anglosajón. “El proyecto de unificación del mundo característico del imperio romano fue detenido por razones geográficas y tecnológicas. Hoy en día, en cambio, ese proyecto se ha vuelto mundial –declara Bryce. Si Roma fue el factor principal de la unificación del mundo antiguo, Inglaterra lo es en los tiempos actuales.”⁷ Y agrega, “si bien las condiciones son, por muchas razones, diversas, hay materia suficiente para que sea instructivo el parangón entre la obra de Roma y la obra de Inglaterra: es un parangón aleccionador para el futuro.”⁸ Para Bryce la diferencia entre la colonización romana, la española y la inglesa estriba en lo siguiente: “los ingleses, a la par que los romanos y contrariamente a los españoles, mostraron siempre el deseo de respetar las costumbres y las ideas de los pueblos conquistados [*sic.*]. O sea que la filosofía política de la colonización inglesa es el indiferentismo hacia las religiones, lenguas, costumbres e instituciones locales.” Los ingleses sin embargo –añade de paso Bryce– han sabido tomar iniciativas más atrevidas y apropiadas

⁶ Para una demistificación respecto a la tradición apologética latinizadora, cf. por lo menos A. Lipschutz. *El problema racial en la Conquista de América*, México, 1963; M. de Carcer y Disdier, *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, México, 1953; M. Wachtel, *La visión des vaincus*, París, 1971.

⁷ J. Bryce, *Imperialismo Romano e Británico*, edición en italiano, Torino, 1907, p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

de las que tomaron los romanos para eliminar, en sus súbditos, algunas prácticas reprochables e inconvenientes desde el punto de vista social y moral.”⁹ Pero claro, América no era la India; los latino-americanos no eran súbditos. Era suficiente con ejercer activamente la política del “indiferentismo.” En este contexto histórico las formas del anti-hispanismo anglosajón evolucionan en la misma medida en que se afianzan y se expanden lo que los economistas han denominado los mecanismos del “imperialismo del libre cambio.”¹⁰

De hecho, la adopción decimonónica del “indiferentismo” desplaza y neutraliza a niveles ideológicos —que hay que seguir investigando con sumo cuidado— no sólo la problemática de la latinidad y la misma herencia del proyecto ibérico, sino también las formas institucionales adoptadas —desde la época de la independencia— por las nuevas naciones: régimen republicano, división de poderes, sufragio universal, igualdad jurídica, etcétera.¹¹ La metamorfosis de la latinidad, en el siglo XIX americano, sería incomprensible si no se analiza un hecho fundamental. En los mismos años en los cuales culmina la empresa emancipadora, Inglaterra había entrado en la fase decisiva —como lo ha demostrado Polany— de la más radical y profunda de las transformaciones estructurales modernas: la revolución industrial. Mientras en América se alcanza el punto más alto de rechazo del proyecto hispano, *sub speciae* borbónica, de colonización contemporánea, se gesta la hegemonía del expansionismo británico, aunque en buena medida es todavía invisible, en esta parte del Atlántico. No podemos comprender críticamente las andanzas y las desandanzas de la latinidad, si no entendemos cómo aquella revolución introducía en la historia una aceleración progresiva y cumulativa, portadora de tales

⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ En el sentido acuñado por J. Gallegher y R. Robinson en el artículo titulado “Imperialism of free Trade” aparecido en el núm. 1 (1953) de la *Economic History Review*; pero en general me remito a los clásicos trabajos de K. Knorr, *British Colonial Theories 1570-1850*, Toronto, 1968 y B. Semmel, *The Rise of Free Trade Imperialism, (1750-1850)*, Cambridge, 1970.

¹¹ Aunque las preferencias inglesas eran naturalmente por las formas “no” republicanas. El mismo Canning confesaba, en 1823, “No tengo objeciones a la monarquía en México, muy al contrario (...) una monarquía en México y una monarquía en Brasil curarían los males de la democracia universal y evitarían que se estableciera la línea de demarcación que más temo: América contra Europa”, G. Canning, comunicación a W. A. Court del 31/XII/1823, en E.J. Stapleton, *G. Canning and His Times*, London, 1859, p. 394-395.

y tantas variables concomitantes, tan poderosas que habrían originado una “dis-continuidad” y una cesura estructural, casi insuperables, entre los diferentes proyectos históricos que, hasta entonces, aparecían todos, o casi todos, viables.

Todo ello, por supuesto, no significó en absoluto el avance y la generalización de un modelo de progreso alternativo al proyecto imperial precedente. Contrariamente a lo que supusieron e imaginaron los clásicos –liberales y socialistas– el capitalismo industrial, en su impacto en las economías extra-europeas, reforzó la constitución de procesos históricos de “asimetría” (entre los distintos niveles de desarrollo de las economías y de las sociedades del centro y de la periferia) que a su vez radicalizaron aún más la separación, la *a-sincronía*, y en muchos casos la contradicción, entre el funcionamiento de las instituciones políticas y de las económicas. Tal es la situación, respecto al modelo político económico de Inglaterra, en la que se hallaron casi todas las repúblicas hispano americanas en el siglo XIX.¹²

La transición, desde las *instituta dominae* hispánicas al pragmatismo del libre mercado y del libre comercio, está marcada por una continuidad de los itinerarios imperiales, aunque representados por concepciones políticas e instituciones diferentes, estableciéndose así “una progresión-regresión” de larga duración, que atraviesa ahora la América antes española. La crisis pos-independentista, la “dispersión latino-americana del 19” aparece dominada por esta sobreposición de presencias históricas: sobrevivencia y transformación conservadora de los procesos de feudalización inducidos por las articulaciones, internas e internacionales, del neo-colonialismo del libre cambio.¹³ Se configuró así lo que Zea ha dominado “el retroceso como instrumento del progreso.” “Pueblos que habían luchado en

¹² He desarrollado estos temas en los cap. III y V del primer tomo de mi trabajo *Teoria e Storia del 'Sottosviluppo' Latinoamericano*, 2 vol., Camerino-Napoli, 1981 y en *Continuità e trasformazioni nel rapporto tra economia e istituzioni in America Latina*, en AAVV, *La Democrazia in America Latina*, Milán, 1982.

¹³ Una reseña del problema en la Introducción de I. Wallerstein, al segundo volumen, *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750* de su *The Modern-World System*, New York-London, 1980. Sobre algunas de las peculiaridades de los procesos de refeudalización remito al fundamental y polémico trabajo de M. Carmagniani, “Elementos característicos del sistema económico latinoamericano. Siglo XVI-XVIII”, en E., Florescano, comp., *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1550-1975*, México, 1979.

las naciones (metropolitanas) contra el feudalismo, la iglesia y otras instituciones llamadas de retroceso, iban a sostenerlas en los pueblos subordinados, para evitar que los mismos alcanzaran el progreso y con ello limitaran la marcha del progreso occidental. De esta manera el retroceso se convirtió en un instrumento al servicio del progreso occidental (...) los campeones de la igualdad mantuvieron deliberadamente la desigualdad que beneficiaba su expansión y predominio siempre crecientes.”¹⁴

III

Si éste es el cuadro histórico, es necesario indagar de qué manera el proyecto neo-latino, hispano-americano “decae” a la ideología de “otro” proyecto histórico imperial. La controvertida búsqueda de una identidad definidora del mundo que surgía con la emancipación que animó las mentes más lúcidas de la Independencia, se estrella contra el “indiferentismo” pragmático del proyecto (aparentemente) sin ideología anglosajón. Nada mejor representa de manera emblemática esta divergencia sustancial, que subyace al choque-desafío de los dos proyectos, que el malentendido histórico entre Bolívar y Canning.

Veámoslo, ante todo, respecto a España. Lejos de defender el despotismo de la monarquía borbónica, Bolívar pensó siempre que sólo una España constitucionalista hubiera podido reestablecer vinculaciones estrechas con la América, antes española, capaces de proyectar e imaginar una comunidad hispánica liberal, republicana y democrática, suficientemente longeva como para acabar —como se lo estaba haciendo en América— con el viejo orden y capaz de colaborar para la

¹⁴ L. Zea, *América en la historia*, México, 1957, p. 79 y ss. El tema es de la mayor importancia histórico-teorética para comprender el impacto del liberalismo en la configuración histórica de los estados modernos. No se olvide que la idea de libertad e igualdad fue concebida como una relación que regulaba relaciones precisamente entre desiguales. Cf. H.J. Laski, *Political Thought from Locke to Bentham*, 1929 y del mismo autor *Rise of European Liberalism*, 1936 y G. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962. En realidad el liberalismo surge por oposición al despotismo político, no fue nunca una oposición al despotismo económico. Cfr., F. Galgano, *Le Istituzioni di Transizione*, Roma, 1978.

construcción de un nuevo orden cooperativo de todo el mundo hispanico. Respecto a Europa, Bolívar veía, en el apoyo inglés a las nuevas repúblicas, la posibilidad de contrarrestar la política restauradora de la Santa Alianza y el revanchismo borbónico, afianzar todas las “formas y las ventajas de un gobierno legal y civil” que emanaba “de los principios liberales [ingleses] con sus inmensos tesoros.”¹⁵ Con lo cual Bolívar entendía que “el pequeño género humano” al que pertenecía iba a ser capaz de dar vida a una América, “equilibrio del universo”, ejemplo para todos los continentes, en cuanto se proponía superarse en virtud de un solo ideal: ser independiente, libre, capaz de rebelarse contra los imperios que quisieran someterla.¹⁶

Pues bien, y voy al ejemplo concreto, mientras todavía en el año 1826 Bolívar se refiere a Inglaterra con admiración “puesto que emplea la omnipotencia de sus victorias en la promoción de la libertad,”¹⁷ en aquellos mismos días el enviado británico, que había asistido a los trabajos del congreso de Panamá, J.E. Dawkins (“quien se paseó quietamente entre los delegados dispensando consejos con una imparcial solicitud”), sometía a Canning un memorándum con un extenso recuento de sus logros; documento que justificaría su famosa declaración (en la Cámara de los Comunes) dado que “el prestigio británico en ese distante continente se había elevado a una eminencia inigualada por el de ninguna otra potencia.”¹⁸ Y he aquí las motivaciones del indiferentismo de Canning en ocasión de su toma de posición sobre la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis que acabó, en sangre y farsa, el trienio constitucional

¹⁵ Simón Bolívar, *Cartas del Libertador*, compiladas por V. Lecuna, 8 vol., Caracas, 1966, vol. 4, p. 375-76.

¹⁶ Véanse los trabajos de A. Filippi. “En torno a la visión bolivariana de Europa”; G. Arciniegas. “Una sola palabra: Independencia”, y A. Uslar Pietri, “El proyecto bolivariano” en *Revista de Occidente*, núms. 30-31, 1983.

¹⁷ Simón Bolívar, “Contestación al Encargado de Negocios de su Majestad Británica en la recepción del 16 de noviembre de 1826”, en *Gaceta de Colombia*, núm. 267, 16 de noviembre 1826. Ello no quiere decir que Bolívar, diplomático, fuera ingenuo: “Por *ahora* me parece que nos dará una gran importancia y mucha respetabilidad la alianza de la Gran Bretaña (...) Pero estas ventajas no dispensan los temores que esta poderosa nación sea en lo futuro soberana de los consejos y decisiones de la Asamblea” (Bolívar se refiere al Congreso de Panamá). El mismo tono en la carta a B. Monteagudo del 5 de agosto de 1823. Pero véase J.L. Salcedo-Bastardo, *Bolívar: Un continente y un destino*, Caracas, 1982 p. 297 y ss.

¹⁸ J. E. Dawkins a F. Canning, 15 de octubre 1826, en C. Webster, *Britain and the Independence of Latin America, 1812-1830*, 2 vol., Oxford, 1938, vol. I, p. 422-24.

español: “si Francia ocupaba España ¿era necesario, para evitar las consecuencias de esa ocupación, que nosotrosuviésemos que bloquear a Cadiz? No. Yo miré hacia otra dirección. Yo busqué compensaciones materiales en otro hemisferio. Contemplando a España, tal y como nuestros antepasados la habían conocido, yo resolví que si Francia tenía a España, no habría de ser, sin embargo, España *con* las Indias. Yo llamé a existencia al Nuevo Mundo para enderezar la balaza del Viejo.”¹⁹ Y así fue. Afirmada la neo-hegemonía británica en las Indias, las metamorfosis hispanoamericanas de la latinidad podían continuar perpetuándose.²⁰

¹⁹ H. Temperely, *The Foreign Policy of Canning, 1822-1827*, London, 1925, pp. 380-381. Lo que Bolívar imaginó como una alianza se reveló como una relación entre desiguales. “Las compensaciones materiales en otro hemisferio” marcan el comienzo de un contraproyecto que transforma el imaginado “equilibrio del universo” a través del cual Bolívar y los libertadores quisieron afirmar la identidad latino-americana. A los pocos meses de la intervención “surgieron compañías mineras con capitales de más de 14 millones de libras para explotar los recursos de los nuevos estados y los bancos y las inversiones públicas absorbieron préstamos de más de 20 millones de libras”, J.F. Rippy, *Rivalry of the United States and Great Britain over Latin-America, 1808-1830*, Baltimore, 1929 p. 108. Pero en general véase A.H. Imlah, *Economic Elements in the Pax Britanica*, Cambridge, 1958 y A.L. Loghead, *The Growth of the International Economic, 1820-1960*, London, 1971.

²⁰ Ello por supuesto, no impidió—y en algunos aspectos favoreció, hasta muy avanzado el siglo pasado— que se difundiera en Europa una imagen precisamente negativa de la hispanidad de América. El tema es muy complejo y aquí puedo simplemente indicarlo. El tema principal fue el de la decadencia económica del mundo hispánico. Como lo ha recordado Vicens Vives llegaron a concebirse verdaderos lugares comunes: la historiografía alemana agigantaba la naturaleza del colapso borbónico con el objeto de glorificar, por contraste, la administración habsburga; la italiana procedió de manera singularmente parecida descargando casi exclusivamente sobre la dominación española las causas de la crisis en la Italia centro-meridional; la francesa, y en parte la misma española, con el declarado objeto de asignarle mejor suerte a las políticas y a la administración de los Borbones etcétera. J. Vicens Vives, *Historia económica de España*, Barcelona, 1979, p. 374 y ss. Pero véase J.H. Elliott, *La España imperial*, Barcelona, 1976. La visión negativa de lo hispánico (europeo y americano) viene proyectada y divulgada hasta originar concepciones fantásticas de la historia. Un ejemplo entre tantos: “Las derrotas de los ejércitos españoles en la península, la abdicación de Fernando VII y el desprestigio total de la Junta Central dejó a los españoles de América desarraigados y sin saber a qué atenerse. No es que los americanos se levantaran contra España: España se apeó de América”. R. Carr, *España 1800-1975*, Barcelona, 1972, p. 110. Quiero subrayar que las metamorfosis ideológicas de la imagen de la América antes española en la conciencia política y en la historiografía española del siglo XIX no ha encontrado todavía un estudio exhaustivo. Algunas indicaciones en M. Fernández Almagro, *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española*, Madrid, 1944; J. Delgado, *La emancipación de América en la prensa española*, Madrid, 1949; C. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina siglo XIX*, México, 1982 y A. Gil Novales, *La Independencia de América en la conciencia española*, Madrid, 1979. Por otra parte, de gran interés es el estudio de la ofensiva cultural,

IV

Lo que llama más la atención en el curso del siglo XIX no es tanto el hecho, de por sí paradójico, de que la metamorfosis culminante y, por así decirlo, fundadora de la denominación universalmente proclamada de *América Latina*, se haya podido llevar a cabo en tiempos de hegemonía anglo-sajona, si no que, además, ello se haya podido realizar –aunque “no exclusivamente”– a partir de los impulsos y bajo la filiación, de nuevo, de un Imperio, el francés, de Napoleón III: “el Soberano que entre los de toda Europa, ha comprendido más cabalmente toda la importancia de América Latina y el que ha contribuido de la manera más directa al inmenso desarrollo del comercio que lleva a cabo Francia con este vasto continente.”²¹ La doble coyuntura del hegemonismo anglosajón y de la *grandeur* pan-la-

económica y política que España hace, a mediados del siglo pasado, lanzando el “pan-hispanismo” como nueva consigna hacia América. Pienso por ejemplo en los materiales que se pueden recabar de aquel grupo de importantes revistas: *Revista Española de Ambos Mundos*, 1853-1855; *La América, Crónica Hispano-Americana*, 1857-1874, 1879-1886, *Revista Hispanoamericana*, 1864-1867, *La Unión Ibero-Americana*, 1826-1886. Pero véase M.J. Van Aken, *Pan Hispanism, Its Origin and Development to 1886*, Berkeley, 1959 y L. López-Ocón Cabrera, “La América, crónica hispanoamericana. Génesis y significación de una empresa americanista del liberalismo democrático español”, en *Quinto Centenario*, núm. 4, 1982.

²¹ C. Calvo, citado en G. Martiniere, *Les Amériques Latines*, Grenoble, 1978, p. 33. He dicho que la denominación América Latina no se debe adscribir “exclusivamente” a los impulsos del imperialismo francés porque he tomado en cuenta la opinión de A. Ardao, según la cual aunque la primera idea de la latinidad fue francesa su inmediata interpretación en Hispano-América fue de carácter antimperialista. A. Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980, p. 88. Sin embargo el sentido de antimperialismo de aquellos años está fundamentalmente referido al norte y “no” a Occidente. La agresión napoleónica a México –que coincide con el lanzamiento del pan-latinismo hacia América– aunque fue condenada por la mejor intelectualidad del continente, no le restó prestigio a la filiación francesa de la latinidad. C. Calvo, el jurista historiador franco-argentino, presentando, en 1862 su libro *Recueil complet des traites, conventions, capitulations, armistice et autres actes diplomatiques de tous les états de l’Amérique latine*, sostiene que su obra debe ser considerada como “un testimonio de la admiración respetuosa que le han inspirado y le inspira la inteligencia superior y la alta acuciosidad de Vuestra Majestad Imperial (...) y como la expresión sincera de la gratitud de todos los pueblos de raza latina”. Tono parecido en los escritos de M. Chevalier y de manera particular en su introducción a *Le Mexique ancien et moderne*, París, 1863 (publicado a los dos años de la invasión contra Juárez): “Francia, heredera de las naciones católicas europeas, ha llevado a América y al resto del mundo la bandera de las razas latinas, es decir, de los franceses, los italianos, los españoles y los portugueses”. Sobre la política bonapartista de Francia “protectora natural de las naciones latinas” que “debe resplandecer en la América Central y del Sur, suplantando la influencia anglo-sajona y expandiendo al mismo tiempo el catolicismo y los capitales franceses”; véase J.P. Rioux, *Les Bonaparte*, 2 vols. París, 1982, vol. 2, p. 397 y ss. y J.L.

tina de Napoleón III aceleró la conjugación de diversos factores, culturales e institucionales, que contribuyeron a la exaltación de la latinidad de América. Los temas implicados en este retorno a los “destinos” latinos son muy complejos. Aquí, quiero simplemente indicar aquellos que contribuyen a poner de manifiesto en sus resultados histórico-ideológicos de las peripecias –negativas y positivas– del redescubrimiento de la latinidad de América, y el influjo que ejercieron en la determinación de su conocimiento, de su identidad-desidentidad, de su imagen.

La exaltación neo-latina implicó necesariamente, y una vez más, el recurso mítico a Roma y a la “romanidad”. ¿Pero a cuál Roma se quiso hacer referencia? ¿A cuál de los tantos paradigmas deducibles de su historia se volvió la atención de los ideólogos?

Recordemos un precedente muy importante. El descubrimiento moderno de la antigüedad helenístico-romana y de los valores institucionales más innovadores del mundo latino, se había realizado por méritos del movimiento intelectual de renovación, representado por la Ilustración y en la formulación de las instituciones políticas que acompañaron la génesis y el desenvolvimiento de la revolución francesa. Pero esta Roma, ejemplar para el siglo de las luces, es la Roma republicana, de la *virtus* pública y privada y de la “probidad” de los romanos, antes del Imperio. La idea de la modernidad política del mundo republicano –como ejemplo antidespótico, antitiránico y antimperial– propio de las instituciones características del surgimiento y de la afirmación de la primera latinidad, aparece en el curso del mismo Renacimiento, dando origen a una serie de tendencias, del pensamiento político europeo que, si bien fuertemente ignoradas por las corrientes teóricas del despotismo, sobreviven hasta el siglo XVIII.²²

Para la historiografía del setecientos la meditación sobre Roma era indispensable para dar sentido a la parábola de la existencia de las naciones y de las instituciones, respecto a los diversos pueblos y naciones: agilizar las causas de la “grandeza y de la decadencia” de ese inmenso cuerpo social, podía ilumi-

Phelan, “Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica”, en *Latinoamérica*, núm. 2, 1969.

²² Como lo ha demostrado H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism and Republican Liberty in Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, 1966.

nar acerca de la convivencia y las posibilidades de aplicación de determinados “modelos” jus-políticos. Esa fue, a fin de cuentas, y con matices más o menos diversos, la Roma ejemplar de Niebuhr y de Goethe, de Montesquieu y de Gibbon, de Voltaire, de Rousseau, de Saint-Evremond, de Boyle y de Locke.²³ En síntesis, el análisis de la continuidad-ruptura entre las “dos” Roma, de la oposición entre la Roma republicana y la Roma imperial, fue uno de los temas centrales del pensamiento político europeo moderno; y sea dicho de paso, fue un tema “central” también en el pensamiento de Simón Bolívar y de Simón Rodríguez y punto culminante del *voyage d'Italie*.²⁴ A la Roma “republicana” se refieren casi todos los jóvenes dirigentes de la revolución francesa.²⁵ Los autores preferidos eran los de la época pre-imperial o los que habían exaltado el

²³ B. Niebuhr, *Römische Geschichte* (1812-1813) que inaugura la historiografía crítica sobre Roma, nace además motivada por la pasión civil que suscitaban las guerras de liberación nacional en contra del imperialismo de Napoleón. Cfr. el estimulante ensayo de E. y J. Garns, “Mito e Realtà di Roma nella cultura Europea”, en *Storia D'Italia*, dirigida por R. Romano y C. Vivanti, Annali núm. 5, Torino, 1982. Una visión de conjunto sobre el período en G. Gargallo, *Storia della storiografia moderna: Il Settecento*, Roma, 1972.

²⁴ En efecto el juramento romano de Bolívar no se podría entender en toda la extraordinaria relevancia teórica y política –por lo menos en la “versión” dictada en 1850 por Simón Rodríguez a M. Uribe Angel– si no hacemos una referencia explícita a la diferencia entre las diversas concepciones del mundo propias de cada uno de los dos períodos de la época romana, “la austeridad de la República” y “la depravación (de los) Emperadores”, entre “los Gracos y los Horacios” y “Augusto, Nerón”. Y sea dicho de paso: lo que Rodríguez allí plantea es, en términos generales, el tema teórico-político “nuevo” por antonomasia (después de la revolución norteamericana de 1776 y la francesa de 1789): “el problema del hombre en libertad” exactamente en el sentido “moderno” que le asignará de allí a pocos años; por ejemplo, B. Constant, *Discours sur la liberté des anciens comparé à celle des modernes*, París, 1819. Sobre la problemática teórica implícita véase A. Zanfarino, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di B. Constant*, Milano, 1962. La tradición ideológica de exaltación de la latinidad imperial y del cesarismo ha impedido a casi todos los autores comprender la importancia del texto-testimonio del juramento romano de Bolívar-Rodríguez. Así ha sido considerado, del todo injustificadamente, una “profusa parrafada retórica puesta a modo de preámbulo del juramento en labios de Bolívar y que tiene el aire de haber sido invención de don Simón Rodríguez, indigna del héroe y que puede tacharse de apócrifa”. (M. Díaz Rodríguez “Roma y Simón Bolívar”, en *Obras Selectas*, Caracas, 1968, p. 847). Por su parte C. Parra Pérez (*Prólogo* a la edición italiana de Bolívar, *contributo allo studio delle sue idee politiche*, Roma, 1930, p. XVIII) liquida el texto tildándolo de “erradas ideas personales (de Rodríguez) sobre Roma”. Pero véase A. Filippi, *Bolívar in Italia*, Introducción a la edición italiana de J.L. Salcedo-Bastardo, *Bolívar: Un continente y un destino*, Roma, 1983.

²⁵ Cf. H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the Development of Revolutionary Spirit*, Chicago, 1936.

período republicano: Camilo, Salustio, Cincinato, los Gracos, Séneca, Cicerón, Horacio, y, cosa curiosa, nos recuerda Godechot, César “no” aparece nunca; lo cual puede sorprender, pero da la idea de una época y de su historiografía.²⁶ Sobra decir que esta interpretación-valorativa de la latinidad y de la romanidad republicana comenzara a decaer vertiginosamente con la proclamación napoleónica del Imperio y con la reacción restauradora.

V

Pero, regresando a nuestro tema, lo que hay que subrayar es cómo, en cambio, los ideólogos y los historiógrafos del bonapartismo, lo que nos endilgan es la exaltación de la tradición pan-latina en clave “imperialista”, en lo que se refiere a la política exterior y “cesarista” en lo interno. Dos momentos y dos productos de la práctica y de la ideología expansionista que bien se pueden combinar con la política económica y cultural hacia el mundo que hasta entonces se había denominado hispano o ibero-americano. La invocada exaltación de los modelos cesaristas de gobierno, facilita el expansionismo económico y cultural y, viceversa, las políticas exteriores imperialistas encuentran en la defensa y en la difusión del cesarismo en América Latina, un punto de fuerza para su propia actuación. No en vano Napoleón III denominaba la política cesarista de poder el *système imperial* cuyos hitos habían sido Argelia, Sebastopol, Lombardía, Líbano y... México, y cuyo “modelo” debía “poder ser universalizable.”²⁷

Latinidad, por lo tanto, como cesarismo; cesarismo como superación –transformación– del sistema liberal y republicano, como expansionismo nacionalista y como retórica del autócrata necesario y providencial: éstas fueron las concepciones que hicieron escuela, y no sólo en el mundo latino americano y

²⁶ J. Godechot, “L’influence de l’antiquité à l’époque de la Revolution”, en *Index, Quaderni camerti di studi romanistici*, núm. 7, 1972. Importantes trabajos sobre el tema en las actas del Seminario Internacional *Da Roma alla terza Roma*, Roma 1982.

²⁷ R. Koebner y R. Schmidt, *Imperialism. The Story and Significance of a political Word, 1840-1860*, Cambridge, 1963, p. 3 y ss. recuerdan que fueron justamente los adversarios de Napoleón III los que usaron por primera vez la denominación moderna de imperialismo para definir su sistema de poder, pan-latinos. Una visión de conjunto del tema, además del ya citado trabajo de J.P. Rioux, en D. Thomson, *Europe Since Napoleon*. New York, 1957, parte 4, capítulo 12.

europeo. La inevitabilidad, auspiciada con vehemencia, de la dictadura cesarista se asocia ahora con la exaltación de las prácticas represivas de las “masas”, capaces de evitar la catástrofe de la “guerra social” y de impedir la amenaza, siempre presente, de la democracia y de la igualdad.²⁸

El texto fundamental de esta reinterpretación de la herencia latina y de la romanidad es –junto con las *Idées Napoléoniens* de 1839– la *Histoire de Jules César* que Luis Bonaparte escribió entre 1864 y 1865 (con el auxilio del historiador V. Duruy) y cuyo *leit-motiv* se puede resumir, con sus propias palabras, en estos términos. “Los romanos que habían dado al mundo el ejemplo de un pueblo que se forma y se engrandece por medio de la libertad, *después* de César parecería precipitar ciegamente en la esclavitud, porque existía una causa general, que de manera fatal, impedía a la república poder regresar a las instituciones antiguas. Las necesidades y los nuevos intereses de una sociedad laboriosa exigían ser satisfechos con nuevo medios y fórmulas políticas.”²⁹ La analogía es fácilmente comprensible. “Escribiendo esta obra me he fijado una meta muy clara –confiesa Napoleón– la de probar que cuando la Providencia suscita hombres como César, Carlo Magno, Napoleón, así lo hace para mostrarles a los pueblos el camino que deben seguir, puesto que ellos marcan con su genio una edad nueva, y porque llevan a conclusión, al cabo de años, el trabajo de siglos. ¡Felices los pueblos que comprenden a los grandes y los siguen!”³⁰

Creo que la genealogía histórico-teorética de la categoría de latinidad aplicada a América (y como factor de su conocimiento y de su identidad) debería dedicar una parte sustantiva

²⁸ Estos son los conceptos que encontramos teorizados en el primer tratado de sistematización de la filosofía política del cesarismo, escrito para celebrar la nueva etapa política inaugurada por Napoleón III por M.A. Romieu, *L'ère de Cesars*, París, 1852. Por lo que he podido verificar no sólo fue el primer análisis politológico del cesarismo en Europa, sino que es además el primero en referirlo explícitamente a América Latina.

²⁹ Traduzco de la edición italiana de la época fascista, *Storia di Cesare*, Roma, 1937, p. XXIV, y aprovecho para transcribir lo que anota en el Prefacio a esa edición H. Bordeaux: “La obra del Emperador de los franceses merecía ser sacada del olvido. El ha tratado de reagrupar en este estudio sobre el gran romano, todas las naciones latinas y de proponerles a todas ellas un ejemplo de energía constructiva. Mussolini ha demostrado poseerla y lo ha demostrado con el desarrollo de la Italia Nueva”, p. XVI.

³⁰ *Ibid.*, p. XVIII.

de sus análisis a la historia de la fortuna del cesarismo, manifestación postrera del latinismo ideológico, sea como política hacia América Latina, sea como modelo inspirador de formas de ejercicio del poder.³¹ No debemos olvidar, que desde su comienzo el cesarismo fue adoptado como teoría y como práctica política concebida como una respuesta oligárquica a los primeros movimientos de masas y a los movimientos de modernización.³² También es cierto que junto al cesarismo, y con desarrollos propios y originales, en el estudio de las transformaciones de la latinidad, tuvieron notable relevancia las elaboraciones de las diversas escuelas positivistas, francesas e italianas, que entre finales del ochocientos y las primeras décadas de este siglo, jugaron un papel determinante en la definición de las peculiaridades socio-institucionales e históricas de esta América, entre varios protagonistas de la cultura de este período se encuentran L. Ayarragaray, P.M. Arcaya, C.O. Bunge, J. Ingenieros, J. Gil Fortoul, A. Arguedas, A. Colmo, S. Mendietta, C. Zumeta, L. Vallenilla Lanz, J.N. Matienzo, etcétera.³³ Pero no son sólo las elaboraciones de la cultura positivista “latina” de Francia e Italia (de Tarde, Le Bon, Boutroux, Lombroso, Ferri, Michels, etcétera) que van a exaltar las formas de gobierno *cesaristas*, *oligárquicas* y *elitistas*, lo harán igualmente otros clásicos del pensamiento europeo desde Spencer hasta Spengler. *La decadencia de Occidente* es un momento esencial de la apología antiliberal y antidemocrática del cesarismo, que tendrá amplia resonancia en la América latina de las dictaduras de la primera parte de este siglo. La admiración de

³¹ Sobre la fortuna europea del cesarismo sigue siendo útil el trabajo de F. Gundolf, *Caesar in Neunzehnten Jahrhundert*, Berlín, 1926.

³² La primera percepción crítica del fenómeno en C. Marx, “Der Achtzehnte Broumaire des Louis-Napoleonen” en *Die Revolution*, New York, núm. 1, 1852. Una visión cultural del conjunto, con particular referencia a las interpretaciones positivistas de la insurgencia de las masas y del cesarismo en M.D. Biddis, *The Age of the Masses*, London, 1977; y S. Moscovici, *L'Age des foules*, París, 1981. Comte personalmente apoyó al régimen (plebiscitario) imperial de Napoleón III, aunque contradiciéndose, puesto que contemporáneamente sostenía lo dañino o por lo menos, la inutilidad tanto del sufragio universal cuanto de la democracia. Cf., W.P. Simon, *European Positivism in the Nineteenth century*, Ithaca (N.Y.), 1963, cap. II.

³³ L. Zea. *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 vols., Caracas, 1980, se detiene mayormente sobre la primera generación de los positivistas latinoamericanos que tuvieron una concepción mucho más innovadora de la sociedad de su tiempo. Pero véase además, A. Ardao, *Estudios Latinos-Americanos de Historia de las Ideas*, Caracas, 1978.

Spengler por el “cesarismo” radica en el hecho de que éste aparece como la única fuerza capaz de sustituir las decadentes instituciones republicanas tradicionales, partidistas y parlamentarias, incapaces de actuar ante la insurrección de la muchedumbre, y capaz además de concebir formas nuevas de “relación *directa*” entre las masas y el jefe carismático que no necesitan recurrir a la mediación de instituciones artificiales.³⁴

Confundida, y en gran medida identificada con estos conceptos la “latinidad” llegó a alcanzar una dimensión de (pretendida) “teoría política general” sobre las peculiaridades de las instituciones *jus*-políticas y de la dinámica social, que serían lo propio de la América centro-meridional.

Una de las sistematizaciones más representativas de estas teorizaciones la encontramos en los trabajos de F. García Calderón³⁵ que trata de dar una explicación global de la realidad ibero-americana, partiendo justamente de su identidad latina.

“Bajo la doble presión del catolicismo y de la legislación romana, América se latiniza. Al agregarse a estas influencias, las ideas francesas prepararon primero y gobernaron luego, los espíritus americanos, desde la época de la independencia hasta nuestros días.”³⁶ Pero si ésta es la declaración de principios, el análisis de García Calderón opera posteriormente discriminaciones y definiciones, tendientes a fijar la esencia de lo latinoamericano. “En la democracia ibérica domina un latinismo inferior, un latinismo de decadencia, al igual que en la España romana.”³⁷ “Estas repúblicas no están al abrigo de ninguna de las debilidades ordinarias de las razas latinas. El Estado es omnipotente, las profesiones liberales se hallan excesivamente desarrolladas, el poder de la burocracia se torna inquietante. El carácter de sus ciudadanos es débil, inferior a su imaginación y a sus inteligencias; las ideas de unión y el espíritu de solidaridad luchan contra la indisciplina innata de la raza [...]. Indisciplinados, superficiales, brillantes, los americanos pertenecen a la gran familia latina; son vástagos de

³⁴ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., München, 1918, 1922.

³⁵ Particularmente F. García Calderón, *Las democracias latinas de América y La creación de un continente*, publicados en París, en francés, el primero en 1912, y en castellano, en 1913, el segundo; ambos publicados conjuntamente en 1979 en Caracas con prólogo de L. Alberto Sánchez.

³⁶ *Ibid.*, p. 155.

³⁷ *Ibid.*, p. 156.

España, Portugal e Italia, por la sangre y las tradiciones profundas, hijos de Francia por las ideas generales.”³⁸

Si el “latinismo” que nos auna es una realidad infranqueable que determina “inferioridad” y “decadencia”, ¿cuáles son las implicaciones institucionales, cuáles los modelos políticos más apropiados para regir el destino de nuestras naciones? ¿Cuál es desde esta perspectiva que ofrece la reflexión sobre “nuestra latinidad”, el diagnóstico posible acerca de nuestra condición histórica? “En las democracias latinoamericanas —explica García Calderón—, estéril ha sido la revolución fundamental de la cual los políticos se ufanan; bajo el barniz republicano profundo y secular se mantiene la herencia española. Los presidentes autócratas reemplazaron a los virreyes; (...) la casta dominante, heredera de los prejuicios españoles, que menosprecia la industria y el comercio, vive de la política y de sus fútiles agitadores. Los terratenientes señorean como antes de la revolución. Subsisten los antiguos latifundios, inmensos dominios que explican el poder de las oligarquías (...). Las democracias de América son, pues, españolas, por más que su élite se haya inspirado siempre en las ideas francesas. Democracias de pronunciamiento y anarquía, niveladoras y mestizas en las cuales el individuo adquiere a veces una significación heroica como en las biografías de Carlyle; repúblicas medievales divididas en facciones y en clanes familiares irreductibles y gobernadas por mercaderes enriquecidos.”³⁹ Analizadas así las circunstancias históricas, la respuesta natural a estas democracias son los “caudillos”. En ellos, “jefes absolutos y tiranos bienhechores”, se “concentra el espíritu nacional.” “Toda la historia de América, la herencia de los españoles y de los indígenas, converge hacia la exaltación del caudillo.” “Si el continente crea espontáneamente a los dictadores —concluye García Calderón— ¿no es una invención ilusoria toda la ambiciosa construcción política de las democracias americanas: parlamentos, ministros, municipalidades?”⁴⁰

Por lo tanto, de nuevo, el “cesarismo”, el “gendarme necesario”, la “oligarquía selecta”, el uso político ideológico de la interpretación cesarista y bonapartista de la “latinidad”, para

³⁸ *Ibid.*, p. 190.

³⁹ *Ibid.*, p. 47-48.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 205.

dar asidero teórico a una historiografía que se afana en demostrar científicamente la imposibilidad histórica de la democracia en América. Esto no es ni casual ni simple obra de la ignorancia. Al contrario, cuadra perfectamente con la manipulación ideológica que ha acompañado, desde sus inicios, el uso político de la latinidad por parte de las élites dirigentes de las diferentes oligarquías nacionales: como siempre, el fracaso de los conductores requiere la coartada proporcionada por la supuesta insuficiencia de los conducidos.⁴¹

VI

Esta primera aproximación a la reconstrucción de las categorías histórico-teóricas e histórico-ideológicas que se han ido configurado —a partir de la conquista— sobre América, nos ha mostrado que aparecen íntimamente vinculadas a las sucesivas expansiones imperiales, y que han tenido y tienen un uso fuertemente ideológico en la representación que se ha querido divulgar, e imponer, de la realidad histórica de nuestra América.

Pero antes de concluir cabe preguntarnos ¿será acaso posible un uso crítico, no ideológico, de tales categorías y de la experiencia histórica de la latinidad que nos ha determinado como herencia y nos califica en cuanto proyecto? y, por otra parte, ¿será posible establecer, en la historia real y en los modelos culturales, una nueva revaluación crítica que nos explique la coexistencia de los elementos latinos y de los no-latinos que se originaron en el curso de nuestra historia? ¿El hecho de que la latinidad haya generado varias constelaciones ideológicas, relacionadas con específicas hegemonias imperiales, reduce irremediablemente nuestra “neo-latinidad” a una simple función de falsa conciencia?

Una reflexión crítica sobre nuestra experiencia histórica nos autoriza a pensar que si bien la latinidad ha sido un factor, a través de las manipulaciones ideológicas, de nuestra “desidentidad”, de lo que se trata ahora es de “descifrar”, “decodificar” todos aquellos valores que permitieron el ejercicio de prácticas

⁴¹ Naturalmente generando toda una historiografía que opera formas mitológicas de manipulación del pasado. Véase al respecto G. Carrer Damas, *Jornadas de historia crítica*, Caracas, 1983, p. 96, y ss.

de dominación política y cultural y que garantizaron, con sus sensitivas articulaciones internas, el funcionamiento de las expansiones imperiales. Esta es una primera enseñanza, que nos indica metodológicamente la posibilidad de reactualización positiva de la latinidad americana, inseparable, por lo visto, de una necesaria interpretación crítica de nuestra historia. Interpretación crítica y reactualización positiva en la que nos ha precedido ese agudo conocedor del mundo latino, de América y de Europa, que fue Bolívar –aunque hay que reconocer que fueron precisamente estas visiones críticas las que salieron más deformadas por las mismas ideologías tergiversadoras de la latinidad. El Libertador se opuso siempre en sus concepciones de la historia antigua y moderna de Europa al despotismo, a la dominación imperial, a la barbarie colonial. Bolívar supo amar y actualizar los valores más avanzados y duraderos de los modelos políticos latinos de la época antigua y moderna. Y en su tiempo Bolívar supo observar cómo Europa, si bien era la representación de la lucha del espíritu por el logro de la libertad –de la que discurría su contemporáneo Hegel–, por una desgraciada paradoja de la historia, era al mismo tiempo el punto de partida de la servidumbre que se quería imponer al resto del planeta. “La América de Bolívar entra en la historia como parte de ese mundo puesto al servicio de la Europa, la cual se sabe libre, pero es incapaz de reconocer otra libertad que no sea la propia. Por ello, y el hecho no puede ser considerado en absoluto casual, sólo de ésta América nacida bajo la dominación podía originarse la lucha encaminada a su propia liberación, que acabaría siendo liberación de otros muchos pueblos igualmente dominados.”⁴² “De la América servilizada por el imperialismo del que fueron grandes expresiones Alejandro, César y Napoleón –escribe Zea en su fecundo ensayo sobre Bolívar– habría de partir la libertad que ponga fin al servilismo en América y en el resto del mundo. Bolívar piensa, por ello, en una gran nación que, bajo el signo de la libertad, cubra el universo (...) la marea dominante que nace en Europa se transforma en contramarea libertaria que partirá de esta América, hacia la misma Europa y hacia el mundo que ella integró mediante la conquista y la colonización. En este sentido Bolívar será, no ya el héroe sino el anti-héroe empeñado en la tarea

⁴² L. Zea, *Simón Bolívar, Integración en la libertad*, México, 1980, p. 10.

más inusitada: la tarea que, antes que él, ninguno de los grandes héroes había emprendido, la de la plena liberación del Espíritu. Dominándose a sí mismo el Espíritu se ha encontrado en su propia ineludible libertad.”⁴³

Desde esta perspectiva libertadora, fruto de una experiencia histórica propia de naciones que no han cultivado proyectos de dominación y de subyugación económica o política, y desde la conciencia de nuestros pueblos, es posible elevarnos hasta una reflexión mas honda y radical, decisiva a mi entender para alcanzar la reformulación de una conciencia igualitaria, no sólo entre las culturas sino también entre las naciones. Lo que quiero decir es que vista positivamente la experiencia histórica de esta América, nos autoriza a imaginar y emplear concepciones –teorías, valores, ideas– que, finalmente, no sean ni latino-céntricas ni capitalístico-céntricas ni euro-céntricas, que “no” sean en definitiva “jerárquico-céntricas”, o, más simple y definitivamente, que “no” sean céntricas.⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ “Debemos reconocer –ha dicho magníficamente R. Romano– que los niveles que nosotros distinguimos partiendo desde la ‘norma’ occidental (economía, civilización, sociedad) no se articulan de la misma manera en las diferentes sociedades. Y ello a pesar de todo lo que digan los euro-céntricos, los cristo-céntricos o los marx-céntricos no es, por supuesto, la idea de Cristo o de Marx o de Europa, la que hay que abandonar sino la otra –espantosamente negativa– de “centro”. Porque en realidad detrás de lo que representan Cristo, Marx, Europa, ‘civilización’ (al singular) etcétera, no hay otra cosa que la idea de (un) ‘centro’ y ésta es la idea que hay que abandonar (como, de hecho lo están haciendo una serie de disciplinas –primera de todas las matemáticas) si queremos alejarnos de la pesadísima tradición conceptual que, querámoslo o no, arrastramos con nosotros mismos desde hace siglos y siglos: ‘tradición de la omnisciencia, de lo propio, de lo unívoco, de lo descubridor y de lo descubierto, del clasificador y del clasificado, de lo ordenable y de lo ordenado, de lo jerárquico, de lo global, de lo normado, en breve, de lo *centrado*’ (J. Petitot, “Centrato/Acentrato” de la *Enciclopedia* Einaudi, dirigida por R. Romano, 13 vols, Torino, 1977-1983, vol. II. p. 899). La idea de centro en la organización general del saber humano y, por lo tanto de la investigación histórica, hay que sustituirla con la idea de *a-centrado*. Y ello porque la misma idea de centro conduce inevitablemente a concebir estructuras absorbentes e impositivas y por ende a estructuras jerárquicas. Si se quiere sinceramente (es decir, sin recurrir a declaraciones generales de internacionalismo y de igualitarismo entre los pueblos y las razas) eliminar en sus raíces todo principio de ‘una’ civilización, de ‘una’ religión, de ‘una’ moral, en nuestros estudios, la idea de centro hay que suprimirla. R. Romano, *La Storiografia italiana oggi*, Milano, 1978. Desarrollos de estos conceptos en G. Papagno, “Il Tempo Storico: Durata, cicli, eventi” en AAVV, *Le Frontiere del Tempo*, R. Romano compilador, Milano 1981, E. Leach, voz *Cultural/Culture* y voz *Etnocentrismi* en *Enciclopedia* Einaudi, cit. vol. IV-V, V. Lanternari, *L’Incivilimento dei barbari*. *Problemi di etnocentrismi e d’Identità*, Bari, 1983 y A. Filippi, “Il potere, il modello, l’immagine nella America Latina, en *Problemi della Transizione*, núm. 11-12, 1983.

Superar teorías historiográficas o politológicas y, sobre todo superar ideologías, propias de las tradiciones imperiales y de dominación, es la revolución copernicana que la historia y la conciencia de esta América puede mostrar al mundo. Como en aquella oportunidad la superación de la concepción geocéntrica cambió radicalmente la ubicación del hombre en el mundo, así, hoy en día, debemos de reconocer que los universos históricos, étnicos, políticos y culturales no giran –“no deben” girar– en torno a un eje de dominación o a un (único) punto jerárquicamente privilegiado a partir del cual discriminar o determinar distancias, categorías, precisiones, inferioridades o superioridades respecto a los otros universos, a las otras culturas, a los otros hombres.

LOS CHICANOS Y SU HISTORIA: IDENTIDAD Y RESISTENCIA

David Maciel
Estados Unidos

Ante todo quisiera agradecer al doctor Leopoldo Zea, en nombre de mis compañeros los participantes chicanos, su sensibilidad al reconocer nuestra latinidad y su significado dentro de la problemática chicana actual.

En términos sociales, culturales y de identidad, Latinoamérica no principia ni termina con la frontera México-Estados Unidos, pues actualmente radican alrededor de 16 millones de gentes de origen latinoamericano en los Estados Unidos y solamente cuatro países latinoamericanos: México, Argentina, Colombia y Perú cuentan con mayor población latina actualmente.

Entre las minorías étnicas de los Estados Unidos, los latinos son la minoría que más rápido está creciendo demográficamente. Hubo un aumento de 61 por ciento de población latina en los Estados Unidos entre 1970 y 1980. Según las proyecciones demográficas actuales, se piensa que para fines de siglo los latinos serán la minoría más numerosa en los Estados Unidos.

Aunque heterogénea de nacionalidad y clase, la mayor representación de esta población es claramente de origen mexicano, que desde los años 60 se ha autodefinido como los chicanos. Legal y formalmente apareció como minoría territorial dentro de los Estados Unidos como consecuencia directa de la adquisición de medio territorio nacional mexicano por los Estados Unidos, a raíz del triunfo de su guerra imperialista de 1846 al 48. El Tratado de Guadalupe Hidalgo que puso fin a las hostilidades entre las dos naciones garantizaba también a los mexicanos que decidieron quedarse todos los derechos de ciu-

dadanos de Estados Unidos según los principios de la Constitución, aunque se le prometió mucho a la primera generación de población norteamericana de origen mexicano, poco fue lo que se le dio.

Una tras otra las diversas garantías declaradas en el Tratado fueron descartadas o violadas. Inmediatamente después de la anexión, la comunidad mexicana fue víctima de prejuicios raciales y étnicos, explotación económica y franca violencia. Al acudir la riada de angloamericanos a las nuevas tierras llegaron con sus actitudes de conquistadores, les parecía ofensivo que tanta tierra y riqueza perteneciera a los conquistados latinos, veían a los chicanos morenos productos del mestizaje, como social y racialmente inferiores, con una cultura tradicional que se oponía al destino manifiesto de los Estados Unidos.

A pesar del enfrentamiento de estas situaciones adversas, el pueblo chicano no sólo resistió y luchó contra el coloniaje estadounidense sino que hoy ya refleja una potencialidad política y social dentro de los Estados Unidos. Su desafío se ha basado en gran medida en su latinidad que se manifiesta como una ideología de orgullo étnico, conciencia de clase, una visión crítica de su relación y situación con la sociedad dominante.

La latinidad en el pueblo chicano se revela a través de todo su proceso histórico desde 1848 hasta nuestros días. Los comentarios siguientes ofrecen una periodicidad histórica de la identidad, conciencia de clase, y resistencia de una comunidad latinoamericana al norte de México.

De 1848 a 1875 es un período de resistencia legal y extra legal como una reacción ante la injusticia practicada contra los individuos. Bandas de guerrilleros y líderes tomaron las armas contra autoridades y ciudadanos norteamericanos. Por medio de la política, los tribunales y los periódicos voceros chicanos trataron de defender los intereses de la comunidad, pero los sectores más acuciados, por su parte, realizaron maniobras egoístas y acomodaticias. Continúa la emigración mexicana y hubo una emigración inversa de clase más elevada hacia el suroeste.

Se mantuvo la condición cultural y social a pesar de la fragmentación y desmoralización existente. En todas las áreas se vio el desplazamiento económico, aunque varió en grado de acuerdo con la localidad. El pueblo chicano de estas regiones, en general, conservó su identidad mexicana social y cultural.

aunque dicha identidad tenía que ser alterada en el nivel social y económico, a tal grado que la forma de organización y las relaciones de producción sufrieron cambios a raíz de la introducción del imperialismo norteamericano.

Finalmente esto significaría la incorporación del pueblo chicano como mano de obra inferior al resto de la clase trabajadora estadounidense. La élite chicana se caracterizó en esta época, en la esfera ideológica y política, por facciones políticas distintas, divisiones regionales y personales, diversidad de motivaciones e inconsistencia. También hubo una conciencia general variable de identidad chicana-mexicana a nivel del pueblo, comunidad y región. Después de la resistencia semiformal a la invasión norteamericana durante la guerra contra los Estados Unidos, la reacción chicana optó tres formas principales: la del bandolerismo social, el levantamiento armado y la organización clandestina. Aumentó la explotación de los chicanos por medios legales y extralegales. Las tierras que habían sido de sus familias por generaciones pasaron a ser propiedad de los anglos. Los chicanos que se debatían dentro de un sistema jurídico controlado por los anglos, no podían documentar plena y debidamente el derecho legal de sus tierras, y otras veces estaban en la imposibilidad de pagar los excesivos impuestos que les exigían por ellas. Una vez desgastada su principal base económica, su base política quedó gravemente minada.

Sin fuerza política ni económica, a los chicanos les resultaba difícil oponerse a las leyes y prácticas discriminatorias que estaban siendo aplicadas. Para la década de 1880 funcionaba en todo el suroeste una doble norma de justicia, una para los anglos y otra para los chicanos.

Se fue produciendo una relación colonial con el angloamericano colonizador y el chicano colonizado. En todo el suroeste a los chicanos se les había fijado un papel en el nuevo orden económico: el desempeño de las tareas más bajas, peligrosas y menos satisfactorias, o sea, una colonia interna.

La respuesta chicana a esta adversa situación se expresaba en cuatro alternativas fundamentales: 1) la resistencia legal o dentro del sistema, o bien ilegal con movimientos armados de resistencia individuales o colectivos; 2) asimilación o intento de integración total a la sociedad dominante abandonando sus valores, lenguaje y tradiciones y adoptando los de la sociedad más grande y perdiendo, así, a la postre su identidad de

comunidad distinta; 3) adaptación o proceso de adaptación a la sociedad predominante sin adoptarla por entero, es decir, trabajando lo mejor posible dentro del orden establecido, pero conservando los modos culturales y la identidad; y 4) el retorno a México.

Aunque muchos chicanos volvieron efectivamente a México, es difícil hacer una estimación ya que nos faltan estadísticas sobre este tema, pero hay bastantes pruebas de que muchos huyeron a México ante la constante presión y las amenazas contra su vida.

El siglo XX tiene varios aspectos y pautas importantes: la dominación, la emigración, la dicotomía urbana-rural, la urbanización, síntesis cultural, resistencia a la aculturación, desarrollo de la conciencia, represión, lucha o sectarismo de la comunidad, búsqueda de la emancipación cultural y el poder político.

La mayoría de esos elementos son una continuación de los que aparecieron en la última parte del siglo XX con base en la economía y las relaciones de las clases.

El período de 1900 a 1920 tiene dos características principales de gran importancia formativa: la emigración mexicana hacia el norte de México y al suroeste de los Estados Unidos y la urbanización, puesto que llegaron grandes cantidades de emigrantes procedentes de México, las comunidades urbanas adquirieron una importancia fundamental. El conflicto laboral se agudizó.

Dentro de esta sociedad de los Estados Unidos, los chicanos seguían siendo excluidos social y políticamente de la sociedad dominante. Los antagonismos nacionales y raciales se intensificaron de manera especial en este período. Se multiplicaron las organizaciones del pueblo chicano a nivel regional y local.

Los años de 1920 a 1941 se caracterizaron por una violenta represión y una mejor organización política y laboral chicana. En su mayor parte fue un período de pérdidas económicas. La organización regional de los sectores empresariales y profesionales se desarrolló sobre bases ideológicas convenidas.

Durante este período continuó la emigración mexicana hacia el norte puesto que hubo demanda de mano de obra superexplotable, que aumentaba constantemente en todo el suroeste y el medioeste de Estados Unidos.

En esta época, el pueblo chicano estuvo sujeto por primera vez, con el advenimiento de los medios masivos de comunicación-

y la educación obligatoria, a una nueva forma de agresión cultural que penetró cada vez más en el hogar y la familia.

El niño chicano, inscrito en las escuelas segregadas o no, estuvo sujeto a una política cultural y racial que menospreciaba la cultura, la raza, la nacionalidad y el lenguaje mexicano y latinoamericano como inferior y subdesarrollado. Estaba prohibido hablar español en los patios de las escuelas y quienes lo hacían eran castigados severamente.

Por el contrario, la supuesta superioridad de la cultura norteamericana fue exaltada e impuesta en la mente del niño chicano, al cual se le decía en términos indudables, que él o ella tenía que adaptarse a la forma de vida norteamericano si quería vivir en los Estados Unidos y gozar de los beneficios de la sociedad estadounidense, y que deberían estar agradecidos de recibirla.

Este proceso de norteamericanización forzada y de agresión cultural era reforzada por el radio y el cine, incluso en los que se utilizaba el idioma español, puesto que también ellos reflejaban valores culturales norteamericanos. En este ambiente de represión se formaron organizaciones importantes que serían el preludio de las que se desarrollarán en los años 50 y 60.

En los 60, como bien sabemos, Estados Unidos es conmovido por una serie de movimientos sociales por la lucha de los derechos civiles. Los movimientos negro y feminista, y uno de los más importantes que sigue vigente, el movimiento chicano. La resistencia política, laboral y cultural de la comunidad chicana entró en una nueva fase en estos años. La lucha se fue haciendo más intensa y compleja y reflejaba todos los matices del espectro político, educativo y laboral. Esta explosión de actividad se identificó con el movimiento chicano, o quizás ilusoriamente, lo quisiéramos pensar, con la reconquista.

Cualquiera que fueran los objetivos y métodos particulares de los activistas políticos la corriente principal era el desencanto por la situación política, social, económica y cultural de los chicanos dentro de los Estados Unidos. La lucha para entender la experiencia chicana se iba enfocando sobre cuestiones como la enajenación, la identidad, clase y raza y el chauvinismo sexual. Aunque el chicanismo fue algunas veces un concepto vago y mal definido se traducía como una radicalización de la lucha política, cultural y laboral. El activismo chicano apareció como un reto a las hipótesis, la ideología y los principios de

orden político y económico establecido y dominante. Siguió a esto la aparición de una política de clase y raza, la acentuación de la dignidad por el chicanismo, la propia valía, el orgullo, la singularidad y un sentimiento de rehacer cultural que lo hacían atractivo a diferentes generaciones y regiones. Uno pudiera señalar un sinnúmero de logros de esta lucha intensa que comienza en los 60, y quizá todavía continúe. Pudiéramos señalar, por ejemplo, el movimiento obrero de César Chávez y sus logros, destacar la recuperación de las tierras perdidas de Reyes López Tijerina, los estudios chicanos, el hincapié sobre nuestra cultura y el florecimiento chicano.

Pudiéramos pensar también en la formación, aunque no con el éxito que nos hubiera gustado, de un partido independiente, y de una fuerte politización en las elecciones del 84.

Respecto a las perspectivas presentes y futuras, en la actualidad la comunidad chicana de los Estados Unidos se halla en una coyuntura histórica. Se han logrado algunas ventajas, han surgido nuevos problemas y todavía persisten las inquietudes pasadas. Han pasado más de quince años desde que empezó el movimiento chicano y estos años de conflictos y luchas continuas han empezado a dar resultado. Un rasgo predominante de los 60 y 70 es el florecimiento cultural y artístico. Los estudiosos chicanos y los problemas bilingües y biculturales han sido el resultado de esta lucha intensa y la búsqueda de una educación más conveniente para la comunidad chicana.

Se exigió de las instituciones educacionales que buscaran y conservaran estudiantes, personal y catedráticos chicanos. Ha habido un mayor número de chicanos en todos los niveles de educación y profesionales.

Un pequeño, pero importante número de eruditos de origen mexicano ha hecho estudios en los campos académicos en ayuda de su propia comunidad; han aparecido por primera vez en la historia colecciones literarias, proyectos de investigación, publicaciones y periódicos dedicados exclusivamente a los chicanos.

Se están realizando actualmente películas educativas, documentales y comerciales de tema chicano. El desarrollo de las artes y humanidades refleja gran belleza, sensibilidad y diversidad, los poetas, novelistas, artistas y dramaturgos chicanos han sido objeto de reconocimiento nacional e internacional. Además, la formación de un grupo central de abogados y otro

personal de derechos, ha significado que ahora la raza tiene nervios y acceso a los servicios y compensaciones legales, esta positiva ganancia se refleja en los definidos esfuerzos por mejorar las relaciones entre policía y comunidad.

Por otra parte, el movimiento chicano ha dado a la gente de origen chicano un nuevo orgullo por su herencia, la conciencia de su potencial y un modo más crítico de ver su situación dentro de los Estados Unidos.

La lucha chicana ha afectado a empleos y salarios, cultura, modos de vida, relaciones familiares y ha dado conciencia a nuevas actitudes mentales y a muchas esperanzas aun para el futuro.

Las garantías concretas significan que los chicanos viven ahora en mejores condiciones, tanto social como económicamente. Además de nuevas ganancias y de conciencia de potencialidad, está el aumento demográfico de la comunidad mexicana del norte de la frontera.

Pero, a pesar de estos logros en materia de educación, empleo, derechos civiles y políticos, persisten algunos problemas crónicos: la concentración de empleos determinados, la discriminación, el desempleo o el subempleo, la vivienda, la pobreza, y la continua marginalización.

Para hacer frente a este reto la comunidad tendrá que examinar otros caminos conducentes al cambio, mejorar las organizaciones laborales y políticas, aumentar la conciencia étnica y de clase. La unidad de resistencia y de clase son claves en todas las formas de lucha legal y extra legal. Para ello es condición necesaria la creación de estructuras fuertes de unidad operacional, que puedan ser vías para la comunidad nacional. Es crucial para esto la necesidad de una conciencia política, de una ideología y una jefatura legítima nacional. Se necesita un movimiento de masas unido a una organización central disciplinada y un liderazgo íntegro que pueda tener la seguridad de su autoridad y el respeto de un amplio espectro de organizaciones.

En este sentido se hace necesario pensar en un proyecto político mucho más amplio, que supere y trascienda los factores que, hasta ahora, han dividido y fragmentado y, por tanto, diluido la lucha política. Pensar en una estrategia que comprenda todos los sectores progresistas chicanos y que incluya a otras minorías oprimidas en los Estados Unidos.

Tal estrategia deberá buscar en las luchas de liberación de América Latina una fuente de inspiración, así como una mayor solidaridad y apoyo mutuos, habrá que explorar y anudar más los lazos de solidaridad y apoyo entre las comunidades mexicanas en ambos lados de la frontera, para lograr reformas importantes y un modo mejor y más humano de vivir para los latinoamericanos en ambas márgenes del Río Bravo.

V. CLAUSURA

RELATORÍA GENERAL DEL SIMPOSIO LA LATINIDAD Y SU SENTIDO EN AMÉRICA LATINA

Horacio Cerutti G.
México

Debatimos durante estos cinco días en forma intensiva, no pocas veces apasionada y con una profusión muy estimulante de sana erudición, esta compleja temática que de modo desafiante nos ha reunido en México: la latinidad y su sentido hoy en la América nuestra. Problema que, ya desde su convocatoria, avizorábamos globalmente y en forma inicial, como nudo de posibles solidaridades y de afirmación de identidades.

Si intentamos un primer esbozo de organización temático epistemológica de las líneas de discusión, podríamos sugerir cuatro grandes planteamientos:

- a) La cuestión conceptual y terminológica de la latinidad.
- b) Las relaciones múltiples entre la latinidad y el subdesarrollo, la revolución, la historia latinoamericana, la historia española, el sajonismo.
- c) Un enfoque preocupado por los aspectos relacionados con la raza, las etnias, la lengua, la cultura, la geopolítica, la historiografía, la situación chicana actual y una nueva discusión de las propuestas múltiples de Vasconcelos.
- d) Otro enfoque que se movió en interior y en los márgenes de lo imaginario, lo simbólico, lo mítico, lo ideológico, lo utópico y lo futuro, desde una marcada preocupación por la situación y la acción actual en América, la nuestra.

Obvio es decirlo, esta organización de los argumentos más importantes, aquí ventilados, no apunta a su organización sistemática. Más bien, a delinear algunas de las vías y cuestiones estimulantes que este Simposio nos deja abiertas para futuros trabajos y debates.

En cuanto al primer punto, se sugirió desde el entierro del

término latinidad hasta un deslinde cuidadoso de sus orígenes en tanto idea. Se señaló incluso, la aceptación de sus usos cotidianos, más o menos vagos, y se ha marcado en algunos casos, la potencialidad universalista y superregionalista de la hispanidad. Se fechó el origen del nombre de “América Latina” en la propuesta del insuficientemente conocido Torres Caicedo en 1851. Se deslindó entre la idea latina y la ideología de la latinidad.

En cuanto al segundo punto, se propuso relacionar la latinidad con el subdesarrollo atendiendo, sobre todo, aunque no exclusivamente, a los aspectos jurídicos del asunto. Se avanzó en la historia del panlatinismo y se denunció, reiteradas veces y de diversos modos, el uso político ideológico del panlatinismo francés del siglo pasado. Sutilmente, se llamó la atención sobre el interés de los franceses panlatinistas en la América no latina o América prehispánica. Sobre la mesa de la discusión, fue lanzada la posibilidad de una conciliación entre modernidad y pasado cultural. Además, el carácter latino de la primera colonización de los indígenas en el siglo XVI fue subrayado. Se puso de relieve, el trasfondo místico y religioso de la historia mental de España al inicio de la conquista, y cómo este trasfondo generó el surgimiento de problemas epistemológicos derivados del sincretismo cultural de la ortodoxia católica, como el indeterminismo trinitario y la duda india. Dudas que cabría, no sin razón, extender a la Europa toda. La conquista vendría a ser así, no el resultado de un *plus* por fertilidad social que provocaría la expansión de Europa, sino que sería la resultante de la decadencia y la frustración. La idea misma de revolución se atribuyó a la tradición latina, mientras que la reforma sería característica de las tradiciones sajonas. Los soportes geopolíticos históricos y culturales en que surgen las terminologías fueron examinados, anotando el carácter claramente conservador del panhispanismo y el panamericanismo. Se valorizó el tronco hispánico como fuente de renovadas solidaridades. Se mostró el uso ideológico de cierta historiografía que, apoyándose en la latinidad para hacer aparecer como viable y legítimo el cesarismo, la convirtió así, en la negación de la democracia, sobre todo, como respuesta oligárquica en el siglo XIX a los movimientos de masas. Más de una ponencia subrayó el papel de los caudillos en este sentido.

En el tercer punto de reflexiones, se articuló el tema a partir

de los conceptos de lengua, etnia, raza, cultura, etcétera. En este contexto, fue destacada la importancia del neolatín en México y la urgencia de estudiar las ricas fuentes disponibles. Se designó al latinismo como un arquetipo de la justicia universal, y a la cultura popular como el resultado del encuentro con la raíz de la latinidad. Se consignó así, una afirmación defensiva de la latinidad. Se deslindó cuidadosamente una historiografía norteamericana, si se nos permite, monroísta en la reconstrucción de su pasado o mejor, en la invención y encuentro de un antecedente épico en el pasado prehispánico, como pasado propio de los anglosajones. Incluso en arqueología, se mostraron estas expresiones de clara intencionalidad política. Se destacaron las posibilidades alternativas universales, y no solamente regionales, que América Latina puede ofrecer.

En esta perspectiva, el problema chicano tomó una dimensión importante. En su literatura, en la riqueza de vivencias personales transmitidas por los colegas de ese origen, que con tanto entusiasmo nos han acompañado defendiendo sus puntos de vista, en la denuncia de la esquizofrenia cultural que padecen los neomexicanos que promueve un proceso doloroso de desmexicanización para agradar a los anglos y como medio de adaptación a las difíciles condiciones de la cotidianidad. La lucha contra un colonialismo interno que opera sobre la comunidad, y que se traduce como segregación y marginación con tintes raciales; y la reacción organizada, a lo anterior, como resistencia y afirmación, son tareas vigentes en el movimiento chicano. Entre los antecedentes de este movimiento la figura de Vasconcelos adquiere relieve, no sólo por su analogía con los retecos, sino por la fuerza de su propuesta utópica que excede, en las *Memorias*, la propuesta de la *Raza Cósmica*. Se discutió sobre su propuesta de mestizaje y se señaló su hispanismo y su minimización de la aportación prehispánica. Se ubicó a Vasconcelos en el contexto de la intelectualidad hispanoamericana de los 20, y se subrayaron las relaciones de su latinoamericanismo espiritualista con la estética, relación, quizá, generadora de mitos continentalistas.

El cuarto tipo de planteamiento se organizó sobre lo imaginario en distintas manifestaciones. Así, se propuso la elaboración de una teoría semiótica capaz de valorar las vertientes simbólicas del discurso, centrándose en el símbolo de Calibán como símbolo de símbolo o símbolo de la función simbólica

como tal. Matriz generadora de una simbólica liberadora latinoamericana. Se trabajó sobre el binomio mítico-literario de Ariel y Calibán, analizando desde su génesis europea hasta su adaptación creadora, su posterior influencia y su presente actualidad en el pensamiento latinoamericano. Se trató de la sustitución del influjo español por el francés, en el Río de la Plata, en un intento por caracterizar al discurso del criollo en esa región. Se insistió en cómo un latinismo de signo negativo y conservador, lleva al racismo y cómo uno de signo positivo y progresista puede llevar al desarrollo del “espíritu” con un marcado predominio de la preocupación por el futuro. Se destacó la importancia de una solidaridad mundial para enfrentar los desafíos contemporáneos, para interactuar como sujetos activos en la interdependencia mundial actual. Se postuló la necesidad de una relectura de la situación actual de Latinoamérica, que debe considerar la suma de capitalismo más especificidades nacionales. Se propuso distinguir entre mitos y utopías, a partir de la conciencia de historicidad. Y se consideró la importancia del uso del poder, en relación con la posible selección de tradiciones que permita construirnos un futuro. Se habló de la voluntad política para una cooperación franco latinoamericana. Queda la interrogante acerca de si es posible y cómo un ejercicio de la latinidad hoy. Posibilidad compleja, sobre todo si asumimos nuestro esfuerzo de desmitificación de las naciones mitificadoras e ideológicas de latinidad y un esfuerzo concertado de descentralización. Quizá, la sugerencia de antimaniqueísmo en el tratamiento de una compleja temática deba ser subrayada.

Hemos querido consignar aquí cruces, conexiones, divergencias y contradicciones de la temática en el esfuerzo por ser fieles a esa propuesta tan estimable de lucha contra los centrismos, asumiendo incluso las dificultades que su ejercicio político plantea.

Quizá cabría redundar en la propuesta de entender la latinidad como una actitud que permitiría desarrollar las potencialidades de una terminología, que alude al mestizaje como símbolo de unión de pueblos, sin destinos manifiestos y acostumbrados a que su existencia cotidiana sea una permanente incertidumbre.

PALABRAS EN LA CLAUSURA DEL SIMPOSIO SOBRE “LA LATINIDAD Y SU SENTIDO EN AMÉRICA LATINA”

Leopoldo Zea
México

¿Por qué América Latina? ¿Por qué no América española, ibera o Indoamérica? Pero también podríamos preguntarnos ¿Por qué América? ¿Por qué no Colombia? Más personalmente podríamos preguntarnos, ¿por qué este nombre que lleva y no otro? Lo importante, sin embargo, es saber lo que esos nombres significan, es decir, lo que hemos hecho con ellos, qué sentido tienen, qué significan. Qué significan para nosotros mismos y para quienes de esa forma nos han bautizado. Esto es, identificarnos a partir de nosotros mismos, no a partir de lo que otros pensaban que éramos o podríamos ser. A partir de los nombres recibidos identificarnos como entes peculiares que somos. Y, al identificarnos, obligar a quienes nos han bautizado a buscar su propia y peculiar identificación en otra relación con nosotros, que no sea ya la de su propia y peculiar proyección. Preguntándonos sobre lo que somos, estamos obligando a los otros a preguntarse sobre lo que son en relación con nosotros.

Por ello ha sido de singular importancia, el recordar grandes efemérides de la historia. La historia de los otros y la nuestra, como el Bicentenario de la Revolución de los Estados Unidos en 1776, el Bicentenario del nacimiento del Bolívar en 1783; y próximamente el Bicentenario de la Revolución francesa en 1789 y el Quinto Centenario del Descubrimiento de América en 1492. Nosotros en esta región nos preguntamos y nos preguntaremos qué significado tienen estos centenarios para nosotros, y a partir de esta significación para los otros, los Estados Unidos, Francia, España. Ejemplarmente, 1992, será una gran

oportunidad para completar y afirmar el partir de nuestra peculiar definición como hombres y pueblos de esta región.

1992 podrá ser una gran oportunidad para que españoles, iberos, europeos y occidentales se definan mejor, como pueblos concretos que son en la marcha de la historia. 1492 será, para nosotros, una fecha que recuerde, más que el Descubrimiento de América, el “encubrimiento” de esta región por los hombres que se tropezaron con ella a partir de lo que querían encontrar; a partir de sus peculiares ambiciones, deseos, esperanzas. Es a nosotros, los hombres y pueblos de esa región, a quienes toca realizar el auténtico y pleno “descubrimiento” de sí mismos. Haciendo patentes nuestras ineludibles peculiaridades, pero no para hacer de ella instrumento de nuevos encubrimientos, sino para reconocer peculiaridades como la nuestra. Vernos, no ya como reflejos, sombra o eco de ajenos mundos; pero tampoco para ver otros hombres y pueblos como reflejos, sombras y ecos de nosotros. Habrá que romper esa gruesa costra de “encubrimientos” de la historia para que nos encontremos a nosotros mismos con los otros; con nuestros semejantes. Los otros como nosotros, con una carne, un modo de ser y un modo de existir tan digno como el nuestro. Semejantes a nosotros por ser distintos, personas, individuos. Pero no tan distintos que no podamos entendernos, y cómo hacernos entender y así actuar por el bien de todos. No ver ya la sombra mía en el otro, sino al otro. Y en este sentido, respetándolo y exigiéndole respeto semejante para el logro de un mundo más justo, que no sea sólo suyo o el mío, sino el de todos. No ser ya salvados por los otros, ni salvar a los otros, sino salvarnos los unos a los otros en una acción solidaria, de iguales entre iguales, de pares entre pares.

PALABRAS FINALES EN REPRESENTACIÓN DE LOS PARTICIPANTES EXTRANJEROS

Alberto Filippi
Italia

Perdonen si abuso de mi doble cómplice condición de venezolano y de italiano para interpretar, tanto a mis colegas europeos como a los latinoamericanos en el agradecerles con espontánea, sincera, gratitud la acogida que nos han deparado los organizadores de este simposio y todos los amigos mexicanos y latinoamericanos que colaboran con el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, y a través de ellos, quiero hacer llegar nuestros agradecimientos a la misma UNAM, a la Secretaría de Educación Pública, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y a las Embajadas de Francia, España e Italia en México.

Creo poder afirmar –interpretando a mis colegas y amigos– que este simposio nos ha permitido poner de manifiesto, críticamente, los aspectos ideológicos, pero también los positivos de la calificación latina de esta América y, en todo caso, hemos podido, en un clima de franco debate, analizar las razones profundas, históricas –pasadas y presentes– en virtud de las cuales por oposición e identidad se ha generalizado la denominación América Latina. Esta parte del Nuevo Mundo ha sido escenario del grandioso encuentro de múltiples etnias y culturas que han sido enmarcadas en el calificativo posterior de latinas, justamente como expresión de la unidad en la diversidad. También en el Viejo Mundo muchos pueblos, preocupados como los pueblos de esta América, por encontrar un término que diera unidad a su también innegable diversidad, han buscado en sus raíces latinas, un elemento fundamental de integración. En este sentido, la Europa y la América que se enraizan, con conciencia crítica, en el pasado latino tratan, hoy en día,

de identificar valores étnicos y culturales comunes capaces de dar fundamento y sentido a su afán de recíproca solidaridad; sobre todo, en estos tiempos oscuros como los llamaré Brecht, en los que la violencia –y el culto irracional a la capacidad de autodestrucción– polariza a hombres y pueblos.

La América Latina ha sabido lograr –a lo largo de su historia– esa su ineludible identidad multirracial y multicultural y lo ha hecho a través de manifestaciones no imperiales y pacíficas de su identidad frente a los otros hombres y a los otros pueblos. Sabemos muy bien que el respeto a la libertad de los individuos y el respeto a la autodeterminación de los pueblos, son condiciones indispensables para la solución básica de los problemas que aquejan a América. Es por ello que vemos en las posiciones que han sido tomadas por el Grupo llamado de Contadora –Venezuela, México, Panamá y Colombia– una manifestación de este espíritu latinoamericano. En efecto, se pide para los problemas de esta América soluciones racionales, negociadas, no de fuerza y, en todo caso, contrarias a las pretensiones hegemónicas en cuyo nombre se nos quiere instrumentalizar. De la universalidad de las demandas planteadas por Contadora, sobre Centroamérica son testimonio los apoyos que la misma ha encontrado a lo largo de todo el mundo y, quiero subrayarlo, en Italia, España, Francia y Portugal.

Los que hemos participado en este simposio no queremos quedar al margen de estos esfuerzos razonables y positivos. Los pueblos de esta América, que jamás han cultivado y practicado proyectos de dominación y subyugación económica y política, tienen derecho a soluciones igualitarias, no fraticidas, de sus propios problemas, soluciones capaces de indicar una vía para superar la irracionalidad de los opuestos hegemonismos mundiales.

Con los trabajos de este simposio, hemos cumplido una etapa más del itinerario de la redefinición no sólo de la identidad de Nuestra América, sino también en la identificación de los lazos profundos que, sobre todo a nivel de proyecto futuro, nos unan a latinoamericanos y europeos. Y lo hemos hecho, creo, animados por una conciencia siempre más diáfana de que no queremos aceptar teorías o ideologías propias de tradiciones jerárquico-céntricas. Nos interesa un discurso entre iguales, capaz de hacernos trabajar, con una visión crítica siempre más fecunda en la investigación de las razones históricas de nuestras

identidades y de nuestras relaciones, de nuestras semejanzas y de nuestras opciones comunes.

La labor del CCYDEL ha abierto perspectivas nuevas al latinoamericanista en Europa y en América. Por una feliz coincidencia sus actividades que comenzaron a difundirse en el año del bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar, representaron una importante oportunidad en la profundización de los análisis de nuestras historias. Ahora estamos de lleno en la década que culminará con las celebraciones del V Centenario del descubrimiento colombiano. En toda América y en toda Europa –especialmente en España, Italia, Portugal y Francia– ello representa una magnífica ocasión para que todas nuestras asociaciones, universidades e institutos de estudio, puedan abocarse con apasionado rigor a crear las condiciones que permitan mejorar nuestras investigaciones, nuestro conocimiento recíproco, nuestra solidaridad. Para ello, contamos nuevamente con el apoyo institucional del CCYDEL y de todos ustedes, y muy particularmente de los infatigables amigos Ma. Elena y Leopoldo Zea.

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
--------------	---

I. ¿QUÉ ES LA LATINIDAD?

<i>La latinidad y su sentido en América Latina</i> , Manuel Lucena Salmoral	11
<i>Pan-latinismo, latinidad e identidades culturales. Los efectos sobre el conocimiento del México antiguo y moderno en Francia y Europa</i> , Charles Minguet	21
<i>Latinidad y subdesarrollo</i> , Frédéric Mauro	33
<i>La cultura americana manifestada en lengua latina, el neo-latín en México</i> , Germán Viveros	45
<i>Latinidad de América ¿cultura o subordinación?</i> , Abelardo Villegas	53
<i>Mundo hispánico y modernidad</i> , Joseph Pérez	63
<i>La tradición clásica, puerta de entrada de los pueblos indígenas a la historia universal</i> , Elsa Cecilia Frost	81
<i>Entre el ser y el siendo. Identidad, latinidad y discurso</i> , Noé Jitrik	89
<i>La deslatinización del pueblo neomexicano</i> , Erlinda González	97

II. ¿QUÉ SENTIDO TIENE PARA LA AMÉRICA LATINA ESTE CALIFICATIVO?

<i>Panamericanismo e iberoamericanismo, el debate entre los intelectuales latinoamericanos</i> , Claude Fell	111
<i>Indeterminación trinitaria y duda indiana: problemas epistemológicos de la conquista</i> , Hanns-Albert Steger	129
<i>El área latina: desde el origen del mito hasta el enfrentamiento de su situación real presente</i> , Gustavo Beyhaut	141
<i>Latinidad, hispanidad, americanidad</i> , Beatriz Ruíz Gaytán	147
<i>América Latina en la interdependencia mundial</i> , Norberto Rodríguez Bustamante	157
<i>Latinidad y concepto de revolución</i> , François Chevalier	167
<i>¿Pan-latinismo, pan-hispanismo, pan-americanismo solidariado?</i> , Carlos Bosch García	179
<i>¿Por qué podemos hablar de América latina?</i> , Lucía Salas de Tourón	187

III. ¿QUÉ SENTIDO TIENE LA DISYUNTIVA “LATINISMO FRENTE A SAJONISMO” EN EUROPA Y AMÉRICA?

<i>La latinidad: ¿discurso utópico o discurso mítico?</i> , Horacio Cerutti G.	201
<i>Los inicios del indo-latinoamericanismo monroísta en los Estados Unidos</i> , Juan A. Ortega y Medina	209
<i>Ariel versus Calibán; latinismo versus sajonismo</i> , Emir Rodríguez Monegal	219
<i>Acotaciones para una simbólica latinoamericana</i> , Arturo Andrés Roig	233
<i>Mundo latino y nuevo mundo: la visión vasconceliana</i> , Margarita Vera	249
<i>El verdadero origen del nombre de América Latina</i> , Arturo Ardao	259

IV. CONFERENCIAS MAGISTRALES

<i>Relaciones culturales de Francia con América Latina</i> , Elizabeth Burgos	275
<i>El ser de la “América Nuestra”</i> , Fernando Murillo Rubiera	283
<i>Las metamorfosis americanas de la latinidad (ideologías e historiografías sobre nuestra América)</i> , Alberto Filippi	297
<i>Los chicanos y su historia: identidad y resistencia</i> , David Maciel	319

V. CLAUSURA

<i>Relatoría general del simposio “La latinidad y su sentido en América Latina”</i> , Horacio Cerutti G.	329
<i>Palabras en la clausura del simposio sobre “La latinidad y su sentido en América Latina”</i> , Leopoldo Zea	333
<i>Palabras finales de representación de los participantes extranjeros</i> , Alberto Filippi	335

La latinidad y su sentido en América latina,
editado por la Dirección General de Publicaciones,
se terminó de imprimir en
el Instituto Panamericano de Geografía e Historia
el 25 de abril de 1986.

Su composición se hizo en tipo
Times Roman 11:12, 10:11 y 8:9 puntos.
La edición consta de 1,300 ejemplares.

Los artículos que conforman el presente volumen son producto del simposio titulado *La latinidad y su sentido en América Latina*", que organizó el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM con la colaboración de la Secretaría de Educación Pública, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y las embajadas de Francia, España e Italia en México.

Los autores de los trabajos que se presentan aquí son destacados estudiosos de los múltiples temas que representa el término latinidad y, además, provienen de regiones que pueden recibir el nombre de latinas.

El término latinidad es concebido aquí como nudo de posibles solidaridades y de afirmación de identidades. La Europa y América que se enraizan, con conciencia crítica, en el pasado latino tratan, hoy en día, de identificar valores étnicos y culturales capaces de dar fundamento y sentido a su afán de recíproca solidaridad.

Nuestra América ha sido escenario del grandioso encuentro de múltiples etnias y culturas que han sido enmarcadas en el calificativo posterior de latinas, justamente como expresión de la unidad en la diversidad. Como en el Viejo Mundo muchos pueblos, preocupados por encontrar un término que diera unidad a su también innegable diversidad, buscaron, en su raíces latinas, un elemento fundamental de integración.