

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX
Entre la modernización y la identidad

TOMO I

Del Ariel de Rodó a la CEPAL

(1900-1950)

Eduardo Devés Valdés

Editorial Biblos



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

HISTORIAS AMERICANAS

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX
Entre la modernización y la identidad

TOMO I

Del *Ariel* de Rodó
a la CEPAL
(1900-1950)

COLECCIÓN
HISTORIAS AMERICANAS

Dirigida por
Carlos Mayo

TOMO I

Del Ariel de Rodó
a la CEPAL
(1900-1950)

Eduardo Devés Valdés



Editorial Biblos



**CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA**

863-4(83)Devés Valdés, Eduardo

DEV El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad, tomo I, Del *Ariel* de Rodó a la CEPAL (1900-1950) - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000

ISBN 950-786-256-0

I. Título - 1. Ensayo chileno

Diseño de tapa: *Horacio Ossani*

Armado: *Ana María Souza*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Editorial Biblos, 2000

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorial_biblos@ciudad.com.ar / info@editorialbiblos.com
www.editorialbiblos.com

© Centro de Investigaciones Diego Barros Arana,
Biblioteca Nacional de Chile, 2000

Alameda Bernardo O'Higgins 651, Santiago de Chile

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Impreso en Gráfica Laf SRL,
Loyola 1654, Buenos Aires,
República Argentina,
en noviembre de 2000.

Índice

PRÓLOGO

Una tarea inacabada y siempre urgente por <i>Arturo Andrés Roig</i>	9
--	---

PRESENTACIÓN	13
--------------------	----

INTRODUCCIÓN	15
--------------------	----

1. La alternancia modernización-identidad en el pensamiento latinoamericano, 15 – 2. Modernización e identidad: una caracterización, 17 – 3. Objeto y fines de este libro, 18 – 4. Cómo se constituye el pensamiento latinoamericano, 20 – 5. La explicación del cambio, 21

PARTE I

LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL: ENTRE COMIENZOS DE SIGLO Y LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Introducción	25
--------------------	----

CAPÍTULO I

El entorno arielista	29
----------------------------	----

1. *Ariel* inicia el siglo XX, 29 – 2. Antecedentes del arielismo, 32 – 3. El circuito arielista, 34 – 4. La filosofía espiritualista y vitalista, 40 – 5. Paganismo, orientalismo y teosofía, 42

CAPÍTULO II

Restos del positivismo	47
------------------------------	----

1. Filosofía y educación, 47 – 2. Problemas sociales, 51 – 3. Otras expresiones del positivismo, 53

CAPÍTULO III

Socialismo y anarquismo	57
-------------------------------	----

CAPÍTULO IV

Interpretaciones y propuestas identitarias: caudillismo, caracteres psíquicos, raza y nación ..	67
---	----

1. Caudillismo y dictadura, 68 – 2. Estudios de los caracteres psíquicos y de la raza: sus patologías, decrepitudes y monstruosidades, 74 – 3. Defensa de las naciones, 80 – Conclusión, 91

PARTE II

LA IDENTIDAD Y EL PUEBLO DEL CONTINENTE: LO IDENTITARIO-SOCIAL

CAPÍTULO I

Tesis interpretativa del período que abarca entre la guerra mundial y la crisis económica ..	97
--	----

1. Arielismos de izquierda y de derecha, 98 – 2. El impacto de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa, 99 – 3. José Vasconcelos, 99 – 4. Lo social, 101 – Conclusiones, 105

CAPÍTULO II

Indigenismo y mestizofilia	109
----------------------------------	-----

1. José Vasconcelos, Ricardo Rojas, Manuel Gamio y la mestizofilia: indigenismo filosófico, 111 – 2. Antecedentes, 115 – 3. Gabriela Mistral: indigenismo agrarista y belleza autóctona, 117 – 4. El indigenismo político de los países andinos, 119 – 5. Otros indigenistas, 125 – 6. Indigenismo y socialismo, 127 – 7. América india, Amerindia, Indoamérica, 128

CAPÍTULO III

Afroamericanismo, multiculturalismo e identidad	131
---	-----

1. El clima afroamericanista, 133 – 2. Cuatro perspectivas acerca de lo afroamericano, 142 – 3. Identitarismo afroamericano, 147

CAPÍTULO IV

La estética y las vanguardias	151
-------------------------------------	-----

1. Manifiestos vanguardistas, 153 – 2. Dilemas de la estética, 156 – 3. Estética y pensamiento latinoamericano, 159

CAPÍTULO V	
La red de los pensadores latinoamericanos de la década de 1920	163
1. Acuerdos y diferencias en la red, 164 – 2. Los interlocutores, 168 – 3. Los grandes temas de la red, 173 – 4. Las ideas de la red y sus conexiones, 177	
CAPÍTULO VI	
Socialismo: el pueblo, antiimperialismo y mística continentalista	179
1. Cuestión indígena étnico-mestizófila, 181 – 2. El campesino, la reforma agraria y la tierra, 182 – 3. Antiimperialismo, antiintervencionismo y latinoamericanismo, 184 – 4. Socialización de la propiedad y la producción, 185 – 5. La educación de los trabajadores y la universidad obrera, 188 – 6. Enraizamiento en lo propio y mística, 189 – 7. El caso atípico de Aníbal Ponce, 192	
PARTE III	
IDENTITARISMO ECONÓMICO: NACIONALISMO, ENSAYOS SOBRE EL CARÁCTER Y CAMBIO DE PARADIGMA (1930-1950)	
INTRODUCCIÓN	197
CAPÍTULO I	
El pensamiento nacionalista en América latina y la reivindicación de la identidad económica	203
1. El nacionalismo y el antiimperialismo recorren el continente, 203 – 2. Tres obras importantes, 210 – 3. Nacionalismo, conservadurismo e integralismo, 215 – 4. Nacionalismo y revisionismo, 222 – 5. Socialismo y mística nacionalista: Antenor Orrego y Vicente Lombardo Toledano, 224 – 6. El nacionalismo centroamericanista: democracia y unidad continental, 227 – 7. Teoría del nacionalismo y del continentalismo, 230	
CAPÍTULO II	
Socialcristianismo	235
1. Los primeros pasos, 235 – 2. Los segundos pasos, 237 – 3. De las posiciones conservadoras al planteamiento modernizador, 240	
CAPÍTULO III	
Los temas de las mujeres: inferioridad y expresión	243
CAPÍTULO IV	
Los ensayos sobre el carácter de los latinoamericanos.	
La autocrítica de nuestra identidad (1930-1950)	253
1. Radiografía de la pampa, 255 – 2. El perfil del hombre y la cultura en México, 257 – 3. Conceito da civilização brasileira, 258 – 4. Insularismo, 262 – 5. Indagación del choteo, 263 – 6. Historia de una pasión argentina, 264 – 7. Chile o una loca geografía, 266 – 8. A cultura brasileira, 267 – 9. Comprensión de Venezuela, 269 – 10. Ecuador: drama y paradoja, 270 – 11. El sentimiento de lo humano de América, 272 – 12. El laberinto de la soledad, 274 – Conclusión, 275	
CAPÍTULO V	
Otras ideas, otros autores	279
CAPÍTULO VI	
Antecedentes del proyecto modernizador cepalino	287
1. Respuestas a la crisis económica de 1929, 287 – 2. Avance de las ciencias sociales, 288 – 3. Orígenes de la CEPAL, 290 – 4. Los conceptos de la CEPAL y sus antecedentes, 292 – Conclusión, 302	
EPÍLOGO	305
ÍNDICE DE NOMBRES	311
ANEXO FOTOGRÁFICO	319

PRÓLOGO

UNA TAREA INACABADA Y SIEMPRE URGENTE

Arturo Andrés Roig

La confrontación "europeísmo-americanismo", vista como un movimiento alternado y oscilante de desdibujamiento de una identidad como consecuencia de la nivelación que impone constantemente nuestra incorporación a la modernidad y, a su vez, de respuesta ante ese hecho como esfuerzo identitario, le permiten al conocido autor de este estudio, Eduardo Devés Valdés, esbozar desde una mirada americana una interesante dialéctica de nuestra historia intelectual. Tal como surge de sus palabras no se trata, sin embargo, de momentos con perfiles absolutos sino que se van dando dentro de un desplazamiento en el que cada esfuerzo identitario se hace desde una nueva etapa modernizadora, la que se niega asumiéndola desde los renovados y permanentes reclamos de americanidad nunca apagados. Se trata, como lo dice en numerosas ocasiones, de sucesivos momentos de "énfasis" en un sentido u otro, que constituyen algo así como "ondas" u "oleadas", puestas de manifiesto en el continuado esfuerzo de nuestros intelectuales. Y, lógicamente, aquella alternancia muestra ciertos ciclos en los cuales predomina una u otra tendencia, algunos más prolongados que otros, pero siempre matizados por lo mismo pues tanto el afán modernizador así como el afán americanista, que de alguna manera se le contraponen, no son nunca fórmulas netamente dibujadas. No obstante, muestran un perfil, y en eso radica una de las virtudes de este esfuerzo de lectura de nuestra realidad cultural latinoamericana que no quiere caer en esquemas simplistas, pero no por eso eludir el señalamiento de las articulaciones que son señalables. Y esta historia de "peldaños" se presenta como un transcurso siempre inacabado de identidad cultural, la que no consiste, es evidente en un "regreso" a ciertas esencias no cumplidas, en contra de la modernización que nos apartaría o alejaría de ellas, sino en un intento de responder al impacto mundial de la modernización o "globalización", como se estila decir ahora, entregándonos a él sin más y adquiriendo formas de identidad en

cierto modo impuestas, o encarándolo desde nosotros mismos con la voluntad de que ese "nosotros" tenga que ver y, en lo posible mucho, en todo el proceso. En fin, dejarse identificar, modo negativo o, tal vez mejor, pasivo de alcanzar o sostener una identidad o de identificarnos con todos los márgenes de relatividad que ese esfuerzo, siempre inacabado, implica. Y, curiosamente, dentro de este modo vivo de mirar nuestra historia intelectual, con todo lo que supone en relación con nuestra cultura y, dentro de ella, con lo que sería nuestro modo de ejercer un pensamiento, abarca posiciones aparentemente encontradas o antagónicas de responder a la problemática de la identidad, las que van desde lo que podría ser mirado como un historicismo hasta las respuestas netamente ontologistas de los que parten del supuesto de la "esencia" perdida que ha de ser rescatada. Todos ellos quedan incluidos inteligentemente en esa espiral que muestra un proceso complejo y rico, a la vez que oscilante y constantemente enriquecedor.

No se trata, pues, de una historia de influencias como tantas veces se ha dibujado el desarrollo de nuestra cultura y, dentro de ella, de nuestras ideas, sino de un intento de ponerse internamente en el meollo mismo de la dinámica cultural, más allá de toda visión externa, atendiendo primordialmente al problema de lo identitario. Y, a su vez, aquel vaivén va cobrando matices epocales ya que el reclamo de identidad no siempre se ha hecho desde campos iguales. En efecto, el autor reconoce en esto tres etapas durante el siglo XX, las que van desde un identitarismo cultural a otro social y, en fin, a un último económico; cada uno de los cuales implica diversas síntesis y ninguno de los cuales excluye a los otros en cuanto siempre se trata de diversos énfasis que son puestos en juego en cada caso. Estas líneas le permiten rescatar fructíferamente direcciones y tendencias propias de nuestra historia cultural y social, como las del indigenismo y del afroamericanismo, en tanto manifestaciones de aquella búsqueda social de lo identitario, así como de un modo no menos interesante nos abre una puerta para incorporar el cepalismo como una expresión identitaria nuestra de matiz económico, sin que estos señalamientos caigan en la ignorancia u olvido de los matices "modernizadores" desde los cuales en determinados momentos se vio tanto el problema económico como el indígena. En íntima relación con este movimiento de alternancias, el autor nos va mostrando los temas que han provocado respuestas teóricas y que han conformado, por eso mismo, momentos significativos dentro del pensamiento latinoamericano. La problemática de la creación estética, dentro de los movimientos de vanguardia, o la cuestión de cuál sea nuestro carácter social o nacional, son ejemplos destacables en relación con aquellos retos, y han constituido focos de particular gravitación desde los cuales se ha irradiado pensamiento. De este modo, el estudio de aquellos polos dinámicos de desarrollo cultural que el autor caracteriza con las categorías de

“modernización” e “identitarismo” le permite dar una respuesta ciertamente novedosa a una problemática, la del pensamiento latinoamericano e, incluso, la de una filosofía dentro de ese pensamiento, desde caminos no transitados antes. No se trata de una filosofía que filosofa buscando temas sino de ciertos temas que exigen filosofar sobre ellos, invirtiéndose, de este modo, la tradicional manera de llevar adelante la investigación por nuestras cosas.

Todos estos enfoques sobre los cuales se nos ofrece una línea de sistematización de nuestra cultura se completan con otro proyecto de búsqueda asimismo sugerente. Queremos referirnos a la teoría de las “redes intelectuales” de las que el propio Devés es, además, un incansable y eficaz promotor. El establecimiento de estos circuitos, como también los llama, implica la presencia continental de ciertos temas compartidos, así como de posiciones solidarias por parte de sus miembros, sin descontar la riqueza de sus a veces importantes disidencias, que no carecen, por cierto, de peso. Se trata de lo que también podría llamarse *cadenas intelectuales*, en cuyo seno se han dado las principales respuestas que integran los núcleos más destacables de nuestro devenir filosófico. No se trata, pues, de un pensamiento que es respuesta individual ante el acoso de los problemas, y cada una de las doctrinas sostenidas no sería cabalmente entendida en sus alcances si no tuviéramos en cuenta que esa maternidad o paternidad colegiada que surge de aquellas redes, en cuyo seno surgen, son discutidas y alcanzan su plenitud en cuanto a un cierto nivel de criticidad, fruto de la diversidad, pero también de la confluencia de nuestros intelectuales. Así, nos dice, que para los años 20 del siglo xx fue el circuito “José Vasconcelos-Gabriela Mistral-Alfredo Palacios” el más importante desde el punto de vista de la producción y circulación del pensamiento latinoamericano. Y otras redes no menos significativas, sobre las que se ordena la investigación —para poner otros ejemplos notables— están constituidas por el “circuito cepalino” o el de la “teología de la liberación”, éstos lógicamente más recientes que el primero que citamos. Es evidente, por lo demás, que este enfoque sociocultural, que es también evidentemente político, sobre el que se piensa la categoría de “red” que nos propone Devés, nada tiene que ver con un generacionalismo de tipo orteguiano y su biologismo implícito. Por lo demás, se trata de una categoría que nos abre las puertas para nuevos modos de trabajar nuestro pasado intelectual y donde, por ejemplo, la correspondencia entre intelectuales adquiere una particular significación, así como la frecuencia y el sentido de las citas sobre cuya base es posible alcanzar un cierto nivel de determinación de la densidad de las relaciones y su orientación.

Lógicamente que como sostén de esas investigaciones y de estas propuestas se encuentra una filosofía sobre la escritura. ¿Cuál es la fianza que podemos otorgar a nuestros intelectuales y hasta qué punto su labor

no ha sido peligrosamente ocultante de más de un aspecto de esa misma realidad que ellos pretendían descubrir? La pregunta se impone si recordamos que un pensador que tanto hizo en favor de nuestras letras, Ángel Rama, llegó a denunciar a la escritura y a los escritores como integrantes de lo que denominó "ciudad letrada", ciudad construida a espaldas y hasta en contra de la "ciudad real". No cabe duda de que la categoría "red intelectual" usada por Devés no es ajena a la propuesta por Rama con la metáfora de "ciudad de letrados". Y aquí viene lo que es necesario dejar en claro: nuestro autor no cae en la ignorancia de las mediaciones y es claro que en este trabajo se está no sólo lejos de la idea de la "escritura" vista como "sepultura" de la "oralidad" sino también de esa misma "oralidad" como lo transparente y lo no mediado. El vaivén entre "modernización" e "impulso identitario", en un proceso constante cuyo dibujo únicamente puede entenderse como el de una espiral que avanza hacia el futuro marcando sucesivos y nuevos planos de síntesis, sólo es pensable si partimos de que tanto la escritura como la oralidad son fenómenos ineludiblemente sujetos a mediaciones. Y está claro en nuestro autor, como no lo está menos dentro de su realismo respecto de las letras, tanto el rechazo de una demonización del escritor como de una visión angélica del mismo. Ni una cosa ni la otra. Y hasta podríamos decir, siguiendo con la metáfora de Ángel Rama y apoyándonos en las contradicciones que muestra su ensayo, que el intento de Devés, por exigencia de ese impulso de identidad que él nos señala en cada caso, es el de quebrar las murallas de la "ciudad letrada" que separan al escritor de su propia realidad, hecho visible en nuestros más lúcidos intelectuales, incluido el propio Rama.

Otro aspecto fundamental en el trabajo de nuestro autor radica en el modo como se entiende la problemática de la identidad. Es indudable que para él, como ya lo hemos insinuado, se trata de un constructo, y ese matiz, tan importante, se pone de relieve aun en aquellos casos en los que se conformaron propuestas identitarias apoyadas en una visión esencialista de nuestro pasado. La distancia que el autor toma frente a unas posiciones y otras pone en evidencia el esfuerzo por manifestar la profunda dinamicidad de esa tarea a la que él denomina "identitaria".

Por último, digamos que nada más oportuno que trabajos de la índole de éste que tenemos ahora entre manos, si pensamos en el destino de nuestra convivencia que ha de darse dentro de los marcos de una democracia, cuyas bases han de ser ampliadas, profundizadas y aseguradas, de todo lo cual estamos, por cierto, bastante lejos, y que en esa tarea de la que no podemos eximirnos se juega el valor y sentido de nuestras letras, si es que siempre pensamos como pensaron los renacentistas, que la profesión de las letras es profesión de humanismo.

PRESENTACIÓN

¿Cómo utilizar la modernización para potenciar la identidad? Ésta no es, probablemente, una buena pregunta. Tal vez la modernidad sea demasiado fuerte, avasalladora, omnipresente, para dejarse "utilizar" en pro de objetivos. Sería mejor formular esto más modestamente: ¿cómo potenciar las identidades a partir de algunos elementos presentes en el proceso modernizador?

Modernización e identidad son los dos grandes conceptos o problemas que marcan (enmarcan, estructuran, ordenan) el pensamiento latinoamericano del siglo xx, así como una gran parte del xix. Lo identitario y lo modernizador pueden decirse de muchas maneras, pueden articularse también de maneras diversas: en la oposición o en la conciliación.

Es éste el primer tomo de una obra que continuará con un segundo, que debe cubrir el período entre 1950 y 2000. El tema abordado me engañó como un espejismo. Pensé que estaba al alcance y se fue alejando así como me le acercaba. En cierto sentido continúa alejándose, pero en algún momento debía detenerme. Cuando lo inicié formalmente me parecía que, debido a lo que había trabajado ya el tema, sería relativamente fácil construir un panorama. Cuando lo fui definiendo, me fui dando cuenta de lo mucho que ignoraba; cómo al ir tomando elementos que se encontraban en la punta del iceberg emergían otros más. Cuestiones como el pensamiento femenino, el "paganismo", los planteamientos estéticos de las vanguardias, el afroamericanismo y otras tantas no recuperadas en las obras más conocidas sobre historia del pensamiento en el continente. Pero no sólo ello; al aparecer temas iban apareciendo correlativamente nuevos problemas: con qué conceptos denominarlos, cuál era el alcance de estas escuelas o tendencias, hasta qué punto los criterios utilizados para pensar otras eran válidos para éstas, cómo ampliar legítimamente el ámbito epistemológico de lo que denominamos "pensamiento latinoamericano".

Como en casi todo, en esto también se fue avanzando poco a poco y a duras penas. No faltarán quienes digan (o piensen) que en realidad se retrocedió. Admitásenos al menos que, si se retrocedió, esto puede permitir, en la bifurcación de caminos, tomar una senda más conducente.

Publiqué varios avances de esta investigación durante el trayecto. Algunas partes de la obra que el lector tiene entre sus manos fueron publicadas en versiones menos elaboradas. Si, por una parte, un investigador debe publicar con frecuencia para mostrar que sobrevive; por la otra, nunca está seguro de lograr un trabajo bien acabado que vea la luz como globalidad: tanto los caprichos de la historia como las veleidades editoriales han impedido o demorado largamente (se dice) la edición de tantos trabajos geniales, y de muchos más, menos geniales.

Como siempre uno debe agradecer a muchas personas e instituciones y, claro está, debería denunciar a otras pocas. La buena crianza y el sentido común parecen indicar que a estas últimas es mejor no nombrarlas para no sacarlas de su merecido anonimato. Debo agradecer en primer lugar a la Universidad de Santiago de Chile y su Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), a muchas de las personas que trabajan allí, particularmente a Carmen Norambuena C. Quiero igualmente agradecer a las revistas que han publicado algunos avances de esta investigación: *Cuadernos Americanos* (Universidad Nacional Autónoma de México), *Cuyo* (Universidad Nacional de Cuyo), *Estudos Históricas* (Fundação Getúlio Vargas), *Quadrivium* (Universidad Nacional Autónoma del Estado de México), *Universum* (Universidad de Talca). Agradezco también a los amigos y colegas con quienes hemos discutido estos temas en tantas oportunidades: Javier Pinedo, Carlos Ossandón, Hugo Biagini, Bernardo Subercaseaux.

Colaboraron conmigo y merecen agradecimientos en primer lugar Alicia Salomone, así como Marcela Medina, Darcie Doll, María Ester Donoso, Claudia Carrillo y Germán Alburquerque. Por último, quiero estampar mi gratitud particular con don Arturo Andrés Roig quien, además de escribir el prólogo, ha sido siempre un motivador de encuentros y discusiones académicas, especialmente en el de los contactos argentino-chilenos.

E.D.V.

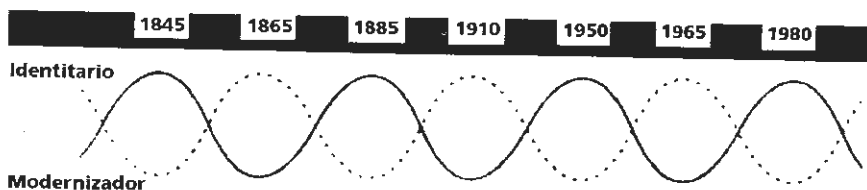
INTRODUCCIÓN

1. La alternancia modernización-identidad en el pensamiento latinoamericano

El pensamiento latinoamericano desde comienzos del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de modernización o el reforzamiento de la identidad. Ha sido de igual modo permanente el intento por equilibrar ambas dimensiones. Ésta es la tesis que quiero probar.

Por ciclos y espirales, diversos grupos de pensadores latinoamericanos (sea por modas, generaciones, escuelas) han ido acentuando lo modernizador o lo identitario. En cada período histórico se ha atribuido una especificidad a cada uno de estos dos elementos. ¿Qué quiere decir? Que lo modernizador ha cambiado en cada época, moldeado de acuerdo con cuestiones específicas que provienen de aquellos países que parecen ir a la vanguardia del progreso, y tienen como símbolo alguna tecnología, usan un lenguaje determinado, etc. Algo parecido ocurre con la identidad.

Haciendo un esquema, puede graficarse esta alternancia entre modernización e identidad de la siguiente forma: en sucesivas oleadas la modernización y la identidad se alternan claramente desde mediados del siglo XIX y, aunque más borrosamente, incluso desde antes. Lo modernizador ha sido acentuado hacia 1850, 1890, 1940, 1985; lo identitario, por su parte, hacia 1865, 1910, 1965.



Antes de 1850, la generación de los civilizadores, con Domingo F. Sarmiento a la cabeza, marca la primera formulación fuerte y coherente del proyecto modernizador en el que se matricularon Victorino Lastarria, Francisco de Paula González Vigil, Justo Arosemena y Juan B. Alberdi, entre otros. Luego, durante los años 60, en el marco de los ataques europeos a América latina, se desarrolla un planteamiento americanista de reivindicación identitaria, liderado por las obras del chileno Francisco Bilbao; a esta tendencia se hacen sensibles incluso quienes habían rechazado lo americano como bárbaro así como quienes reivindicarían las formas autóctonas (José Hernández). Sucedió a esta onda una nueva acentuación de lo modernizador que se identificó con el positivismo de los años 80 y 90: los "científicos mexicanos", la generación del 80 en la Argentina y aquella posterior a la guerra del Pacífico en Perú; autores como Valentín Letelier, Eugenio María de Hostos, entre otros y, en Brasil, el grupo que promovió la república y el abolicionismo.

A comienzos del siglo xx aparece una nueva onda identitaria que cristaliza en la obra de José E. Rodó, sin menoscabo de obvios antecedentes. El arielismo, una posición de reivindicación culturalista de lo propio, tiene expresiones importantes, además de Uruguay, en Perú, en México, en Colombia, en Cuba y en la Argentina. Florece por esa época un movimiento protonacionalista que es convergente con el arielismo en Chile, Argentina y Brasil. En Centroamérica se desarrolla el paganismo. Luego de la Primera Guerra Mundial este afán identitario se hace más social y se centra en el campesino y en el indio como verdaderos depositarios de lo propio: es la época en la que florece el indigenismo e incluso el afroamericanismo. Después de la crisis mundial del 29, el énfasis en la defensa y autonomía de nuestras economías marcará una nueva forma de identitarismo; a lo culturalista y lo social sucede la reivindicación de la identidad bajo un aspecto económico.

Desde fines de la década del 30 y sobre todo en los años 40 y 50 se acentúa nuevamente lo modernizador en la línea de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), cuando se propone con fuerza el proyecto de industrialización. Raúl Prebisch, inspirando a toda una generación de científicos sociales e ingenieros, va a sintetizar la necesidad de modernizar la producción, las estructuras, la educación. Junto a Prebisch se agrupan Aníbal Pinto, Jorge Ahumada, Adolfo Dorfman, Celso Furtado.

El cepalismo y el industrialismo se van debilitando o modificando en los años 50, dando paso a una nueva onda identitaria. Esta tendencia alcanza un fuerte impulso luego de la Revolución Cubana, con las ciencias sociales que utilizan el concepto "dependencia", uno de cuyos principales exponentes es Fernando H. Cardoso; también con la educación liberadora de Paulo Freire, la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, la filosofía de la liberación de la Escuela de Cuyo, junto con el latinoamericanismo de Leopoldo Zea.

A mediados de los 70 va a levantarse la opción neoliberal que cristaliza en los 80 con un nuevo proyecto modernizador. Ejemplo de esto son los escritos de los chilenos Fernando Monckeberg y José Piñera, de los peruanos Mario Vargas Llosa y Hernando de Soto, del venezolano Carlos Rangel, así como los escritos políticos de Octavio Paz.

Estos diversos pensadores y escuelas que hemos reseñado han acentuado la modernización o la identidad, aun cuando los énfasis no han significado preeminencia absoluta. A pesar de que una de las alternativas sea hegemónica en un determinado momento, la otra no desaparece. Siempre quedan algunos en quienes pervive para luego reponerse y hacerse nuevamente dominante.

Más importante todavía es que muchos de los pensadores que han acentuado una dimensión no por ello han negado radicalmente la otra. Más aún, en múltiples ocasiones han tratado de conciliar ambas y también ocurre que, en distintas etapas de su vida, han marcado con diferente énfasis sus opciones.

Es decir, junto con afirmar que el pensamiento latinoamericano se divide entre quienes han acentuado la identidad o la modernización, puede afirmarse a la vez y sin contradicción que el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos o implícitos por armonizar modernización e identidad.

2. Modernización e identidad: una caracterización

El proyecto modernizador se caracteriza por el énfasis en los siguientes aspectos:

- a) Afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados.
- b) Acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista.
- c) La convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización de nuestros países; por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de aquellos países para que importen con ellos sus pautas culturales.
- d) Necesidad de "ponerse al día".
- e) Reclamo de "apertura al mundo".
- f) Desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico, de lo latinoamericano.
- g) Búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad.

Caracterizan el proyecto identitario, por su parte, las siguientes cuestiones:

- a) La reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena, de lo propio.
- b) La valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico (sea por olvido o por desprecio).
- c) El no intervencionismo de los países más desarrollados en América latina, la reivindicación de la "independencia" y de la "liberación".
- d) Acentuación de la justicia, de la igualdad, de la libertad.
- e) La reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propios.
- f) Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente.

Ahora bien, este criterio de las tensiones entre modernización e identidad es válido para una gran parte del pensamiento latinoamericano producido en los siglos XIX y XX, pero no para todo el pensamiento. Existen temas, autores y sobre todo perspectivas que no se enmarcan en esta polaridad.

Es particularmente importante señalar que el criterio modernización/identidad es válido para agrupar a quienes realizan propuestas para el continente. Quienes sólo se ocupan de describir lo que ocurre no utilizan necesariamente estas categorías: puede describirse la situación económica, geográfica o cultural y para ello no es necesario —mientras no se expliciten problemas y se planteen soluciones— utilizar marcos conceptuales ni identitarios ni modernizadores. Algo parecido ocurre cuando se reflexiona en América latina sobre temas extracontinentales o universales; allí los marcos conceptuales tampoco aluden necesariamente a modernización/identidad. Es éste el caso de diversos ensayos de Jorge Luis Borges o de Victoria Ocampo, es también el caso de Luis Emilio Recabarren cuando se refiere al socialismo, es el caso de diversos ensayos de Miguel Ángel Asturias, por ejemplo.

3. Objeto y fines de este libro

Cuando decimos "pensamiento latinoamericano" nos referimos a un conjunto de escritos donde tienen especial relevancia los ensayos sobre el propio continente latinoamericano o sobre alguna de sus dimensiones o regiones. Así como avanza el siglo van desarrollándose nuevas maneras o géneros literarios para expresar ideas. Aparecen las

ciencias sociales, en especial la sociología, que desde mediados del siglo xx adquiere un importante relieve en las corrientes de la CEPAL y de la dependencia.

Por cierto, los trabajos sobre educación y cultura han sido tradicionalmente considerados como parte relevante de este pensamiento. Asimismo, las corrientes de la llamada "filosofía latinoamericana", filosofía y teología en un sentido más estricto, han sido nuevas disciplinas que desde 1960 han contribuido a configurar escuelas que son totalmente asimiladas a este corpus. Muy emparentada con el ensayismo, también se encuentra la obra historiográfica que, tradicionalmente, ha sido un pretexto relevante para pensar la evolución pasada y deseada para nuestros países.

Hay, no obstante, ciertos criterios de discriminación dentro de lo que puede considerarse como pensamiento latinoamericano: la documentación científica en sentido restringido de las ciencias formales, naturales e incluso sociales; la producción estrictamente periodística; las obras culturales no escritas (televisión, cine, radio, etc.). Sin embargo, en esta demarcación, no del todo clara, no hay dogmatismos. Distintos estudiosos, ocasionalmente, recurren a estas fuentes y nadie duda de su valor. Hay, por lo tanto, sólo una cuestión profesional de afinidad o pragmática, y no una delimitación metafísica.

Es necesario tener en cuenta que existen diversas carencias en las lecturas del pensamiento latinoamericano que otras interpretaciones no han resuelto: a) la inexistencia de una visión globalizante del pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo capaz de comprender en un todo las diferentes tendencias y escuelas, por un lado, así como las diversas disciplinas y géneros discursivos (ensayo, filosofía, ciencias sociales); por otro, b) la falta de una visión globalizante capaz de incorporar el pensamiento latinoamericano de cada etapa del siglo en un todo mayor, que lo ubique y le otorgue sentido, y c) la ausencia de una teoría explicativa para la evolución intrínseca del pensamiento latinoamericano, que sea capaz de captar su propia dinámica. Por lo tanto, lo que se intenta es formular una teoría que permita "integrar" y "comprender" mejor ese pensamiento.

Esta teoría debe responder a las siguientes exigencias: a) que sea clara y sintética; b) que lo periodice a partir de su propia dinámica, aunque no necesariamente desligada de sus recepciones; c) que sea capaz de comprender en un todo una serie de escuelas, temas y autores aparentemente desconectados, mostrando su significación dentro del proceso global, y d) que articule diferentes ámbitos geográficos y disciplinarios.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro objetivo es realizar una investigación sobre el pensamiento latinoamericano del siglo xx, interpre-

tándolo a partir de su movimiento intrínseco (no con relación a escuelas, problemas y periodizaciones extralatinoamericanas), como es la oscilación modernización/identidad y las posibles combinaciones de estos elementos.

4. Cómo se constituye el pensamiento latinoamericano

Pero más allá de los objetivos específicos de cada una de las partes, existe un objetivo general, si se quiere, que otorga sentido incluso político a esta obra, y que consiste en detectar las maneras como se constituye el pensamiento latinoamericano. En otras palabras: no se trata ni de explicar ni de determinar las funcionalidades o las contextualizaciones de las ideas –aunque ello en cierto modo se intente– sino que se trata, sobre todo, de ir descubriendo los pasos mediante los cuales van apareciendo nuevos temas y nuevos problemas que se van articulando con los antiguos; cómo van apareciendo preguntas y respuestas que contribuyen a configurar una manera de pensar. Por ello tampoco nos interesa, prioritariamente, si las respuestas entregadas son verdaderas o falsas sino captar la manera de preguntar y de responderse, apuntando a descubrir cómo se constituye una identidad intelectual.

Detectar la manera como se configura nuestro pensamiento es ir descubriendo los peldaños, las etapas de constitución de una siempre inacabada identidad intelectual; es decir, aprehender los trazos fundamentales de un quehacer que se perfila en temas y problemas, que se configura en escuelas y corrientes, que maneja categorías y conceptos, que se define en una trayectoria o una tradición, que se establece en tipos de relación con lo otro: otros mundos intelectuales y otros mundos no intelectuales, como lo institucional, lo político, etc. A través de esos elementos el pensamiento latinoamericano va logrando identidad, en contraste con la metodología de la actividad intelectual europea, con la cual se emparenta por muchos caracteres y se distancia por otros. Temas como lo indígena y sus proyecciones sobre la cultura, problemas como el de la identidad, estilos como lo ensayístico, caracteres como lo aplicado a la realidad más o menos inmediata, conceptos como “arielismo” o “dependencia”, escuelas como el indigenismo o el cepalismo, son trazos que identifican a un pensamiento que busca un perfil y un camino.

Sería abusivo, sin embargo, pretender que todo esto ha sido obra de una labor planificada. De hecho, la mayor parte de estos logros ha sido espontánea, efecto del simple hecho de pensar en América latina. Cabe, en ese sentido, a los estudiosos de la historia intelectual explicitar las formas de constitución de nuestro pensamiento sin que todos,

por otra parte, se hayan propuesto tal objetivo ni lo hayan llevado a cabo con los mismos criterios. Los estudiosos del pensamiento son los que elaboran o realizan una conciencia de segundo grado: estudian (y potencian) la manera como se constituye el pensamiento latinoamericano, explicitando la conciencia que se encuentra allí de forma más o menos espontánea.

5. La explicación del cambio

El pensamiento latinoamericano se constituye no sólo a través de sus permanencias sino también a través de los cambios que le aportan nuevos temas y perspectivas. Estos cambios contribuyen a otorgarle un perfil que es producto de un tipo de evolución peculiar. Detectar y explicar el cambio es un objetivo relevante.

Los cambios en el pensamiento se dan en diversos niveles; el más importante, desde nuestra perspectiva, es aquel que se produce en las ideas propiamente tales. Pero también el cambio se da en otras dimensiones: la institucionalidad en la que se enmarcan o generan las ideas (universidades, sociedades, redes intelectuales); la disciplina que distingue el quehacer de una época (las ciencias sociales, la economía, el derecho); el estilo literario (ensayo, investigación en ciencias sociales, obra política). Pero los cambios no se producen simultáneamente en todas las dimensiones.

Para explicar por qué se producen los cambios en determinadas ocasiones parece necesario combinar al menos tres elementos que deben coincidir. Su coincidencia puede generar una nueva onda (identitaria o modernizadora) o producir mutaciones importantes en el interior de la onda hegemónica (por ejemplo, tránsito de un identitarismo cultural a uno social).

Para que se produzca este cambio deben coincidir al menos tres factores: aparición de una nueva generación, aparición de nuevas ideas en el ámbito internacional, explosión de un suceso de gran magnitud que lo precipite (por ejemplo, una guerra, una revolución, una crisis económica). El suceso es interpretado como incoherente con las ideas existentes que no dan cuenta de éste o bien no contribuyen a remediarlo o realizarlo. En consecuencia, la nueva generación aprovecha eso, toma conciencia de sí para postular un nuevo modelo-proyecto, a partir de una recombinación de las ideas disponibles, incorporando elementos nuevos y combinándolos con los antiguos.

PARTE I

LA REIVINDICACIÓN DE
LA IDENTIDAD CULTURAL:
ENTRE COMIENZOS DE SIGLO Y
LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

INTRODUCCIÓN

El pensamiento latinoamericano durante las primeras décadas del siglo XX corresponde a un ciclo identitario.

Según los países y las disciplinas o ámbitos se ha dicho que en las primeras décadas del siglo se produjeron movimientos de tipo antipositivista, latinista, indigenista, espiritualista, entre otros. *Grosso modo*, estos movimientos son expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad continental; ciclo que sucede al anterior, de corte modernizador.

El positivismo finisecular, que informó el proyecto modernizador, había puesto énfasis (digo "énfasis" y no que había "absolutizado") en la racionalidad científica, había exaltado la tecnología y el determinismo, había propuesto el modelo sajón, cultural y económico, ensalzando a Inglaterra y a Estados Unidos, y había asimilado lo humano a lo natural en la idea del progreso.¹

Por el contrario, en cada uno de los movimientos que surgen a comienzos del siglo XX existe un predominante sentido identitario. Incluso en aquellos donde ese perfil es menos evidente aparecen dimensiones que implícitamente se articulan con la reivindicación de la identidad.

* * *

Diversos textos que se refieren a la historia del pensamiento latinoamericano nos han presentado las corrientes que se desarrollaron a comienzos de siglo.

1. Esta visión del pensamiento finisecular podría ser parcelada o falsa pero ello no es importante. Lo significativo es que la generación del centenario lo percibió así y reaccionó de un modo coherente.

Con relación a la Argentina, Hugo Biagini se ha referido a un "reverdecir metafísico", un incremento de sentimientos religiosos y un menosprecio del utilitarismo;² respecto de Bolivia, Guillermo Francovich afirma que las ideas del siglo XIX fueron suplantadas "por un audaz planteamiento de los problemas nacionales";³ en cuanto al Brasil, diversos autores afirman que a comienzos de siglo apareció un conjunto de literatos que se refirieron a los problemas de la tierra y del hombre, particularmente a la reacción espiritualista, al alejamiento de Auguste Comte, a la intención nacionalista, a la recuperación de la tradición brasileña y curiosidad por el país;⁴ en Centroamérica, Constantino Lascaris Comneno ha destacado el "paganismo", que busca la síntesis de lo universal y del terruño;⁵ con relación a Colombia, se ha dicho que Carlos Arturo Torres tuvo una posición nacionalista, cargada de idealismo y esperanza;⁶ sobre Chile se ha puesto en relieve la aparición de un grupo nacionalista,⁷ así como la ruptura de ciertos filósofos con el positivismo;⁸ refiriéndose al Ecuador, Arturo A. Roig sostiene que el idealismo inspirado en el arielismo rodoniano había tenido comienzos muy tempranos;⁹ en cuanto a México, se ha destacado que la nueva generación intelectual reunida en el Ateneo revelaba interés en expresar lo propio;¹⁰ respecto del Paraguay también se ha destacado un revisionismo historiográfico de carácter nacionalista;¹¹ miran-

2. Véase Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, p. 195.

3. Véase Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, FCE, 1956, p. 41.

4. Véase João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, FCE, s./l., pp. 124, 146-157.

5. Véase Constantino Lascaris Comneno, "Las ideas en Centroamérica: de 1838 a 1970", en *Revista de la Universidad de Costa Rica* (número extraordinario), Vol. XXVII, N° 65, junio de 1989.

6. Véase Germán Marquínez Argote, "El problema de la filosofía latinoamericana y su recepción en Colombia", en *Revista Universidad de Santo Tomás*, Vol. XXIII, N° 45, Bogotá.

7. Véase Hernán Godoy Urzúa, "El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo XX", en *El pensamiento nacionalista*, Santiago de Chile, Gabriela Mistral, 1984.

8. Véase Miguel Ángel Da Costa Leiva, "El pensamiento de Enrique Molina", en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Concepción, 1977, pp. 65-66.

9. Véase Arturo Roig, *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Universidad Católica, 1982, p. 93.

10. Véase Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, 1954, pp. 68-69.

11. Véase Raúl Amaral, "Juan Emiliano O'Leary, escritor y maestro", en Juan E. O'Leary, *Prosa polémica*, Asunción, Napa, 1982, p. 19.

do las cosas especialmente desde el Uruguay, José Luis Abellán ha señalado que hacia 1900 se inicia una reacción antipositivista que busca la expresión de lo específico hispanoamericano como primer acercamiento a la idea de América con contenido propio.¹²

Es lo que Arturo Roig ha llamado la determinación del “nosotros” y de lo “nuestro” por el “legado”.¹³ Esto no es necesariamente sinónimo de tradicionalismo. Muchas veces la identidad fue planteada dinámicamente como una tarea.

* * *

El arielismo, el nacionalismo, el paganismo, el latinismo y el iberismo sin duda marcan un afán de reivindicación de lo propio —tierra y cultura— en oposición a un sajonismo invasor. El positivismo abandona su perspectiva ortodoxa y libresca para acercarse a la realidad sin por ello identificarse con lo propio. El socialismo y el anarquismo, a pesar de reivindicar lo obrero en general, se muestran todavía incapaces de asumir una conceptualización latinoamericana y de proponer modelos específicos (como ocurrió en los años 20) pero, eso sí, han roto en diversos aspectos con el modelo modernizador de fines del XIX, particularmente al poner el tema social en el centro de la discusión.

12. Véase José Luis Abellán, *La idea de América*, Madrid, Istmo, 1972, pp. 91-93.

13. Véase Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, citado por Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 415.

CAPÍTULO I

EL ENTORNO ARIELISTA

1. *Ariel* inicia el siglo xx

El siglo xx se inicia en el pensamiento latinoamericano con *Ariel* de José Enrique Rodó, publicado el último año del siglo xx. Esta obra es la manifestación de un cambio, de un quiebre, en varios sentidos: en el nivel de las ideas establece una demarcación tajante entre aquello que retrata (caricaturiza) como filosofía de fin de siglo y la que sostiene como opción. En el nivel de las sensibilidades, *Ariel* es un manifiesto antiutilitarista que apunta a la cultura, a la razón y al sentimiento por sobre un "calibanismo" positivista y norteamericano que achataría a los seres humanos. En el nivel etario, es claramente un llamado a la juventud para transformarse en protagonista de una cruzada que envuelva y supere el afán "positivista": porque la humanidad va renovando de generación en generación su activa esperanza y una ansiosa fe en un ideal, correspondiendo al espíritu juvenil la iniciativa audaz y la genialidad innovadora. Respecto del proyecto, y ello es lo que define con mayor fuerza el texto, se trata de la formulación de un modelo identitario de reivindicación, defensa e incluso exaltación de la manera propia de ser, la latina, por valores, idiosincrasia, cultura y etnia, diversa de la defendida por la generación finisecular que se definía por la "nordomanía", identificación con un modelo extraño.¹

La posición identitaria de Rodó, consolidada desde muy temprano —sin menoscabo de diferentes etapas—,² articula las diversas dimensiones

1. Véase José Enrique Rodó, *Ariel*, Montevideo, Librería Cervantes, 1910, pp. 14, 25 y 81.

2. Arturo Ardao ha señalado cuatro etapas en su americanismo: literario, cultural, político y heroico. Véase Arturo Ardao, *El americanismo de Rodó*, La Habana, Casa de las Américas, 1997.

de su ideario. Éstas son espiritualismo, lucha contra el utilitarismo, sus reservas respecto de cierta forma de democracia y de la inmigración, su crítica a la imitación, su exaltación de las humanidades y la latinidad.

Quien sintetiza todo ello es Ariel: "Razón y sentimiento superior. Ariel es el sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, en la arcilla humana a la que vive vinculada su luz. Ariel es para la naturaleza el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres".³

Estos valores corresponden prioritariamente a una posición humanista que se identifica con lo latino, con lo propio; son más bien contrarios a lo sajón, especialmente en su versión estadounidense. En otras palabras, "la concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen íntimamente relacionadas la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de «americanismo»".⁴

La poderosa federación (Estados Unidos) va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aun más, en el de las muchedumbres fascinadas por la impresión de la victoria; de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla. De este modo es como se ha instalado entre nosotros la "nordomanía". Ante ello protesta Rodó, que no ve "la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos -su genio personal- para imponerles la identificación con un modelo extraño, al que ellos sacrifiquen la originalidad irreemplazable de su espíritu".⁵

Este mismo argumento, desde otro punto de vista, es el que cuestiona determinados aspectos de la inmigración, esa "enorme multitud cosmopolita que se incorpora a un núcleo aún débil para verificar un activo trabajo de asimilación".⁶

En síntesis, Rodó está cuestionando una serie de tópicos que caracterizaron el pensamiento más difundido a fines del siglo XIX en América latina: positivismo, utilitarismo, inmigración, modelo sajón, imitación de

3. José E. Rodó, ob. cit., pp. 64-65.

4. Ídem, p. 79.

5. Ídem, pp. 79-80.

6. José E. Rodó, *Ariel*, en *El pensamiento vivo de Rodó*, Buenos Aires, Losada, 1944, pp. 42-43.

los países ricos. El estilo de su discurso es igualmente significativo en este sentido. Desde ese punto de vista, no interesa tanto estudiar hasta qué punto Rodó concibe de manera exacta el pensamiento finisecular (al que sin duda exagera y caricaturiza) sino más bien constatar un afán de cuestionamiento y superación.

Rodó no es, sin embargo, un tradicionalista, tal como podrían tender a interpretarse algunas de sus alusiones a lo espiritual o sus observaciones con respecto a la democracia. Es necesario, en este sentido, distinguir entre una posición identitaria y una tradicionalista, que sería su extremo conservador, renuente al cambio. Sostiene para diferenciarse que "los partidos conservadores se adhirieron a la tradición y a la herencia española, tomándolas no como cimiento ni punto de partida, sino como fin y morada; con lo que confirmandolas en su estrechez las sustrajeron al progresivo impulso de la vida y cooperaron a su descrédito".⁷

En *Motivos de Proteo* (1909), de manifiesto tono romántico, Rodó plantea la necesidad del cambio como un ideal tanto para los individuos como para los pueblos; la renovación constante se debe realizar sin la pérdida del carácter intrínseco.⁸ Exalta la voluntad, particularmente la voluntad de un pueblo, así como su personalidad. Mantener esta personalidad, nos dice, es la epopeya ideal de los pueblos a pesar de que muchas veces ésta se repliega por imitación o artificio, ahogando la originalidad o el genio tradicional de cada pueblo. Ahora bien, por otra parte, "sin abdicar de esa unidad tradicional, sin romper las aras del numen que se llama genio de la raza, los pueblos que realmente viven", piensa Rodó, "cambian de amor, de pensamiento, de tarea, varían el ritmo de aquel culto, luchan con su pasado, para apartarse de él". Este cambio no debe ser una traición a la identidad, no debe ser "al modo del humo fugaz que se aparta de la tierra" sino "a la manera del árbol que se aparta de su raíz". "Gran cosa es que esta transformación subordinada a la unidad y persistencia de una norma interior se verifique al compás y ritmo del tiempo."⁹

Algo más tarde destaca que existen por lo menos dos tendencias que parecen destinadas a prevalecer en la orientación de la nueva literatura hispanoamericana. Una es la vigorosa reanimación del abolengo histórico como medio de mantener el carácter consecuente de la personalidad colectiva. La otra consiste en la creciente manifestación del sentido idealista de la vida, que es universalmente uno de los signos del espiri-

7. Citado por Emir Rodríguez Monegal, Prólogo a *Ariel*, en José E. Rodó, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 102.

8. Véase John Skirius, *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México, FCE, 3ª ed., 1994, p. 57.

9. J.E. Rodó, *Motivos de Proteo*, Montevideo, José M. Serrano, 1909.

tu nuevo que ha sucedido al auge del positivismo. Ambas notas, estima Rodó, convergen con el superior designio de contribuir al alma latinoamericana.¹⁰ Esta nueva literatura en cierto modo supera al positivismo y al modernismo que él mismo había alabado, es en cierta forma su autocrítica. Sostiene que "el movimiento modernista americano, que en relación al arte fue oportuno y fecundo, adoleció de pobreza de ideas". Ahora, por el contrario, "llegamos en América a tiempos en que la actividad literaria ha de manifestar clara y enérgicamente conciencia de su función social".¹¹

El primer arielismo, más espiritualista e individualista así como fuertemente culturalista, se hace más social. Rodó probablemente se ha hecho cargo de una serie de críticas y se ha permeabilizado al ambiente que, en el pensamiento latinoamericano hacia 1910, se carga de ideas sociales y tiende a proyectarse socialmente.

2. Antecedentes del arielismo

Si *Ariel* fue publicado en 1900, ya antes Rodó había elaborado una serie de ideas que anunciaban su propuesta. En un texto relativo a Rubén Darío de 1898 señala que pertenece con toda su alma a la gran "generación que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico los conducen sin desvirtuarlos, en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas".

Remontándonos un poco más, se ha dicho que ya desde los artículos de 1896, en la *Revista Nacional*, formula el germen de su propuesta latinoamericanista: la raza hispánica, la tradición, la originalidad, la denuncia de la presencia anglosajona.¹²

En otras palabras, Rodó se va haciendo solidario de un movimiento emergente que desde diversos puntos de vista se opone al proyecto modernizador sajonzante que se expresaba en el predominante pensamiento finisecular. Alude directamente a Darío, quien representa un cierto estilo y una sensibilidad que lo transforman en símbolo de un movimiento joven que, sin tener todavía una propuesta global, siente un claro disgusto respecto del gran modelo imperante.

10. Citado por Max Henríquez Ureña, "La vida y la obra de Jesús Castellanos", en Jesús Castellanos, *Los optimistas*, La Habana, Talleres Tipográficos del Avisador Comercial, 1914, pp. 40-41.

11. Ídem, p. 40.

12. Véase Emir Rodríguez Monegal, ob. cit., p. 98.

Con razón se transformó a Darío en símbolo, pues sus aseveraciones de 1898 sobre el triunfo de Calibán fueron suficientemente paradigmáticas. En *El Tiempo* de Buenos Aires, el 20 de mayo de ese año, el nicaragüense despotricaba: "No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la Loba". Insistía en esta versión de los estadounidenses diciendo: "Los he visto a esos yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia". Esta vaga angustia era por la opresión que sentía en ese "país de ciclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodonte. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del dólar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica".¹³

Otro centroamericano, el guatemalteco avecindado en Costa Rica Máximo Soto Hall, había publicado su novela *El problema* en 1899. En esta obra se plantea "el problema" de la presencia de los estadounidenses en la región, poniendo en relieve su capacidad para desplazar con su poder, su dinero y su pujanza a los locales.¹⁴

El franco-argentino Paul Groussac, también en 1898, sostuvo ideas en extremo parecidas a las de Rodó cuando había opuesto a la civilización latina "el yanquismo democrático, ateo de todo ideal, que invade el mundo". Describió a Estados Unidos como ese "pueblo de aluvión, acrecido artificialmente a toda prisa con los derrames de otros pueblos, sin darse tiempo para la asimilación, y cuyo rasgo característico no es otro que el apuntado: la ausencia absoluta de todo ideal". Según Groussac, "el viejo mundo ha contemplado con inquietud y terror a la novísima civilización que pretende suplantarse a la nuestra declarada caduca".¹⁵

Es también un antecedente de estos postulados José Martí quien, pocos años antes en *Nuestra América*, había insistido en que la realidad latinoamericana no debía ser mirada con lentes extranjeras que la tergiversaran, que no podían transplantarse ideas o instituciones, que lo extraño debía injertarse en el tronco de nuestras repúblicas, que debía ahondarse en nuestra realidad para comprenderla.

En 1893 el brasileño Eduardo Prado, en *A ilusão americana*, oponía al proyecto de norteamericanización la reivindicación de lo ibérico. Sos-

13. Rubén Darío, *Estudios inéditos* (comp. de E.K.), Nueva York, Instituto de las Españas, 1938, p. 160.

14. Véase Máximo Soto Hall, *El problema*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 1992.

15. Citado por E. Rodríguez Monegal, ob. cit., p. 193.

tenía que era tiempo de reaccionar contra la locura de la absoluta confraternización que se pretendía imponer entre el Brasil y la gran república anglosajona, puesto que el furor imitativo de Estados Unidos había sido la ruina de América. No se debía renegar de las tradiciones de su raza e historia; muy por el contrario, las sociedades deben ser regidas por leyes salidas de su raza, de su historia, de su carácter, de su desenvolvimiento natural.¹⁶

Anterior a este planteamiento es el de otro argentino, Ernesto Quesada, quien en 1882 sostenía que "en una sociedad como la nuestra, en la que no hay rasgos típicos ni carácter nacional, sino un confuso conglomerado de hombres y nacionalidades, la poesía tiene una sagrada misión que cumplir: mostrar que en medio del revuelto torbellino del momento, subsiste el espíritu argentino, que se sabe honrar como se debe a la patria, la fe y el amor. Sólo a este precio se conocerá que existe aún nación argentina, pues de lo contrario un espectador imparcial cree más bien que lo que así se llama no es más que una inmensa factoría ultramarina donde acuden hombres de todos los puntos del globo, con el único propósito de enriquecerse y enriquecerse pronto".¹⁷

Por otra parte, existía un ideario tradicionalista, contrario a la modernidad, que se expresaba a través de los partidos conservadores y de la jerarquía católica. Éste se sentía incómodo con el positivismo, con el darwinismo, con el laicismo, con el cientificismo. Este ideario se sumó (fue sumado) de una u otra forma al nuevo pensamiento identitario que surgía hacia 1900. Pedro Goyena o Abdón Cifuentes, que objetaban el proyecto modernizador finisecular por "materialista", reivindicando lo espiritual como remedio a los males morales, no habían sido capaces, como Groussac, Darío y Rodó o antes Ernesto Quesada, de ligar espiritualismo con identidad.

He aquí el quiebre: cuando el espiritualismo deja de ser simplemente una reivindicación moral para transformarse en propuesta cultural, se fragua el proyecto identitario.

3. El circuito arielista

Rodó ejerció fuerte influencia sobre la joven generación de comienzos de siglo, generación que publicó sus primeros escritos entre 1900 y 1910. Sabemos de sus comunicaciones con varios escritores, como Fran-

16. Véase Eduardo Prado, *Trechos escolhidos*, Rio de Janeiro, Agir, 1959, pp. 89-90.

17. Ernesto Quesada, "Los juegos florales en Buenos Aires", en *La Revista de Buenos Aires*, T. V, 1882, citado por H. Biagini, ob. cit., p. 100.

cisco García Calderón, Alcides Arguedas, Pedro Henríquez Ureña; sabemos de la admiración de otros, por ejemplo, Carlos Arturo Torres y Juan Vicente Ramírez.

Esta influencia no generó sin embargo obras parecidas a *Ariel* o a *Motivos de Proteo*. Más aún, las obras de las personas cercanas a Rodó son muy distintas de las suyas, y esto en dos sentidos: acusan elementos ideológicos que no son importantes en el uruguayo y se ocupan de estudiar la realidad político-social, careciendo del sentido poético-místico.

Pero Rodó es clave y su *Ariel* es un símbolo, por ello divide el antes y el después mucho más que Martí, Groussac o el mismo Darío, cuya presencia en las ideas es relativamente menor. Hubo una serie de autores, de ideas, de obras que de una u otra manera, disconformes con el proyecto modernizador (sajonizante, utilitario, oligárquico), fueron reunidos por la obra del uruguayo.

Éste catalizó una serie de inquietudes e incluso puede afirmarse que fue causa (parcial) del desenvolvimiento del arielismo en diversos países; sin embargo, es evidente que, en forma simultánea y no como consecuencia de la obra de Rodó, se venían gestando planteamientos; así como una sensibilidad que por diversos aspectos coincidía o empalmaba con el uruguayo.

Pedro Henríquez Ureña, más mexicano que dominicano para estos efectos, recuerda cómo "en el grupo a que pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria [República Dominicana] a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio". Recuerda la situación psíquica o emocional de su grupo y generación: "Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país", y en el caso particular del grupo del Ateneo, "veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna".¹⁸

Pedro Henríquez Ureña, así como su hermano Max, fue uno de los que más contribuyó a la difusión de Rodó: escribió sobre él en 1905, 1907 y 1910, disertó sobre Rodó como parte del ciclo de conferencias que realizó la joven intelectualidad mexicana para conmemorar el Centenario. Allí lo ubica "entre los maestros de América", junto a Andrés Bello, Domingo F. Sarmiento, Juan Montalvo y Eugenio M. de Hostos, entre otros. "Rodó es el maestro que educa con sus libros, el primero quizá, que entre nosotros,

18. Pedro Henríquez Ureña, "La influencia de la revolución en la vida intelectual de México", en *Obra crítica*, México, FCE, 1960, p. 612.

influye con la sola palabra escrita. No a todos será fácil, sin duda, conocer la extensión de esa influencia; pero quien observe la descubrirá a poco ahondar, esparcida por donde quiera: los partidarios de *Ariel*, los futuros secuaces de *Proteo*, son multitud que crece cada día".¹⁹

Además de Henríquez Ureña, el núcleo pensante de este grupo lo componían Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Este último, en *Pasado inmediato* (1941), da cuenta de una situación muy parecida a la que retrata el dominicano. Según Reyes, la fundación del Ateneo fue precedida por varias sesiones de conferencias en las que participaron muchas personas y que culminaron, ya constituido el Ateneo, con la serie que organizaron en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, en agosto y septiembre de 1910, para conmemorar el centenario de la Independencia, en las que participaron, además de los mencionados, Carlos González Peña y José Escofet.²⁰

De acuerdo con el mismo Reyes, la lectura de Rodó contribuyó a darle a este grupo de jóvenes un sentimiento de solidaridad, de fraternidad, con nuestra América.²¹

Una fuente importante de inspiración para los ateneístas fue la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, que les dio armas para refutar el empiricismo positivista mostrándoles el mundo de los a priori. Señala Abelardo Villegas que, para una generación impulsada por el ímpetu del cambio, la idea de una evolución mecánica, en cierta forma independiente de la voluntad humana, no era congruente con el establecimiento de una nueva educación que se convirtiera en el instrumento de ese cambio.²² En este marco de ideas y sensibilidades, el porfirismo fue descalificado como una forma de vida sin estética y sin moral, de ramplonería, de mecanismo y falta de creatividad.²³ Estaban todas las condiciones dadas para volcarse hacia un planteamiento identitario.

19. Pedro Henríquez Ureña, "La obra de José Enrique Rodó", en *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 335.

20. Véase Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, México, FCE, 1993, pp. 36-37.

21. Véase Alfonso Reyes, "Pasado inmediato", en *Pasado inmediato y otros ensayos*, El Colegio de México, 1941, p. 32.

22. Véase A. Villegas, ob. cit., pp. 37 y 40.

23. Antonio Caso (*Problemas filosóficos*, México, Porrúa, 1915, p. 285) lo definió de este modo: "El siglo xix, merced a su positivismo práctico, vivió de la tremenda transmutación de valores que puso el tener sobre el ser; y como los publicanos que condena el Evangelio, rodeó su osadía de una forma *sui generis* de representación social: la gloria *fin de siècle* que engendraron las comunicaciones fáciles, los grandes periódicos ilustrados, la filantropía oficial sistemáticamente ostentosa y la limosna voceada en los templos y las esquinas: cómplices de la debilidad asaz incurable de la inmensa población de snobs".

Francisco García Calderón dejó dos obras importantes y muy tempranas: *El Perú contemporáneo* (1907) y *Las democracias latinas de América* (1912). Para nuestro interés es destacable que escribió también algunos textos sobre las ideas en Perú y en América latina, mencionando una serie de trazos que caracterizarían esa nueva generación, a la cual pertenecía.

De acuerdo con sus afirmaciones, a comienzos de siglo se ha producido un cambio: la tradición positivista tiende a ser suplantada en la nueva generación por otras tendencias. Cita como maestros de esta juventud a León Tolstoi, Clarín y Rodó. Dentro del Perú mismo nombra a Alejandro Deústua. En otro texto insiste en que la supremacía del positivismo provoca lentamente una reacción idealista, corriente que tiende a predominar ahora en América latina, aunque afirma que el nuevo movimiento "no es sino reflejo de la evolución filosófica europea" o "nueva imitación de las tendencias que principian a imperar en Francia, en Estados Unidos, en Alemania". Sostiene igualmente que "existe un verdadero idealismo de raza y cultura en la América latina" en la primera década del siglo. Una vez más cita a Rodó como "brillante defensor del idealismo y del latinismo", como el más alto representante de un movimiento que con mucho lo trasciende porque "todas las figuras interesantes del pensamiento contemporáneo en América latina llevan cierto sello de idealismo". Adjuntando pruebas para este aserto sostiene: "En psicología, la doctrina de las ideas fuerza, la primacía de la voluntad, la originalidad de la evolución psíquica; en metafísica, cierto indeterminismo, la condenación del mecanicismo; en ética, la autonomía del sujeto moral, el imperativo persuasivo, el valor del ideal: he ahí los nuevos aspectos de ese movimiento filosófico. En México, Henri Bergson ha destrozado a Herbert Spencer. En Chile, un profesor alemán, el doctor Wilhelm Mahn, enamorado de las recientes doctrinas psicológicas, dirige en el Instituto Pedagógico un nuevo movimiento de ideas, contrario a la tradición positivista de ese pueblo. [...] Estamos en pleno renacimiento del idealismo".²⁴

Por otra parte, además de sus consideraciones sobre la evolución intelectual latinoamericana, García Calderón se ocupó del fenómeno político-social, particularmente de las "democracias latinas".

Además de García Calderón, se ha reconocido como a los más importantes novecentistas peruanos a José de la Riva Agüero, a Víctor Andrés Belaúnde y a Pedro Zulen, el más adicto a Rodó. El primero publicó muy temprano (1905) su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, donde se transparentan sus posiciones identitarias, aunque no

24. Véase Francisco García Calderón, "Las corrientes filosóficas en la América latina"; en *En torno al Perú y América*, Lima, J. Mejía Baca, 1954, pp. 167-168.

del todo rodonianas,²⁵ marcadas por una concepción de jerarquización étnica: "Dos razas, aunque en diverso grado, han contribuido en el Perú a formar el tipo nacional: la española y la indígena". Ahondando en su idea racial, señala más adelante que la raza española transplantada al Perú degeneró sus caracteres en el criollo. La influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla, el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con razas inferiores, india y negra, y el régimen colonial produjeron hombres indolentes y blandos.²⁶ Haciendo consideraciones psicológicas sobre su pueblo, como tantos autores de aquellos años,²⁷ desprende de allí consideraciones sobre el "carácter" literario. Denuncia en consecuencia la propensión a imitar, la falta de personalidad y el servilismo de la moda.

Otro de los arielistas fue el colombiano Carlos Arturo Torres quien escribió *Los ídolos del foro*, libro prologado por Francisco García Calderón y que trasunta una sensibilidad parecida a la de Rodó y una temática similar a la del peruano. Torres, utilizando el concepto de Francis Bacon "ídolos del foro", quiere desenmascarar aspectos clave de la política hispanoamericana. Se refiere particularmente a "aquellas fórmulas o ideas -verdaderas supersticiones políticas- que continúan imperando en el espíritu a pesar de que una crítica racional ha demostrado su falsedad".²⁸

De acuerdo con el colombiano; "la sugestión de una palabra sonora, el prestigio de una fórmula incomprensible, la brillantez de los colores de una bandera, la idolatría de una tradición ciegamente aceptada, todas las formas primitivas de esa gran ley de imitación, que estudió admirablemente el filósofo Gabriel Tarde, han llevado a hombres y partidos, plenos de entusiasmo generoso, pero desatentado, a la inmolación estéril, al sacrificio colectivo y al aniquilamiento nacional en el sangriento histerismo de nuestras revoluciones".²⁹

25. Sostenía que "los consejos y las exhortaciones que contiene su encantador folleto *Ariel*, son excelentes para predicarlos en Europa o en la América sajona; pero ¡qué peregrina ocurrencia la de dirigirlos a los latinoamericanos! Francamente, si la sinceridad no se transparentara en cada una de sus páginas, era de sospechar que *Ariel* ocultara una intención secreta, una sangrienta burla, un sarcasmo acervo y mortal". José de la Riva Agüero, *Obras completas*, T. 1, pp. 297-298, citado por Pedro Planas, *El 900: balance y recuperación*, Lima, CITEC, 1994, p. 26.

26. Véase José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, Librería Francesa Científica Gallard, 1905.

27. Véase Luis Loayza, "Riva Agüero, una teoría de la literatura peruana", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 417, marzo de 1985.

28. Carlos Arturo Torres, *Los ídolos del foro. Ensayo sobre las supersticiones políticas*, Madrid, América, s./f., p. 17.

29. Ídem, p. 19.

Hace la crítica de quienes se proponen dar o dan la vida por ideas que no siempre conocen y, sobre todo, que creen definitivas e inmutables y que no lo son verdaderamente. Critica igualmente a quienes pretenden dar fundamento absoluto a sus ideas afirmándolas en una ciencia que creen ya constituida de forma definitiva. También discute sobre lo que denomina la "superstición democrática" y la "superstición aristocrática", inspirándose como tantos latinoamericanos de esos años en Gustave Le Bon y su psicología de las multitudes. Culmina señalando que su afán ha sido sustituir el criterio de lo inmutable por el de lo progresivo y que, a las convicciones tradicionales e inquebrantables, quiere anteponer las convicciones racionales y perfectibles.³⁰

Sin duda pueden también incluirse en este grupo los argentinos Manuel Ugarte, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, quienes reivindicaron lo hispánico de la formación argentina. Sobre Ricardo Rojas, en quien nos detendremos al hablar del nacionalismo y de la mestizofilia, se ha dicho que propuso un programa de cultura política para consolidar la identidad nacional sobre la base de la aceptación del mestizaje étnico, la lengua castellana y las ideas de libertad, justicia e igualdad que "perduraban en las instituciones argentinas de tradición hispánica".³¹

Enrique Zuleta Álvarez ha destacado que Gálvez, después de sus viajes a España en 1906 y 1910, "definió una posición que llamó nacionalista con *El diario de Gabriel Quiroga* (1910) y *El solar de la raza* (1913). Estas y otras obras significaron una reacción contra el cosmopolitismo que desnacionabilizaba el país, vulnerando la personalidad tradicional en función del progresismo materialista de Buenos Aires".³²

Manuel Ugarte también viajó a España y lo hizo antes que Rojas y Gálvez. Allí encontró a varios miembros de la generación del 98, particularmente a Miguel de Unamuno, con quien ya tenía contacto pues el español había prologado uno de sus libros.³³ Ugarte fue quizá el primero que contribuyó a la formulación de un arielismo explícitamente antiimperialista. En él se fundieron el arielismo y el latinismo con el socialismo y el antiimperialismo. Realizó a comienzos de la segunda década una gira por diversos países de América latina difundiendo su ideario.

30. Ídem, p. 278.

31. Enrique Zuleta Álvarez, "España y el nacionalismo argentino", en *Cuadernos del Sur*, N° 23-24, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1990-1991.

32. Ídem, p. 10.

33. Véase a este respecto Eduardo Devés Valdés, "El pensamiento latinoamericano entre la última orilla del siglo XIX y la primera orilla del siglo XXI", Trabajo presentado en el encuentro del Consejo Español de Estudios Iberoamericanos (CEEIB) celebrado en la Casa de Colón, Palmas de la Gran Canaria, en abril de 1998, dedicado al "98 entre las dos orillas".

4. La filosofía espiritualista y vitalista

En un nivel más teórico, más filosófico, se llevó a cabo un proceso análogo que facilitó el desarrollo de lo identitario, pero que no se expresaba principalmente en categorías político-culturales sino estrictamente filosóficas. Se trata del tránsito desde el positivismo –catalogado por sus detractores de “mecanicista” y “determinista”– hacia un vitalismo espiritualista de la libertad creadora que, si bien comienza antes de la Primera Guerra, rendirá sus más succulentos frutos años más tarde.

Alejandro Deústua, Enrique Molina, Alejandro Korn, Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Jackson Figueiredo, Raimundo Fariás Brito, configuran el grupo de los “fundadores” quienes, en el plano filosófico, van a cuestionar el positivismo, el darwinismo, el determinismo, el materialismo y otras ideas afines para orientarse hacia Henri Bergson, en primer lugar, así como también hacia Benedetto Croce y Giovanni Gentile, Marie-Jean Guyau, Émile Boutroux, Arthur Schopenhauer, William James y Friedrich Nietzsche.

Carlos Vaz Ferreira se enfrentó al “mal positivismo”. Al igual que Rodó, reconoció los aportes de esta tendencia así como rechazó las desviaciones que, lejos de ayudar, se transformaron en obstáculos para el pensamiento de nuestros países.³⁴ Se refiere a ese positivismo que “se ha entendido como limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo así entendido es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos”.³⁵ A estas limitaciones opone la libertad, “la libertad creadora, que fermenta, que puede dar lugar a lo inesperado como expresión de todas las posibilidades de una razón viva, de una lógica viva y, por ende, del hombre”, al decir de Leopoldo Zea.³⁶

El peruano Alejandro Deústua, al igual que otros filósofos latinoamericanos de esos años, se orienta hacia la cuestión estética “que tiene como base la libertad creadora que seduce a los pensadores que se evaden del positivismo”.³⁷ Su evolución fue posible pues en la filosofía de fin de siglo convivían ideas positivistas y krausistas en América latina, como

34. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, p. 414.

35. Carlos Vaz Ferreira, *Sobre enseñanza en el Uruguay en el siglo xx*, citado por Leopoldo Zea, ob. cit., p. 415.

36. Leopoldo Zea, ob. cit., p. 421.

37. Ídem, p. 422.

puede percibirse nítidamente en la obra del chileno José Victorino Lastarria.³⁸ David Sobrevilla ha señalado que el punto de partida para la evolución de Deústua “fue la idea krausista de que la libertad es la esencia de la gracia”.³⁹

Antonio Caso en *Problemas filosóficos*, de 1915, da como cierto que “el fracaso del positivismo teórico es un hecho innegable” y destaca que desde todas partes brota el anhelo de una nueva filosofía que “libere el espíritu” y que “un nuevo idealismo emerge”. Insiste en que se “comprueba constantemente en nuestro siglo el auge de las tendencias filosóficas antiintelectualistas”, sea “el pragmatismo integral o el mitigado, pero siempre filosofía de la acción, de la voluntad, de la intuición”. Desde su punto de vista “todo concurre a un propósito y a una acción conjunta y clarísima de oposición al viejo y clásico intelectualismo”. Se trata, en suma, de un movimiento, de una “reivindicación del espíritu, de la vida espiritual, autónoma e irreductible [a la manera de Bergson], de lo propio y genuinamente humano. No es idealismo, como suele decirse, sino humanismo”.⁴⁰

Raimundo Fariás Brito publicó en 1914 *Mundo interior: ensayo sobre los elementos generales de la filosofía del espíritu*, donde revela influencias bergsonianas y kantianas. Jackson Figueiredo, por su parte, publicó *Pascal y la inquietud moderna*, donde reacciona contra la filosofía naturalista que él mismo había profesado años antes y contra el socialismo. Se fue acercando, además de a Blas Pascal, a Joseph de Maistre y Charles Maurras, con quienes elaboró un nacionalismo católico, contribuyendo a la renovación intelectual y política del catolicismo en el Brasil.⁴¹

Idea, idealismo, libertad creadora, vida, vitalismo, amor, ensanchamiento del corazón, subjetivismo, voluntad, desinterés, espiritualismo, son algunos de los conceptos que se van repitiendo y que, por esta vía, van marcando el carácter de un nuevo pensamiento que caracteriza al período.

Tales conceptos, en conexión o no con posiciones políticas, sociales y económicas, se van articulando para aludir a la reivindicación de una manera propia de ser: destino, modelo y pensamiento propios. Con esta conceptualización se hace mucho más fácil imaginar una organización política o social que no se vea obligada (por determinismo o evolución) a asemejarse a la sajona. “Idealismo”, “subjetivismo”, “voluntad” aluden a

38. Véase Susana Monreal, *Krausismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, 1993.

39. David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, Carlos Matta Editor, 1996, p. 46.

40. Antonio Caso, *Problemas filosóficos*, México, Porrúa, 1915, pp. 286, 251-254.

41. Véase João Cruz Costa, ob. cit., p. 154.

diferencia, a posibilidad, a imaginación, todas categorías que permiten, incluso exigen, imaginar modelos de vida particulares, diversos de aquellos que han sido establecidos por otros. Por cierto, no significa que se haya logrado cabalmente ni mucho menos. Más aún, incluso este "particularismo" también es parcialmente fruto de la influencia y de la moda. Obviamente este tipo de pensamiento no lo elaboramos los latinoamericanos aislados de todo contacto extracontinental. Lo relevante es cómo los autores extranjeros son leídos para (supuestamente) encontrarse los latinoamericanos a sí mismos.

5. Paganismo, orientalismo y teosofía

En Centroamérica se desarrolló también una tendencia paralela al arielismo y que tuvo en el mundo de las ideas un sentido análogo: el paganismo. Éste se definió principalmente por un acercamiento a la naturaleza y por una exaltación de lo clásico. Los paganos buscan sus raíces en lo indígena y en lo helénico; como el arielismo, exaltan lo propio y lo clásico.

Ha dicho Constantino Lascaris Comneno que la actitud pagana es la culminación de todo el proceso de secularización del siglo XIX, así como de un enconado deseo de hallar las raíces vitales; por sobre el desconcierto del localismo, este movimiento es a la vez la búsqueda de lo universal y del terruño; en él la vibración telúrica es elevada a categoría estética y a visión cósmica.⁴²

El paganismo se expresó principalmente en literatura y particularmente en poesía (Rubén Darío, Juan Ramón Molina, Fernando Centeno Güell, entre otros) y sólo secundariamente en el plano de las ideas: Enrique Gómez Carrillo, Joaquín García Monge y sobre todo Roberto Brenes Mesén.

El más importante pensador pagano es el costarricense Roberto Brenes Mesén. Se formó en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en un positivismo ya relativizado a fines de los años 90 pero que, igual que a Rodó o a los ateneístas, le resultó asfixiante. Entonces estudió la naturaleza del conocimiento científico y, con verdadero deleite, halló los límites de la ciencia.

Superó el positivismo volcándose hacia el paganismo, el que "para el bien de los hombres, no fue jamás vencido del todo. Por largo tiempo enmudeció su lengua, pero sus secretas adoraciones sobrevivieron a la crueldad de las edades. El paganismo es ingénito al alma humana. Las

42. Véase Constantino Lascaris Comneno, ob. cit., p. 121.

naturalezas primitivas retornan al paganismo ¿Retornan? No, las criaturas primitivas, en el sentido hesiódico, como si estuviesen más cerca de la naturaleza, penetran mejor en sus secretos". Y esto lo señala a propósito de Juana de Ibarbourou, de quien dice que "su actitud ante la naturaleza y la vida es esencialmente pagana. Del original, auténtico, bello paganismo, cuya savia imperecedera no ha cesado de fluir, secretamente en el alma de los arios". Éste no ha perecido jamás "porque responde a recónditas urgencias de la naturaleza humana".⁴³ Sin duda, desde este punto de vista el paganismo es un ecologismo.

En el paganismo de Brenes Mesén se encuentran el ecologismo, el espiritualismo, la admiración por lo griego y lo oriental y la teosofía. Todo esto busca armonías con el positivismo así como posibles maneras de superarlo. "Quien con mente despejada de todo prejuicio establezca la comparación entre las conclusiones científicas de los positivistas y las afirmaciones del teosofista quedará convencido de que no son las de éste ni las menos científicas, ni las menos filosóficas, ni las menos fecundas en perspectiva de desenvolvimiento de las facultades intelectuales del hombre". Insiste en esta posición cuando afirma que "el hombre de ciencia nada tiene que objetar a la concepción metafísica del teosofista, para quien la materia es la totalidad de la existencia cósmica, que cae bajo posible percepción en cualquiera de los planos. Las energías de la Naturaleza del teosofista son inteligentes, son vivas y son conscientes. La sabiduría de las leyes de la Naturaleza, para el físico materialista es la obra del caso; para el teosofista, la expresión de una vida, de una conciencia, de una Sabiduría perfecta".⁴⁴

Gómez Carrillo, por su parte, acentúa más la dimensión ecológica. En *Cultos profanos* afirma que "los árboles merecen ser amados en todas partes como lo son en Extremo Oriente, donde la buena religión budista ha puesto en cada tronco, en cada rama, en cada hoja, una sensibilidad, una sentimentalidad, un alma". Destaca la actitud de Hippolite Taine, quien consideraba un árbol como su mejor amigo a la vez que su maestro de ética. Gómez Carrillo piensa que "otros árboles podrían ser, como el de Taine, nuestros profesores de ética, otros de lógica", pero que es "cual consejeros de vida tranquila, enérgica, cual grandes guías de existencia instintiva, como hay que considerarlos. En momentos de duda o de tristeza, de inquietud o de angustia, ningún ejemplo superior al suyo". Según él, "los chinos y los japoneses también tienen, gracias a las leyen-

43. Roberto Brenes Mesén, "Los dioses vuelven" (1905), en *Crítica Americana*, Costa Rica, Ediciones del Convivio, pp. 128 y 129.

44. Roberto Brenes Mesén, *Metafísica de la materia*, San José de Costa Rica, Imprenta Lehmann, 1917, pp. 21 y 59.

das búdicas, nociones menos crueles que los occidentales en lo que se refiere al mundo vegetal".⁴⁵ Valorización de Oriente y ecologismo acercan a Gómez Carrillo al paganismo.

El paraguayo Rafael Barrett se detiene en el aspecto teosófico. Para él "lo que es más simpático de la teosofía es la moral. Todos los teósofos que conozco son buenísimas personas. Los horripila la violencia; incapaces de verter sangre, respetan la de las bestias y se vuelven vegetarianos intransigentes".⁴⁶ Recuerda las conexiones entre la teosofía y las filosofías de la India, poniendo en relieve una ética de la tolerancia por la cual Oriente es superior a Occidente.

El chileno Luis Ross Mugica pone también en relieve algunos valores no occidentales y particularmente los del pueblo marroquí. Enfrenta el modo europeo ("civilizado") de ser y el de los moros. Inspirándose en Pierre Loti, destaca lo amurallado e impenetrable, la capacidad de dar la espalda a Europa, la permanencia en el sueño, la existencia de un país donde los hombres oran. Ross Mugica avanza más en su planteamiento al constatar y denunciar el impotente afán civilizador europeo como una rapiña económica. Se pregunta dónde queda la civilización en todas las invasiones y explotaciones a las cuales Europa está sometiendo a Marruecos. "¿Y la civilización? ¡Ah! La civilización es el taparrabos: Marruecos está en la anarquía; hay dos sultanatos en vez de uno; las pasiones religiosas exaltadas y el amor salvaje a la independencia de los kabilas ha aumentado. Luego no exageramos al decir «la impotencia civilizadora de Europa»". Si Europa ha sido impotente al introducir la civilización se pregunta por qué no habrían de entrar los marroquíes dentro de la civilización en el futuro y quién puede prever el tipo de civilización que creará su genio particular, su manera de ver la vida. En definitiva, aparece el mismo dilema de los latinoamericanos: civilización o barbarie, tradición o modernización, europeísmo o autoctonismo, y aquella que las engloba: modernización e identidad. Se responde a sí mismo diciéndonos que tiene fe "en algunos de estos pueblos nuevos, víctimas de la codicia europea"; cree que barrerán la vieja civilización y crearán una nueva etapa. "Turquía, Persia, la India y algunos países de la América del Sur son la humanidad del porvenir".⁴⁷

Gabriela Mistral, por su parte, se acercó a la teosofía, como lo ha demostrado Grinor Rojo: teosofía, hinduismo y un cierto ecologismo. Al comienzo la seduce el llamado teosófico a la "hermandad universal", pe-

45. Enrique Gómez Carrillo, *Cultos profanos*, París, Garnier Hermanos, s./f., pp. 1, 2-3 y 9.

46. Rafael Barrett, *Obras completas de Rafael Barrett*, Buenos Aires, Tupac, 1943, p. 571.

47. Luis Ross Mugica, *Más allá del Atlántico*, Valencia, Sempere y Cía., 1909, pp. 181-182, 192 y 199.

ro luego se acerca a otras dimensiones como los misterios ocultistas y las especulaciones astrológicas.⁴⁸ Las lecturas de Allan Kardec y Annie Besant se funden con las de Rabindranath Tagore, Tolstoi y otros autores para formar en ella —como en Barrett o en el costarricense Omar Dengo y algo más tarde en el salvadoreño Alberto Masferrer—⁴⁹ y en Augusto Sandino,⁵⁰ un espiritualismo social con ribetes de una prototeología de la liberación heterodoxa y más brahmánica que católica. Aquí también puede ubicarse a José Vasconcelos con sus *Estudios indostánicos*. El pensamiento latinoamericano ha tenido como clave los temas que se refieren al continente, a su historia, a su constitución y a su destino. En un sentido, sus mayores esfuerzos han ido hacia lo político. Sin embargo, en otro sentido allí mismo aparece otra serie de temas y reflexiones, que conectados con los grandes tópicos de la modernización y la reivindicación de la identidad no se agotan en lo político. Cuestiones más metafísicas: religiosas, éticas, sobre la naturaleza americana o sobre nuestro ser como latinoamericanos.

El paganismo, el arielismo, el espiritualismo ecológico o político y un cierto orientalismo ponen en relieve dimensiones menos frecuentes, más secretas si se quiere, de la historia de nuestras ideas.

48. Véase Grinor Rojo, *Dirán que está en la gloria...*, Santiago de Chile, FCE, 1997, p. 197.

49. Véase Alberto Masferrer, *La doctrina de Minimum Vital*, Universidad Autónoma de El Salvador, 1948, pp. 18 y ss. y 281 y ss.

50. Véase Volker Wunderlich, "El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo", en Margarita Vannini (ed.), *Encuentros con la historia*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua-UCA, 1995, pp. 281 y ss.

CAPÍTULO II

RESTOS DEL POSITIVISMO

Si la época de mayor vitalidad en la producción positivista en América latina fue durante las dos últimas décadas del siglo XIX, particularmente en países como la Argentina, Brasil, Chile, México y Perú, no es menos cierto que este movimiento se proyectó hacia el primer tercio del XX.

El positivismo de comienzos de siglo sufrió ciertas modificaciones respecto del anterior: de ser más ideológico se hizo más científico; de más ortodoxo se hizo más heterodoxo, de más teórico pasó a ser más aplicado. Importantes son las obras de Rui Barbosa, Manuel González Prada, José Ingenieros, Valentín Letelier, Justo Sierra, Enrique José Varona; con una producción menos importante, aunque relevante, es destacable la presencia de dos mujeres: Clorinda Matto de Turner y Marietta Veintimilla.

1. Filosofía y educación

El positivista más importante en la época, tanto por su producción intelectual cuanto por su influencia e irradiación, fue el argentino José Ingenieros. Muy precoz, ya desde su escrito médico *La simulación en la locura*, con una introducción sobre "La simulación en la lucha por la vida", marcó una posición en el quehacer científico de su país, entroncándose con el maestro del positivismo criollo José M. Ramos Mejía. Ello a pesar de que el propio Ingenieros rehusara una caracterización de positivista cuando dijo que "la generación anterior a la mía ha pasado por dos modas: la positivista y la mística. Mi generación ha sentido más especialmente la segunda. Yo no alcancé la primera ni me entrego a la actual".¹

1. José Ingenieros, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Buenos Aires, Lozada, 2ª ed., 1953, p. 26.

En este sentido descalificó a quienes “no habiendo jamás practicado ciencia alguna creen que la Ciencia —con mayúscula y en abstracto— es una entidad metafísica susceptible de fijar nuevos dogmas que sustituyen a los viejos”.²

Era optimista en cuanto pensaba que en la Argentina se habían ido dando pasos importantes en una “filosofía científica” ajena a los dogmas y propia de una nación nueva.³ También era optimista cuando abordaba el tema de la raza: la Argentina le parecía el lugar donde se materializarían los deseos de Alberdi y Sarmiento de educar y construir los Estados Unidos de la América del Sur. Afirma: “La mejor parte del territorio pastoril fue ocupada por los agricultores; a los gauchos les sustituyeron los colonos; a las carretas, los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza «euroargentina», culta, laboriosa y democrática creció a expensas de la colonial raza gaucha, analfabeta, anarquista y feudal”.⁴

Esta raza nueva (raza no entendida como pura biología sino como cultura y costumbres) representaba la superación y la confianza en una Argentina que, en diversos planos, se acercaba a la era científica positivista y a la época democrática liberal-socialista. Este mensaje triunfalista de Ingenieros sonó seguramente en América latina digno de seguirse, de imitarse, y más cercano que el modelo norteamericano o el europeo, lejano (por sus características) y alejado (por su avance).

Valentín Letelier se ocupó también en cierto modo de hacer una filosofía de la historia aunque en términos más teóricos y ortodoxos que el argentino. Publicó en 1900 *La evolución de la historia* donde expuso una concepción manifiestamente influida por el positivismo. Resumiendo su posición, Leonardo Fuentealba ha sostenido que Letelier consideraba el acaecer histórico como un proceso natural, determinado por el principio de causación social. Allí la función de la individualidad desaparece prácticamente absorbida por la situación que surge de la acción de las tendencias sociales.

Consecuente con esto, el conocimiento del pasado histórico se afirma en la lógica de las ciencias positivistas y consiste en la aprehensión inferencial de los hechos, continúa Fuentealba, a través del testimonio histórico. Y, por ello, la explicación de los acontecimientos no se obtiene a partir de la motivación sino merced al establecimiento de las conexio-

2. José Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas*, Buenos Aires, Losada, 1961.

3. Véase José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

4. José Ingenieros, “La formación de una raza argentina”, en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, 1 (1915), citado por Leopoldo Zea, ob. cit., p. 323.

nes de coexistencia y sucesión. En este sentido, es de fundamental importancia la ley del desarrollo social o de la filiación histórica, que se fundamenta en el principio de causalidad social.⁵

Enrique José Varona, recién iniciado el siglo, redactó varios documentos referidos a la educación en Cuba y particularmente a "la renovación que se ha intentado en la Enseñanza Secundaria y en la Profesional". De acuerdo con su posición, la clave es que "el cubano ha de aprender a sacar de su suelo todas las utilidades que encierra, y para esto necesita renovar sus conocimientos técnicos a tenor de lo que exige la civilización coetánea". En otras palabras: "Debe defender con su pericia la ventaja no despreciable de estar en su propio territorio, y de estar adaptado étnica y socialmente a las condiciones de la comunidad humana que en él se ha formado. Es decir, que el cubano debe saber tanto, para dirigir la explotación industrial de su tierra, como el que se sienta atraído de fuera a participar en esta obra civilizadora".⁶

Abundando sobre un punto específico, señala que en los "institutos" lo que se ha pretendido con estas reformas es "responder de un modo real, y no teórico, a ese propósito, se ha buscado la manera de que cambie por completo la forma de la enseñanza, dejando de ser puramente verbal y retórica, y pasando a ser objetiva y experimental, haciendo que el alumno no se limite a leer y oír, sino que aprenda a investigar y trabajar personalmente".⁷

En este mismo proyecto se reformó también la educación universitaria porque, afirma Varona, "una verdadera universidad ha de ser principalmente un laboratorio de ideas generales, tanto en el orden especulativo como en el científico". Los cubanos, sostiene, necesitamos que "la nuestra, sin dejar de ofrecer campo para el cultivo de la filosofía, las letras y las ciencias abstractas, fuese también un grupo de altas escuelas profesionales", y en ello la inspiración es similar a la de otros niveles educativos. Dice: "He pensado que nuestra enseñanza debe cesar de ser verbal y retórica; para convertirse en objetiva y científica. A Cuba le bastan dos o tres literatos, no puede pasarse sin algunos centenares de ingenieros. Aquí está el núcleo de mi reforma". Porque "hoy un colegio, un instituto, una universidad, deben ser talleres donde se trabaja, no teatros donde se declama".⁸

5. Leonardo Fuentealba, *La filosofía de la historia en Valentín Letelier*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990.

6. José Enrique Varona, *La instrucción pública en Cuba: su pasado y su presente*, La Habana, Imprenta de Rambla y Bouza, 1901, p. 25.

7. Ídem, p. 26.

8. Ídem, pp. 2 y 11.

Esta polaridad entre lo antiguo y lo moderno se hace como en otras partes de América latina muy patente en la discusión en torno del tema del latín. Según Varona, "el latín en nuestra Segunda Enseñanza era sólo un peso muerto, una carga inútil", y se opone radicalmente a restaurarlo. Lo que se necesita es "recuperar el tiempo perdido",⁹ esto es, "abrir caminos, muchos caminos, canalizar ríos, alcantarillar poblaciones, limpiar puertos, encender faros, desmontar bosques, explotar minas, mejorar en todos sentidos nuestras condiciones de vida material, para que se morigere e ilustre la gran masa inerte de nuestra población, es lo que se necesitamos, antes de sentarnos a saborear a Virgilio o descifrar a Horacio".¹⁰

Con los años Varona se fue apartando del positivismo ortodoxo, como le ocurrió a Ingenieros, a Justo Sierra así como a González Prada. En 1911, informa Henríquez Ureña, "instigado por la curiosidad y la incertidumbre de la opinión, dio en el Ateneo de La Habana una conferencia que intituló «Mi escepticismo». Confesó escepticismo intelectual en el campo de la razón pura pero declaró que se acogía a la razón práctica".¹¹

Como Ingenieros, Letelier y Varona, el mexicano Justo Sierra fue un educador y se ocupó de cuestiones relativas a la educación y a la universidad. Fue quien, en cierta manera, lideró al grupo de los "científicos" mexicanos (Porfirio Parra, Francisco G. de Cosmes, Francisco Bulnes, entre otros) y llegó a ser ministro de Porfirio Díaz; aunque negó determinadas ortodoxias, fue sin duda el positivista más representativo de su país. Con trabajos múltiples, especialmente su *Evolución política del pueblo mexicano*, donde hace una interpretación de la historia nacional desde el positivismo, Sierra perseveró hasta el final de su vida en la doctrina de Auguste Comte y Herbert Spencer.

En 1910 con motivo de la refundación de la universidad afirmó: "Prendemos lograr que esta universidad nueva, que según la esperanza de uno de los personajes más representativos y más inteligentes del clero mexicano debe ser la reproducción de la antigua universidad para ser vividera, sea precisamente todo lo contrario; no pueden los elementos que compusieron aquella universidad componer los de ésta. Aquellos estudios se preparaban por medio de la retórica y la gramática, subían a la filosofía y a las pseudociencias, entre las cuales estaba comprendida la astrología, y luego formaban doctores en derecho, en teología, etc. Nuestra universidad es un centro donde se propaga la ciencia, en que se va a crear la ciencia".¹²

9. Ídem, p. 17.

10. Ídem.

11. Citado en Pedro Henríquez Ureña, *La utopía de América*, p. 274.

12. Justo Sierra, "Iniciativa para crear la universidad", en L. Zea (comp., prólogo y cronología), *Pensamiento positivista latinoamericano*, T. II, p. 80.

Precisa todavía más sus ideas sobre esta institución en el discurso que pronuncia cuando inaugura la universidad. Allí señala que ésta no debe ser una pirámide “cada vez más alejada de su función terrestre, cada vez más indiferente a las pulsaciones de la realidad social turbia, heterogénea, consciente apenas” sino que allí deben proponerse los medios para “nacionalizar la ciencia”, para “mexicanizar el saber”.¹³

Justo Sierra en sus trabajos de inicios del siglo xx aborda otras cuestiones que muestran las diferencias de su pensamiento con respecto al prototipo positivista decimonónico. Son importantes a este respecto sus ideas sobre la libertad social, la concepción de la raza mestiza como la más importante para el progreso de México y la idea de que el indio, que está sentado, debe ponerse de pie; concebía el problema indígena como nutricional y educativo.

2. Problemas sociales

Más sensible al problema campesino e indígena que Justo Sierra fue su compatriota Andrés Molina Enríquez, quien escribió en 1908 *Los grandes problemas nacionales*. Sostiene Abelardo Villegas: “Molina decía que los diversos grupos y razas sociales que integran la nación mexicana se encuentran al mismo tiempo en diferentes etapas de la evolución, desde los indígenas nómades hasta los grupos urbanos del siglo xx; que toda esa multiplicidad debía acceder a una sola etapa, pero que el proceso de hacer a todos los mexicanos contemporáneos de sí mismos era largo y complicado y sólo podía ser promovido por un gobierno fuerte”.¹⁴

Afirmaba que el interés nacional debía primar sobre el individual y que ello debía expresarse en el dominio de la tierra, restringiéndose la propiedad privada si ésta no consolidaba la nacionalidad ya que la nación tiene derecho sobre las tierras y las aguas. El derecho de propiedad así concebido permite a la nación retener en su dominio todo cuanto sea necesario para el desarrollo social, como las minas, el petróleo, etc., sin conceder sobre estos bienes a los particulares más que los aprovechamientos que autoricen las leyes respectivas.¹⁵ Constató que la

13. Justo Sierra, “Discurso en el acto de inauguración de la UNAM”, 22 de septiembre de 1920, en L. Zea (comp., prólogo y cronología), ob. cit., p. 88.

14. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, p. 16.

15. Véase Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, p. 65; citado en A. Villegas, ob. cit., p. 19.

Iglesia estaba vencida y despojada, pero ello no había cambiado el carácter precapitalista y no productivo de la gran hacienda.¹⁶

En todo caso, la clave de su pensamiento que orienta su posición social (su preocupación por el indio, por la tierra, por la posibilidad de hacer una nación viable) es lo que se ha denominado su "mestizofilia",¹⁷ es decir, el hecho de que el mestizaje es la esencia de la mexicanidad.

Por otra parte, Molina Enríquez sostenía que el México salido de la colonia estaba lejos de ser nación, era apenas un organismo en vías de constitución, y consideraba esta limitación de inmadurez como producto de un sistema de propiedad muy desigual o defectuoso. Ello empalma obviamente con las ideas de no contemporaneidad de unos habitantes de México con otros. El tema de la desigualdad de la temporalidad nacional (tema que lo emparenta con Octavio Paz, Víctor R. Haya de la Torre y Alejo Carpentier, entre muchos otros) deberá resolverlo el Estado con cambios en la tenencia de la tierra, cosa que redundará sobre una evolución económica constitutiva de la nacionalidad. Desde este punto de vista, Molina Henríquez se transforma en un teórico del poder político fundado en el problema de la tierra.¹⁸

En el Perú, el positivismo floreció luego de la guerra del Pacífico en la que también participaron Bolivia y Chile.¹⁹ Para la elite peruana la derrota fue un golpe duro que la llevó a revisar muchas cosas y maduró procesos intelectuales en gestación. La discusión sobre las causas de la derrota y sobre el modelo de sociedad que se quería para el Perú se realizó en buena medida adoptando las ideas positivistas.

Adolfo Villagarcía, Federico Villarreal, Joaquín Capelo, Javier Prado U., Mariano H. Cornejo, marcaron una primera etapa más filosófica y doctrinaria. Más aplicados a la realidad peruana en sus análisis son Manuel González Prada y Manuel Vicente Villarán.²⁰ Villarán publicó, en 1900, *Las profesiones liberales en el Perú* y González Prada, en 1908, *Horas de lucha*. Éste enfoca el problema social mezclando elementos de corte positivista con otros de corte libertario; preocupado por el indio, no re-

16. Véase Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo Veintiuno, 2ª ed., 1974, p. 90.

17. Véase Agustín Basave, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1993.

18. Véase Arnaldo Córdova, *El pensamiento socialista y político de Andrés Molina Enríquez*, México, Era, 5ª ed., 1985, p. 52.

19. Véase César Pacheco Vélez, *Ensayos de simpatía: sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo xx*, Lima, Universidad del Pacífico, 1993, pp. 90-91.

20. Véase Manuel Mejía Valera, "El positivismo en el Perú", en *Cuadernos Americanos*, N° 4, julio-agosto de 1987.

presenta un proyecto modernizador como Villarán. Del mismo modo que otros coetáneos, analiza la realidad social con un positivismo heterodoxo e instrumental.

Puede ser considerada también como abordaje de un problema social la obra de Clorinda Matto de Turner –posiblemente la mujer más importante en el ensayo latinoamericano del cambio de siglo– abocada al tema de las mujeres, de su labor de emancipación e ilustración. Publicó en 1902 *Boreales, miniaturas y porcelanas* donde se agrupan diversos textos y particularmente se reproduce su conferencia “Las obreras del pensamiento en la América del Sur”, pronunciada en 1895 y dedicada a exaltar a numerosas mujeres que estaban creando intelectualmente. Clorinda Matto presenta una interpretación de la historia reciente como un campo de batalla donde se enfrentan el egoísmo, “vestido con las ya raídas telas de la reyecía y el feudalismo”, y la razón, “engalanada con los atavíos de la libertad y alentada por la Justicia”.²¹ Se trata, nos dice, de una lucha heroica entre lo viejo y lo nuevo, de la noche con la alborada, bajo el cielo republicano. “Entre las ruinas del pasado oprobioso, aparece la figura de la mujer con los arreos de la victoria, alta la frente, alumbrada por los resplandores de la inteligencia consciente; fuerte el brazo por el deber y la personería.”²²

3. Otras expresiones del positivismo

Se han distinguido respecto de Venezuela tres generaciones positivistas: la de quienes nacieron antes de 1850, la de los nacidos entre 1850 y 1870 y la de los que llegaron después de 1870. La segunda y la tercera, y sobre todo esta última, produjeron sus obras importantes en el siglo xx. Como ensayistas y cientistas sociales más relevantes se cuentan José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaya y Julio César Salas.

Gil Fortoul, quien se ocupó sobre todo de cuestiones jurídicas, fue discípulo directo del fundador del positivismo venezolano, Rafael Villavicencio; realizó en *Filosofía constitucional* de 1906 una interpretación evolucionista de la historia, como realidad natural, desde las organizaciones animales a las humanas y de las humanas “inferiores” a las “superiores”.

21. Clorinda Matto de Turner, *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Buenos Aires, Imprenta A. Alsina, 1902, pp. 245 y ss.

22. Eduardo Devés Valdéz, “La mujer en el pensamiento latinoamericano”, Documento de Trabajo, Centro de Estudios da Demografia Histórica da América Latina (CEDHAL), Universidade de São Paulo, 1996.

Éstas culminan o coronan la evolución de la organización realizando la democracia electoral.

Nikita Harwich V. ha destacado una serie de temas que marcarían el positivismo venezolano: las etapas del desarrollo histórico, la cuestión de la evolución, la raza, la educación y la inmigración, la libertad y el significado del lenguaje político.²³

En Ecuador el positivismo se desarrolló más tarde que en otros países, sólo después de la revolución que llevó al poder a Eloi Alfaro en 1895. Arturo Roig ha señalado que incluso podría afirmarse que la problemática positivista hizo su aparición alrededor del 1900, principalmente como crítica al positivismo europeo por escritores ecuatorianos.²⁴ A poco andar, el positivismo hizo sentir su influencia en los más variados ámbitos de la vida nacional siguiendo, como en otros países latinoamericanos, una evolución desde lo más teórico-doctrinario hacia lo más aplicado. Pertenecen a este carácter doctrinario o de reproducción los trabajos de Marietta Veintimilla y su "Conferencia sobre la psicología moderna"²⁵ o el texto de Nicolás Jiménez "La crítica y la psicología".²⁶ Algo parecido ocurre con Alberto Arteta, Julio Endara y Ángel Modesto Paredes. Más aplicados, aunque mucho más tardíos en sus escritos, son Tomás Vega Toral y Luis Salgado.

El positivismo en Ecuador, a la vez que recibió las influencias habituales francesas e inglesas, recibió también las españolas así como las del cubano Alberto Lamar Schwyer y del argentino José Ingenieros.

Es pertinente en este sentido destacar la conferencia de Marietta Veintimilla, quien disertó y publicó en 1907 sobre "Psicología moderna" en los salones de la Universidad Central el 10 de febrero de 1907. Allí, preocupada por el hecho de que los ecuatorianos permanecen "sujetos a la roca con las degradantes cadenas de la indiferencia y del egoísmo" y debido igualmente a que algunas repúblicas de Sudamérica "nos aventajan en espíritu práctico", insta a sus compatriotas a "alentar nuestro espíritu con la realidad del poder intelectual" y los llama a dar "vigor a las fibras del cerebro con el estudio" para conquistar un puesto preferente

23. Véase Nikita Harwich V., "Venezuelan positivism and modernity", en *Hispanic American Historical Review* (HARH), Vol. LXX, N° 2, mayo de 1990.

24. Véase Arturo A. Roig, *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Ediciones Universidad Católica, 1982.

25. Véase Marietta Veintimilla, "Conferencia sobre la psicología moderna", en *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, año v, T. IX, N° 51, septiembre de 1906, Quito, pp. 81-128.

26. Véase Nicolás Jiménez, "La crítica y la psicología", en *Revista Jurídico Literaria*, año I, N° 5, Nueva Serie, Quito, mayo de 1913.

para su patria, formando parte en la trinidad científica que más tarde surgirá en Hispanoamérica.²⁷

El positivismo brasileño se orientó en dos tareas fundamentales: la república y la abolición de la esclavitud, ambas a fines de los 80. Un conjunto de autores inspirados inicialmente por Tobías Barreto y Benjamín Constant configuraron el grupo más importante de América latina: Anísio Teixeira Mendes, Miguel Lemos, Capistrano d'Abreu, Araripe Junior, Joaquín Nabuco, Rui Barbosa.

En oposición relativa a este grupo se encuentra otro que fue más bien evolucionista, darwiniano, racista, menos teorístico y más asociado a la realidad: Silvio Romero, Nina Rodríguez, Euclides da Cunha, João Batista de Lacerda. Entre éstos particularmente en los primeros años del siglo XX se impuso un socialdarwinismo. Fueron frecuentes las citas de Spencer, Le Bon e Ingenieros.²⁸

Esta corriente propuso la teoría brasileña del "blanqueamiento" que fue aceptada por la mayor parte de la elite brasileña durante los primeros veinticinco años de la república, hasta la Primera Guerra Mundial.²⁹

La teoría del blanqueamiento se afianzó paulatinamente. Brasil parecía beneficiado en comparación con Estados Unidos: se evitaban las divisiones que habían provocado los rígidos preconceptos anglosajones y se incorporaba al elemento negro de manera natural, por la vía del amor (sexual). Es decir, los latinos -portugueses- brasileños de elite eran menos racistas y por ello más capaces de incorporación que los sajones. De este modo, la virtud moral era a la vez funcional al blanqueamiento. En otras palabras, desde la tesis sajonzante de la raza inferior, negra, y de la subraza (aunque menos) también inferior, la latina, se transitaba hacia la valorización de lo propio. El latino resultaba ser mejor por muchos aspectos que el sajón, el mulato parecía susceptible de rápida incorporación cultural y étnica; el negro se idealizaría por la música, el sufrimiento o la lealtad.

Casi sin darse cuenta, el propio racismo había facilitado el antirracismo y las posiciones sajonas-modernizantes habían derivado en latino-mestizófílicas e identitarias. La selección genética había sido superada, absorbida por el amor (a la manera de José Verissimo).

* * *



27. Marietta Veintimilla, *Psicología moderna*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1907, p. 135

28. Véase Thomas E. Skidmore, ob. cit., p. 70.

29. ídem, p. 81.

Se ha visto cómo en el interior de una tendencia específica como el positivismo es posible marcar ciertas orientaciones y diferencias e incluso progresiones. Precisamente por ser ésta una filosofía que marcó tan ampliamente a la intelectualidad así como a la clase política latinoamericana, pudo modularse de manera muy diversa según los países, los grupos, las décadas.

El positivismo se combinó con otras tendencias: con el anarquismo (González Prada), con el socialismo (Juan B. Justo), con el escepticismo (Varona), con el krausismo (Arguedas) e incluso con el espiritualismo.

Pero no sólo eso; el positivismo fue dejando de ser la tendencia algo abstracta, algo racista, algo teórica y fuertemente "modernizadora" que encarnó a fines del siglo XIX, para acercarse a posiciones más heterodoxas en lo filosófico y más identitarias en su posición respecto de la realidad continental. Un ejemplo muy claro de esta evolución es, como veremos, el peruano Víctor Andrés Belaúnde; un ejemplo de evolución grupal es lo que ocurrió en Brasil.

Se observa de este modo cómo la corriente positivista modernizante se debilita, haciéndose permeable a otras ideologías, y cómo se desprenden de ella tendencias que apuntan hacia el reforzamiento de la identidad.

CAPÍTULO III

SOCIALISMO Y ANARQUISMO

En lo que se ha denominado *socialismo* y *anarquismo* en América latina a comienzos de siglo, además de lo propio de esas tendencias, convergieron las ideas positivistas, krausistas y, en menor medida, católico-sociales. Por cierto, el socialismo y el anarquismo no nacieron en 1901 sino que tuvieron desarrollos anteriores tanto en su aspecto organizativo como ideológico, que es el que aquí nos interesa. Los socialistas románticos son conocidos desde mediados de siglo, y el marxismo así como el anarquismo desde 1870-1880. Las primeras obras de autores latinoamericanos donde se percibe una clara inspiración en estas últimas tendencias son posteriores al 90.

En la primera década del siglo xx conviven, tanto en el ambiente obrero como en el intelectual, el anarquismo con un socialismo moderado, cercano a la tradición española y alemana, sin menoscabo de la presencia de emigrantes comuneros u otros exiliados. Desde un punto de vista filosófico, estas corrientes no se dieron en estado puro sino que se mestizaron con el positivismo y/o con el krausismo y/o con el espiritualismo y/o con el regeneracionismo español. El marxismo propiamente tal en esta época es muy débil, aunque se advierte en Juan B. Justo o Rafael Barrett. En el anarquismo suelen presentarse unidos elementos provenientes de Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin con Tolstoi por cierto, pero también con autores como Nietzsche o Le Bon. En oportunidades, el radicalismo político se tiñe con elementos espirituales o vitalistas que reivindican una vida natural y vegetariana, como los chilenos de la colonia tolstoiana o el costarricense Omar Dergo,¹ o se acercan a la teosofía. No deja de presentarse, igualmente, una posición arielista en Emilio

1. Véase Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica, 1880-1994*, Heredia, Ediciones UNA, 1994, pp.19 y ss.

Frugoni, en Dengo, en Barrett, así como una primera posición antiimperialista en Manuel Ugarte.

González Prada, que había desarrollado toda una actividad intelectual como respuesta a la derrota peruana en la Guerra del Pacífico y que había propuesto la ciencia como solución para el país, se hizo ácrata en los 90, colaborando durante los primeros años del siglo xx en periódicos de esa tendencia en Perú. El conjunto de esos artículos fueron editados luego de su muerte en un volumen bajo el título *Anarquía*. Allí interpreta la anarquía con un positivismo a ultranza cuando señala, por ejemplo: "No se llame a la Anarquía un empirismo ni una concepción simplista y anticientífica de las sociedades. Ella no rechaza el positivismo comteano, lo acepta, despojándolo del Dios Humanidad y del sacerdocio educativo, es decir, de todo rezago semiteológico y neocatólico. Augusto Comte mejora a Descartes, ensancha a Condillac, fija el rumbo a Claude Bernard y sirve de correctivo anticipado a los Bergson nacidos y por nacer. La Ciencia contiene afirmaciones anárquicas y la Humanidad tiende a orientarse en dirección de la Anarquía".²

En textos pertenecientes muy nítidamente a la sensibilidad finisecular (teóricos, doctrinarios, teológicos o antiteológicos y claramente deterministas), sostiene que "la vida y la muerte de las sociedades obedecen a un determinismo tan inflexible como la germinación de una semilla o la cristalización de una sal; de modo que si los sociólogos hubieran llegado a enunciar leyes semejantes a las formuladas por los astrónomos, ya podríamos anunciar las revoluciones como indicamos la fecha de un eclipse o de un plenilunio".³

González Prada plantea la necesidad de la revolución. Para él anarquía y revolución son prácticamente sinónimos; las revoluciones son de dos tipos, aunque coincidentes, pues hay una en el terreno de las ideas y otra en el de los hechos, aunque "ninguna prima sobre la otra, que la palabra suele llegar donde no alcanza el rifle y un libro consigue arrasar fortalezas no derrumbadas por el cañón",⁴ por lo que consciente o inconscientemente los iniciadores de toda revolución política, social, religiosa, literaria o científica laboran por el advenimiento de la anarquía.

El mundo actual tiende hacia la anarquía y se desenvuelve en una suerte de revolución permanente y total o "latente", como la llama González Prada. Es así como "desde la Reforma y, más aún desde la Revolución Francesa, el mundo civilizado vive en revolución latente". Esto abarca todos los sectores de la sociedad debido a que se trata de la "revolución del

2. Manuel González Prada, *Anarquía*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936, p. 13.

3. Ídem, p. 85.

4. Ídem, p. 18.

filósofo contra los absurdos del dogma, de la revolución del individuo contra las explotaciones del capital, revolución de la mujer contra la tiranía del hombre; revolución de uno y otro sexo contra la esclavitud del amor y la cárcel del matrimonio; revolución en fin de todos contra todo".⁵

Se ha dicho y con razón⁶ que su diagnóstico de los males del país es mucho más abundante que sus remedios específicos. El gran remedio, si puede decirse, es la ciencia, la separación de la Iglesia y el Estado, la redención del indio y una distribución más equitativa de la riqueza.⁷

José Ingenieros, quien participó en la fundación del Partido Socialista argentino junto a Juan B. Justo, adhirió como González Prada parcialmente al anarquismo. Oscar Terán resume la postura ético-social de Ingenieros acotando que el intelectual debe participar en la emancipación de todos los hombres; no hacerlo sería transformarnos en cómplices de las injusticias que hoy oprimen a las clases trabajadoras. Es decir, hay que ligarse a la lucha a través del ideal.⁸

El pensamiento socialista y anarquista fue particularmente sensible, por razones obvias, al tema de la cuestión social. Más aún, en buena medida como consecuencia de estas tendencias la cuestión social llegó a transformarse en un tema relevante de discusión a comienzos de siglo. Ximena Cruzat y Ana Tironi⁹ han determinado tres maneras de ubicarse, en el caso chileno, frente al tema de la cuestión social, entre quienes aceptaban que existía, aunque no faltaron los que, negando su existencia real, atribuyéronla a simple moda o reflejo de lo que ocurría en otros lados. Una primera posición la articuló con la falta de religiosidad o de moral por parte de las clases trabajadoras y postulaba, en consecuencia, que mejorando la propaganda religiosa, debería disminuir. Una segunda posición la entendió como problema social y económico y llamó a enfrentarla a partir de la asunción por parte del Estado de nuevos roles: habitación, higiene, seguridad, educación. Una tercera posición, particularmente la del socialista Luis Emilio Recabarren, la entendió como rebelión contra la esclavitud más que como reivindicación económica, señalando que la cuestión

5. Ídem, p. 87.

6. Véase Jorge Mañach, "La obra: ideas y estética", en Manuel González Prada, *Vida, obra, bibliografía*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, y Martín Stabb, *América latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

7. Véase Martín Stabb, ob. cit., pp. 168-169.

8. Véase Oscar Terán, "El joven Ingenieros, un hijo del 90", en *Anuario de Historia*, x, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1978-1979, p. 74.

9. Véase Ximena Cruzat y Ana Tironi, "El pensamiento frente a la cuestión social en Chile", en Mario Berrios et al., *El pensamiento en Chile 1830-1910*, Santiago de Chile, Nuestra América, 1987.

social sólo sería solucionada cuando se aboliera la esclavitud del salario articulado al sistema capitalista.

Luis Emilio Recabarren escribió su obra más importante con motivo de 1910, el centenario de la Independencia, no para conmemorar sino para denunciar que “de todos los progresos de que el país se ha beneficiado, al proletariado no le ha correspondido sino contribuir a él, pero para que lo gocen sus adversarios. En el progreso de la producción industrial, artística o científica, el proletariado no desempeña otro papel que el de instrumento o herramienta de ese progreso. En el progreso de la arquitectura y la ornamentación y belleza de las ciudades y de sus edificios, el proletariado ha contribuido a él con el sudor y parte de su vida mientras se reserva para sí la cueva hedionda del pestilente conventillo. En el progreso del comercio, el proletariado ha contribuido entregando a la clase comercial toda aquella parte que pudo ahorrar, quedándose en la miseria y en la privación”.¹⁰ Escribió otros opúsculos y folletos copiosamente en la prensa obrera. Desde muy temprano se definió como socialista aunque fue cambiando parcialmente el sentido que daba a este concepto; en ocasiones incluso fue acusado de indefinición ideológica.

A diferencia de González Prada y Justo, Recabarren poseía una formación teórica menor: la que en esta época se forjó a partir del liberalismo radical chileno, a partir del socialismo español de Pablo Iglesias, y que recibió luego de 1906 importantes influencias del socialismo argentino y del belga, volcándose mucho hacia el cooperativismo. Recabarren, como trabajador que era, fue obrerista; no concebía mayormente la presencia de otros grupos sociales. Ni la pequeña burguesía o el estudiantado y ni siquiera los campesinos eran importantes en su proyecto antes de la Primera Guerra Mundial. El tema campesino-indígena fue para él totalmente irrelevante y su propuesta socialista-cooperativista se afirmó en los obreros, particularmente en los mineros de la zona salitrera del norte de Chile, que es donde desarrolló su mayor actividad como organizador.¹¹

En Brasil, en los primeros años del siglo convivían en el seno del movimiento obrero todas las doctrinas de reforma social, se mezclaban y se confundían. El anarquismo dominó en la prensa obrera de fines del XIX. El marxismo, a pesar de ser conocido por numerosos pensadores,¹² sólo fue ingresando muy lentamente entre los trabajadores. Poco a poco el so-

10. Luis Emilio Recabarren, “Ricos y pobres”, en *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, Santiago de Chile, Austral, 1971, T. 1, pp. 199-200.

11. Véase E. Devés Valdés, “La praxis y la temporalidad latinoamericana a la luz de la obra de Recabarren”, tesis doctoral, Universidad de Lovaina, 1978.

12. Véase Evaristo de Moraes Filho, “A proto-história do marxismo no Brasil”, en Daniel Aarão Reis Filho et al., *História do marxismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, pp. 37 y 23-37.

cialismo bolchevique se hizo presente beneficiándose de la repercusión de la Revolución Rusa. Joaquín Pimenta, que asistió a esta evolución desde dentro del movimiento obrero, ha dicho que “antes de la revolución ruso-soviética la palabra ‘anarquía’ había llegado a ser de uso obligatorio en la tribuna proletaria. Con la revolución rusa fueron quedando en un segundo plano los anarco-sindicalistas, transformándose la palabra comunismo en una especie de término litúrgico, sacramental, en la oratoria de las asambleas y de los comicios, juntamente con los nombres de Marx, Engels, Lenin y Trotsky”.¹³

Por otra parte, en el ambiente universitario, particularmente en la Facultad de Derecho de São Paulo, se había desarrollado durante el último cuarto del siglo XIX una escuela krausista-social de la cual derivó tanto lo que se ha llamado “liberalismo social”, uno de cuyos representantes, Joaquín Nabuco, pretendía perfeccionar el liberalismo a partir del derecho social moderno,¹⁴ así como el “socialismo de cátedra”. A esta última tendencia perteneció Pedro Lessa quien, señalando una serie de cuestiones que aludían al socialismo, mencionaba la reglamentación de los salarios, la disminución y fijación de las horas de trabajo, la fundación de cooperativas auxiliadas por el Estado, la supresión del trabajo de los niños y las mujeres casadas, la creación de corporaciones de artes y oficios, entre otras. Según él, muchas de las aspiraciones del socialismo serían finalmente concretadas en leyes.¹⁵

El socialista argentino Juan B. Justo fue universitario como Lessa, aunque positivista como González Prada; pero estuvo más ligado que ambos a la práctica política y sindical, como Recabarren. Se han distinguido tres etapas en el desarrollo teórico de Juan B. Justo.¹⁶ La primera es su etapa de formación universitaria como médico y transcurre fuera de la vida política. La segunda se desarrolla entre fines de los 80 y fines de los 90 y es cuando se hace socialista. Luego adhiere al socialismo marxista bersteiniano, fuertemente influido por *Die Neue Zeit*. El gran aporte que hace Justo, sin ser estrictamente el primero, es considerar el problema social ya en el siglo XIX, en un marco establecido por la generación del 80, donde ello

13. Joaquín Pimenta, *Retalhos do passado*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949, p. 204; citado por Vamireh Chacon, *História das idéias socialistas no Brasil*, Fortaleza, urc, 2ª ed. revisada y aumentada, 1981.

14. Véase Antonio Ferreira Paim, “El krausismo brasileño”, en Daniel Aarão Reis Filho et al., ob. cit., p. 97. Véase también Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1959, p. 31.

15. Véase Pedro Lessa, “O direito no século XX”, en *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, 8, São Paulo, 1900; citado en Vamireh Chacon, ob. cit., p. 218.

16. Véase Javier Franze, “El concepto de política en el socialismo argentino”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 538, Madrid, abril de 1995.

no tenía importancia. Justo quiere ampliar la política hacia los excluidos y quiere hacer presente su situación económica.

En "El socialismo" (1902) se pregunta qué es el socialismo y constata que esta palabra "suele emplearse para designar, por una parte, el movimiento obrero; por otra, la idea de una sociedad igualitaria y comunista. Para ciertos patrones, el más insignificante reclamo de los trabajadores es socialismo, y en su forma más peligrosa; así, un estanciero, al llegar a la cocina de los peones, encontró escritas en la puerta las palabras «¡más galleta!» y, azorado, volvióse a contar a su esposa que todos los peones eran anarquistas". A estas visiones parciales o falsas responde Justo que "el socialismo es la lucha en defensa y para la elevación del pueblo trabajador, que guiado por la ciencia tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana, basada sobre la propiedad colectiva de los medios de producción". Afirma que una cuestión muy característica de la "nueva mentalidad obrera" es la "asociación de los proletarios en cooperativas de producción y consumo" que, según él, aportan las ventajas siguientes: "Proveen ventajosamente a los asociados, dan buenas condiciones de trabajo a los obreros que emplean y contribuyen eficazmente a mejorar la técnica sin buscar ganancias extraordinarias para nadie".¹⁷

En 1914 escribe *La cuestión agraria*, en la que se ocupa mucho menos de cuestiones teóricas o de la experiencia de los países más avanzados para centrarse en el caso argentino, proponiendo una legislación agraria preocupada por el buen empleo de las propiedades públicas, por evitar el acaparamiento de la tierra y dar estabilidad y garantías al arrendatario,¹⁸ pero Justo no es capaz ni de formular categorías interpretativas ni de proponer en sentido fuerte un proyecto para la agricultura o para el campesino, como lo haría Mariátegui pocos años más tarde.

Desarrolló sus ideas muchas veces en contraste y debate ideológico con el anarquismo que por esos años, particularmente entre los trabajadores inmigrantes, tenía mucha presencia. Los ácratas desarrollaron una campaña de creación de escuelas fundadas en las propuestas de Kropotkin.¹⁹ Anarquistas y socialistas, aunque en diversos grados, coincidieron en el antimilitarismo y en el anticlericalismo así como repudiaron diversas costumbres consideradas resabios de épocas oscuras. Fueron menos acordes en los aspectos constructivos. Particularmente los anarquistas

17. Juan B. Justo, "El socialismo", en *Discursos y escritos políticos*, Buenos Aires, Jackson, s./f., pp. 46, 47 y 81.

18. Véase ídem, pp. 95 y ss.

19. Véase Iacov Oved, "Cultura anarquista en Argentina a principios del siglo xx", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, N° 17, México, UNAM, 1985.

no lograron ponerse de acuerdo ni materializar las comunidades o las cooperativas. Más éxito tuvieron en las escuelas y en las labores periodísticas.

Ricardo Flores Magón escribe un conjunto de artículos importantes en el periódico *Regeneración*, precisamente en vísperas de la Revolución Mexicana. Según él, "sobre México pesa el más vergonzoso de los despotismos", siendo uno de los especiales empeños de ese despotismo el hecho de "tener a los trabajadores en la ignorancia de sus derechos", y no sólo ello, más adelante sostiene que Porfirio Díaz "se ha mostrado siempre decidido por conseguir que el proletariado mexicano se considere a sí mismo inferior en mentalidad, moralidad y habilidad técnica y hasta resistencia física a su hermano el trabajador europeo y norteamericano". Pero la opresión o la minusvaloración no son las únicas desgracias que sufre el trabajador, por cierto, que sobrevive en la pobreza o miseria: "Sobre una tierra maravillosamente rica, vegeta un pueblo incomparablemente pobre".²⁰ Tal vez por todo esto se han generado dos situaciones: la primera, el trabajador emigra al extranjero en busca de bienestar económico o invade los grandes centros industriales de México; la segunda, la revolución que él percibe como inminente.

Escribiendo para las mujeres comienza: "Compañeras: la catástrofe está en marcha, airados los ojos, el rojo pelo al aire, nerviosas las manos, pronta a llamar a las puertas de la patria. Ella trae en su seno la muerte, es anuncio de vida. No trae rosas ni caricias. Trae un hacha y una tea. La catástrofe está en marcha. Vosotras constituís la mitad de la especie humana. ¿Sois madres? ¿Sois esposas? ¿Sois hermanas? ¿Sois hijas? Vuestro deber es ayudar al hombre".²¹

Flores Magón, Recabarren, González Prada y otros socialistas y ácratas dedican textos al tema de la mujer, refiriéndose en términos bastante crudos a su opresión. Para el mexicano "la condición de la mujer en este siglo varía según su categoría social; pero a pesar de la dulcificación de las costumbres, a pesar de los progresos de la filosofía, la mujer sigue subordinada al hombre por la tradición y por la ley".²²

Para solucionar estos problemas Flores Magón apuesta a la revolución. Afirma que lucha por la libertad económica de los trabajadores, su ideal es que el hombre llegue a poseer todo lo necesario para vivir sin tener que depender de ningún amo. Se define como un utopista que sueña con una humanidad "más justa, más sana, más bella, más sabia, más fe-

20. Ricardo Flores Magón, *La revolución mexicana*, México, Grijalbo, 1970, pp. 30, 28 y 31.

21. Ídem, p. 41.

22. Ídem, p. 43.

liz". Utopista y revolucionario y, por ello, "ilegal por excelencia" porque el hombre que ajusta sus actos a la ley "podrá ser a lo sumo un buen animal domesticado". La ley conserva, la revolución renueva.²³ Ricardo Melgar Bao ha destacado la relación entre la noche, el sueño y la utopía que revelaba la condición humana posible. Sin usar esa palabra, señala la dimensión "maldita" de Flores Magón, donde se conjugan cierta nocturnidad (ligada incluso a una enfermedad ocular que sólo le permite leer en penumbras) con la exaltación de la tea incendiaria. La noche y el fuego serían dos maneras de negar el origen oligárquico, en lo que hay matices con otros anarquistas o socialistas de la época para los cuales las tinieblas se asocian con el mal, es decir, con un orden existente que debe ser superado.²⁴

El hispano-paraguayo Rafael Barrett también se ocupa de la mujer y de la cuestión social. Durante un ciclo de conferencias a los obreros, en "El problema sexual", les dice: "Innumerables pues, innumerables y malditos, tenéis que reconstituir lo humano, ya que estáis solos en medio de lo que no es humano. Tenéis que triunfar por vuestros hijos. Tenéis que contraer alianza con la mujer, alianza íntima y suprema, sin la cual de nada sirve la alianza de los hombres entre sí. Los hombres proyectan el futuro: las mujeres lo hacen. [...] ¡Piedad para las mujeres pobres! Para el capitalista la mujer es sencillamente una bestia más barata que el hombre, y el niño una bestia más barata que la mujer. [...] No es lo espantoso que el hambre de la mujer sea peor que la del hombre, lo espantoso es que al hambre femenina se agrega una plaga especial, la prostitución".²⁵

Eleva su planteamiento a un nivel de sobrevivencia de la patria, la libertad y la raza. Dice a los obreros que "donde la mujer no es respetada ni querida no hay patria, libertad, vigor ni movimiento. ¿Por qué es esta raza una raza de melancólicos y resignados? ¿Por qué aquí todos los despotismos, todas las explotaciones, todas las infamias de los de arriba se ejecutan con una especie de fatalidad tranquila, sin obstáculo, sin protesta? Es que aquí se le reservan a la mujer las angustias más horribles, las labores más rudas: porque no se ha hecho de la mujer la compañera ni la igual del hombre, sino la sirvienta: porque aquí hay madres, pero no hay padres y estos hombres a medias, mientras no completen su virilidad en el hogar, están sentenciados al desastre".²⁶

23. Ídem, pp. 20-21 y 15.

24. Véase Ricardo Melgar Bao, "La noche y la utopía en América latina: Itinerario de un desencuentro en González Prada y Flores Magón", en *Márgenes*, año VII, N° 13-14, Lima, noviembre de 1995, p. 197.

25. Rafael Barrett, "El problema sexual", en *Obras completas*, Buenos Aires, Tupac, 1943, p. 407.

26. Ídem, pp. 407-408.

En otro texto, "La cuestión social", donde cita profusamente a Karl Marx y también a Charles Fourier y su "noble ira", a Anatole France, "anarquista intelectual", a Tolstoi, "anarquista místico", y a Bakunin, después de una larga reflexión sobre la violencia, sobre el empobrecimiento de la clase obrera, sobre los aciertos y desaciertos del marxismo, se aboca en pocas páginas a la cuestión social en Paraguay. Su discusión, como ocurre en otros países durante la primera década del siglo, se dirige a demostrar que en Paraguay existe cuestión social. Para él "es inevitable la cuestión social donde rige el principio de la propiedad privada" y aunque admite que no se padecen aún los excesos del capitalismo "mañana los padecerá, traídos forzosamente por lo que llamamos democracia, civilización, progreso". Su propuesta es prevenir para no tener que curar luego una situación más grave. En todo caso, denuncia la mala alimentación del pueblo paraguayo, los pésimos sueldos de las costureras y, sobre todo, el hecho de que miles de paraguayos sean "esclavizados, saqueados, torturados y asesinados en los verbales".²⁷

Ante ello propone diferentes remedios y soluciones: la preocupación de las autoridades, la necesidad de denunciar estos hechos. A los obreros les señala la necesidad de organizarse para mejorar las condiciones de trabajo y vida; para mejorar la situación de la mujer destaca la importancia del amor: "¡Amad! Eso es todo. Amad y seréis divinamente compasivos. El que ama es verídico, fiel, incommovible".²⁸

En todo caso, probablemente lo que más define las posiciones socialistas y anarquistas latinoamericanas de esta época es su tono fuertemente ético. De González Prada se ha dicho que "la base ética de su anarquismo postula una regeneración de las instituciones peruanas y la solución al problema indígena, así como al problema del centralismo, a través de una moral anárquica, de una revolución integral y de un nuevo sistema educacional".²⁹ De Ingenieros se ha destacado su postura ético-social.³⁰ Flores Magón fue muy explícito en el nombre que dio a su periódico *Regeneración*, en el cual denuncia el "vergonzoso despotismo"; así como pone atención en el tema de la moralidad del proletariado mexicano. Recabarren reiteró una y otra vez que, si había progresos en Chile, éstos no eran de orden moral para la burguesía que "se ha alejado de la perfección moral verdadera"³¹ sino sólo progreso económico. Respecto de

27. Rafael Barrett, "La cuestión social", en ob. cit., pp. 359 y ss.

28. Rafael Barrett, "El problema sexual", en ob. cit., p. 408.

29. Germán Núñez, *Pensamiento político peruano siglo xx*, Universidad de Lima, 1993, p. 13.

30. Véase Oscar Terán, ob. cit., p. 74.

31. Luis Emilio Recabarren, ob. cit., p. 167.

la sociedad en general, afirmó que ésta ha progresado en "los crímenes y los vicios". De Barrett se han citado sus párrafos exaltando el amor como solución; Omar Dengo insistió en un redencionismo marcado por aspectos espirituales.

La reiteración de la cuestión moral, la preocupación por la corrupción de las costumbres privadas y públicas, por el cohecho, por los vicios, por el denigrante sistema carcelario, etc., son cuestiones todas que marcan el carácter de este discurso. Ello viene a empalmar sin duda con el discurso espiritualista, por una parte; con el discurso sobre la crisis, por la otra. La familiaridad con el pensamiento español de la época es indiscutible.

Sin embargo, este mismo tono moralista, muy inspirado en principios, es el que en cierta forma oculta la propia realidad. Los socialistas y anarquistas impregnados de principios y doctrinas no son muy sensibles a las especificidades de la realidad social latinoamericana, a la que en general miran a través de sus lecturas. Los intentos de Juan B. Justo por nacionalizar a las masas inmigrantes, los afanes de Recabarren por comprender la evolución histórica de Chile en el siglo de vida republicana, la preocupación de González Prada por la situación del indio, están todavía muy lejos de los análisis y proyectos que se llegarán a formular, sobre todo en Perú y México, durante los años 20.

Esta moralidad es coherente con el factor ilustrado, tan presente en las ideas sociales de esta época. Es claro, sin embargo, que en este moralismo convergen también elementos que provienen de tradiciones no ilustradas, como la bíblica, por ejemplo. Destacamos antes una cierta reivindicación de la noche por Flores Magón. Ello no es frecuente en otros autores. La perspectiva ilustrada (civilizadora, educadora) alude precisamente a la luz que alumbra las conciencias. En la imaginería de la época, y no sólo de la época, ello es muy claro: la imagen del sol socialista que se hace ver en el horizonte, iluminando al esclavo y disolviendo las cadenas de la ignorancia que mantienen la opresión, es muy frecuente.

La moral, el conocimiento de la realidad, la organización, la emancipación y la luz son en ocasiones casi sinónimos en esta cultura socialista-anarquista ilustrada de comienzos de siglo.³² Vimos que Melgar Bao destacaba que Flores Magón amaba la penumbra incluso por la nictalopía derivada de una enfermedad oftalmológica; algo inverso ocurre con Recabarren de quien se ha dicho que, entre otras cosas, la progresiva pérdida de la vista lo llevó al suicidio.

32. Véase Eduardo Devés Valdés, "La cultura obrera ilustrada en tiempos del centenario", en *Mapocho*, N° 30, segundo semestre, Santiago de Chile, 1991.

CAPÍTULO IV

INTERPRETACIONES Y PROPUESTAS IDENTITARIAS: CAUDILLISMO, CARACTERES PSÍQUICOS, RAZA Y NACIÓN

En una línea, también identitaria, aunque algo distinta de la de Rodó, se encuentra otra serie de autores y de obras donde se combinan un cierto nacionalismo con cuestiones psicológicas, geográficas y étnicas. Algunos resaltan la fuerza y el poder como mecanismos de supervivencia de los pueblos, inspirándose en Friedrich Ratzel, Le Bon o el darwinismo social. Continuadores, en cierto modo, de patrones ideológicos decimonónicos como el positivismo y el krausismo, se abren a nuevas tendencias (particularmente a los autores españoles del 98) pero leyéndolas con un intenso afán de comprender y transformar la propia realidad, utilizándolas como herramientas.

Existe una línea fuerte de pensamiento que se origina durante el siglo XIX y que apunta a buscar las causas de la diferencia entre Estados Unidos y nuestro subcontinente, cada vez más evidentes para los pensadores latinoamericanos. Esta diferencia se comienza a percibir más peligrosa, progresivamente, luego de 1898. Las obras más importantes de la primera década del siglo hay que entenderlas en este contexto y en el marco de este desafío: entender esa diferencia y tratar en un sentido u otro de salvarla, es decir, aminorarla o verla desde sus potencialidades. Temas como el caudillismo o la dictadura, los caracteres psíquicos o la enfermedad, la defensa de las naciones o del continente son maneras de pensarla y asumirla. Aquí se encuentra uno de los sentidos más importantes de la obra de estos pensadores.

Pero, para entender cabalmente esto, es necesario trascender la limitada clasificación de positivistas e idealistas que, además de descalificarlos, no capta lo más valioso de tales pensadores. Si lo que se pretende es más bien potenciarlos críticamente, vale más darse cuenta de sus afanes nacionalistas, continentalistas, reformadores, regeneracionistas; de su afán de entender la realidad por sobre el planteamiento de grandes ideales, de su afán de utilizar las ideas de Sarmiento, de Martí, de la generación del 98 o de Le Bon.

Éstos son los tópicos que aparecen en varios de los textos más importantes del pensamiento latinoamericano, que en las primeras décadas del siglo XX es notoriamente más rico, abundante e interesante que en las últimas del anterior. Son prueba de esto *Os sertões* de Euclýdes da Cunha, *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas, *Nuestra inferioridad económica* de Francisco Encina o *Las democracias latinas de América* de Francisco García Calderón.

1. Caudillismo y dictadura

Francisco García Calderón elaboró su interpretación de las "democracias latinas" afirmándose en la idea de un hombre fuerte capaz de subordinar a los pequeños caciques y hacer funcionar el país. Su tesis básica sobre este punto es que "el desarrollo de las democracias iberoamericanas difiere considerablemente del admirable espíritu de sus castas políticas". De hecho, "las tradiciones de la raza dominante han creado sistemas de gobierno simples y bárbaros", y por eso "el caudillo es el eje de la política". El caudillo sea porque es "jefe de un partido, de un grupo social o de una familia poderosa impone su voluntad tiránica a la multitud. En él se concentran el poder y la ley. De su reacción depende el orden en el interior, el desarrollo económico, la organización nacional: su autoridad es inviolable, superior a la constitución y a las leyes".¹

Ahora bien, por otra parte, intenta explicarse genéticamente el porqué de este fenómeno. Yendo a la tradición hispánica así como a la indígena americana, extrae elementos que le parecen definitorios para concluir que "en toda la historia de América, la herencia de los españoles y de los indígenas, converge hacia la exaltación del caudillo". Por este camino se introduce en la racionalidad interna de esta forma de hacer política (o de negación de la política). "Las revoluciones sudamericanas pueden ser consideradas como una forma necesaria de actividad política. El partido vencedor intenta destruir a los otros grupos; la revolución representa entonces un medio político para los partidarios privados del sufragio y corresponde a las protestas de las minorías europeas, a las huelgas anarquistas del proletariado, a los grandes meetings anglosajones en que los partidos de oposición combaten al gobierno."²

El venezolano Laureano Vallenilla Lanz, que ha sido definido -guiándose por lo secundario más que por lo central- como positivista, se abo-

1. Francisco García Calderón, ob. cit., p. 184.

2. Ídem, pp. 184 y 188.

ca a una tarea muy similar a la del peruano. En *Cesarismo democrático* (publicado casi una década más tarde pero escrito en 1909) se ocupa, como Francisco García Calderón, Carlos Octavio Bunge o Alcides Arguedas, del caudillismo o caciquismo latinoamericano. Con ribetes positivistas aunque mucho menos relevantes que las influencias lebonianas y, en todo caso, inspirándose en su compatriota Gil Fortoul y en José Martí, quiere oponerse a los letrados artificiales, que redactan constituciones de letra muerta, para reivindicar al "presidente boliviano" (a la manera de Simón Bolívar), único capaz de subordinar a los pequeños caciques, suprimiendo la anarquía.

En su texto sostiene, en términos generales, que dentro del proceso de consolidación de los Estados latinoamericanos el caudillismo se da como un mal necesario, luego de la ineficacia demostrada por los ideólogos abstractos que han intentado aplicar constituciones importadas sin considerar la naturaleza de nuestros pueblos. En su planteamiento más amplio hay claras coincidencias con lo propuesto por Martí, aunque llega a conclusiones diferentes.

Para Vallenilla Lanz el problema del caudillismo se remonta al proceso de Independencia, porque reconoce en él una guerra que, a pesar de ser contra España, fue de hecho una guerra civil, entre hermanos. En las primeras décadas del siglo XIX, los hombres como Bolívar, de noble cuna, se confunden con los caudillos populares en el logro de un mismo propósito: la independencia; pero luego de obtenido las diferencias vuelven a manifestarse. En consecuencia, lo que había surgido como una tarea fundada en la razón convirtió en protagonista a un elemento pasional, de naturaleza violenta: los llaneros.

El caudillo es entonces un elemento que emerge desde lo natural, como el único capaz de controlar a "la masa bárbara, analfabeta, que entiende la libertad como una licencia, un rebaño humano en estado natural, llaneros, negros y mestizos", porque en algún momento fue parte de ellos. Este caudillo viene a poner el orden que los intelectuales y letrados no pusieron. Este hombre es el más valiente entre las capas populares, hijo de la democracia igualitaria que se impone y no se elige, es un conductor virtuoso que utiliza la fuerza bruta para mandar, ha ido ascendiendo militarmente y sirve de modelo. Dentro de un estado guerrero que ha quedado en la anarquía, se hace necesario un jefe que obligue a la masa a subordinarse.

Para el autor de *Cesarismo democrático*, las constituciones de los letrados artificiales fracasan porque no dan cuenta del instinto y la naturaleza de sus pueblos, porque no respetan el derecho consuetudinario de cada uno de ellos para generar su propia constitución. El único capaz de visualizar y sistematizar este problema fue Bolívar, a quien no se escuchó, pero inevitablemente su ley se cumple a través del "gendarme necesario", el hombre fuerte. A pesar de que no es el gobernante óptimo,

como pudo haberlo sido Bolívar, es mucho mejor que la anarquía que no permite la creación de un proyecto o de un sentimiento nacional.³

El paraguayo Cecilio Báez se ocupa también de la dictadura en América latina y particularmente de las dictaduras que florecieron inmediatamente después de las guerras de independencia. En 1910 publicó su *Ensayo sobre el doctor Francia y la dictadura en Sudamérica*. Explica este fenómeno argumentando que "nacieron con la guerra de independencia, por la necesidad de imprimir a ésta una dirección enérgica y de asegurar la conquista de la libertad".⁴ En este marco los dictadores fueron los defensores de sus pueblos: Bernardo de O'Higgins y José de San Martín, entre otros. Pues donde había guerras, surgieron caudillos militares; donde no las había, aparecieron los caudillos civiles, como José Rodríguez de Francia en el Paraguay, quien salvaguardó la independencia nacional por medio del aislamiento.

El objetivo del trabajo apunta a estudiar específicamente el caso de su país. De acuerdo con su manera de presentar el problema, Francia es generalmente conocido como un tirano, como un hombre enfermo al cual se le ha instruido un proceso político y se lo incluyó entre los alienados. Sin embargo, hasta la fecha, nadie ha intentado averiguar cuáles fueron sus sentimientos íntimos, sus aspiraciones e ideales patrióticos, las grandes emociones de su alma, su carácter y los móviles de su política con relación al Río de la Plata. Es lo que se propone Báez en su obra.

Lo compara con otros dictadores hispanoamericanos así como con autócratas europeos y de la antigüedad clásica, concluyendo que "Francia, por su actuación histórica, no guarda semejanza con los tiranos antiguos de la Roma imperial, ni con los gauchos degolladores de la América del Sur, como Rosas y otros".⁵ Analiza los antecedentes ideológicos de Francia así como de los movimientos que produjeron la independencia americana. Especialmente se detiene en la influencia de Jean-Jacques Rousseau, quien fue particularmente admirado por el dictador. Según Báez, "entusiasta admirador de las doctrinas políticas de Rousseau, las propagó en sus discursos y escritos oficiales, especialmente las que se refieren a la soberanía popular y a los derechos humanos imprescriptibles". En todo caso, "su espíritu esencialmente práctico y su buen sentido, lo llevaron a prescindir de todo lo utópico y paradójico que había en el *Contrato social*".⁶

3. Véase Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático*, Caracas, Monte Ávila, 1990.

4. Cecilio Báez, *Ensayo sobre el doctor Francia y la dictadura en Sudamérica*, Asunción, Cromos-Mediterráneo, 2ª ed., 1985, p. 255.

5. Ídem, p. 175.

6. Ídem, p. 183.

A partir de estos y otros elementos, Báez va explicando la función histórica de Francia con relación a las ideas, las situaciones y características personales. Éste construyó la nacionalidad paraguaya hacia dentro y hacia fuera. "Fue un hombre de Estado que se propuso fundar una República independiente y recurrió al efecto al despotismo. Todos sus actos lo presentan como un hombre de inteligencia superior y pasiones concentradas, que persigue un objetivo único." Su vida privada fue coherente con ello, pues "fue ejemplar, y como magistrado supremo no corrompió a los ciudadanos por dádivas, recompensas y honores, ni formó aduladores. Antes bien, exigió de todos el sacrificio de todo para fundar la Esparta americana que salió poderosa de sus manos".⁷

Carlos Octavio Bunge, por su parte, se propone estudiar la organización política de *Nuestra América*, como titula su obra. Su tesis básica es que "la organización política de un pueblo es producto de su psicología", y que "su psicología resulta de los factores étnicos y del ambiente físico y económico". En relación con esas ideas sostiene que "el objeto de esta obra es describir, con todos sus vicios y modalidades, la política de los pueblos hispanoamericanos". Considera necesario, para llevar a buen fin su proyecto, estudiar la psicología de españoles, indios y negros. Luego de "conocido el sujeto [...] expongo ya la política criolla, la enfermedad objeto de este tratado de clínica social".⁸

Luego de analizar las tres razas concluye que "la composición psíquica de sus ingredientes puede representarse así: los españoles nos dan la arrogancia, indolencia, uniformidad teológica, decoro; los indios, fatalismo y ferocidad; los negros, servilismo, maleabilidad y, cuando entroncan con los blancos, cierta sobreexcitación de la facultad de aspirar". Pero como estas razas se han mezclado han hecho converger sus peculiaridades y se creó una mezcla que tiene "como caracteres genéricos de todos los mestizos de Hispanoamérica, ya hispanonegros, ya hispanoindios, ya zambos", más relevantes, "cierta inarmonía psicológica, relativa esterilidad y falta de sentido moral". En el criollo se unirían, por su parte, pereza, tristeza y arrogancia.⁹

Una vez realizado este análisis, cosa que el mismo Bunge lleva a cabo con su respectiva arrogancia y con no poca grandilocuencia, nos invita: "Entrad lectores. Entremos, sin miedo ya, en el grotesco y sangriento laberinto que se llama la política criolla. ¿No poseemos ahora la llave mágica que ha de abrirnos todas las puertas? ¿No hemos arrancado al alma

7. Ídem, pp. 175 y 182.

8. Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, Madrid, Espasa-Calpe, 7ª ed., 1926, p. 51.

9. Ídem, pp. 127, 151 y 215.

del hispanoamericano los secretos de su psicología? Esta psicología será nuestra mágica llave... ¡Lectores entrad!".¹⁰

Se trata entonces de explicar el trazo principal de esta política criolla que es el caudillismo o el caciquismo. Con fuerza sostiene entonces Bunge: "En la pereza hallo la clave del caudillismo o caciquismo hispanoamericano". ¿Cómo opera esto? Obvio: "Entre indolentes, fácil le será descollar al más activo. Entonces la turba, compuesta de ciudadanos demasiado apáticos para pensar y moverse por sí mismos y echar sobre sus hombros la pesada carga de la responsabilidad de sus actos, delega con gusto su soberanía. Pero no basta ser el más apto: es preciso ser el más temido y querido".¹¹

Y para explicar mejor su idea clave señala que el caciquismo es consuetudinario y tácito; que arraiga en las costumbres y que, aunque no se halla expresado en las constituciones, es consensual; no está en las leyes, pero sí en la sangre y el clima, en la indolencia nacional.¹²

Algo parecido piensa Rómulo Gallegos, quien se aboca insistentemente al caudillismo, sus causas y sus remedios. En periódicos como *La Alborada*, *Sancho Panza* o *El Cojo Ilustrado*, Gallegos y un grupo de venezolanos más o menos opositores a Cipriano Castro quieren explicarse, a la vez que contribuir a la solución, un problema que conceptualizan como caudillismo, anarquía, inestabilidad política, personalismo o imposibilidad (incapacidad) de funcionar regular y democráticamente. Probablemente la manera más frecuente y simplista para formular el problema es el enfrentamiento de la civilización contra la barbarie, pero también hombre versus medio natural. La civilización es identificada con educación, industrialización, europeización o (norte)americanización.

Para Gallegos, ha señalado Clemy Machado, el caudillismo es un problema de educación, de falta o de mala educación, pero no es únicamente eso. El caudillismo es también expresión de atavismos raciales; por otra parte, es igualmente una consecuencia del fetichismo, que opera tanto en política como en religión y que impide actuar de acuerdo con principios, prefiriendo la realidad viva del caudillismo.¹³ Al problema educacional, al del fetichismo y de los atavismos raciales, se suma todavía otra causa que es la falta de unidad u homogeneidad en el país, que se explica por una diversidad de orígenes insuficientemente asentada. A la

10. Ídem, p. 235.

11. Ídem, p. 239.

12. Véase ídem, p. 260.

13. Véase Clemy Machado, *El positivismo en las ideas políticas de R. Gallegos*, Caracas, Equinoccio, 1982, pp. 125 y ss.

diversidad de orígenes étnicos se agrega la geográfica: el regionalismo es más fuerte que el principio nacional.

La civilización, concepto muy emparentado en Gallegos con el pensamiento finisecular decimonónico, entendida como educación puede ser un remedio (al menos parcial) para muchos defectos de los venezolanos. Varios de estos defectos, que asocia con la raza, tales como la falta de disciplina, la pereza, la sumisión, la carencia de un espíritu democrático, pueden ser solucionados o aminorados por la vía de la educación.¹⁴ Por ello mismo, educación no es únicamente instrucción o capacitación técnica sino también la manera de formar un ciudadano para entender la política y respetar acuerdos.

Además de Vallenilla Lanz y Rómulo Gallegos otro venezolano, Manuel Arcaya, también se ocupó de este asunto, particularmente relevante para su país. Citando a Vallenilla, destaca que las ideas relativas a la democracia quedaron apenas en la capa superior del espíritu y permaneció la propensión al caudillismo y al tumulto en el fondo inconsciente. La guerra, al remover el fondo psíquico, despertó los instintos de la raza. Las masas volvieron los ojos al jefe, al caudillo. Inspirándose explícitamente en el francés Gustave Le Bon –probablemente el autor no latinoamericano más leído por nuestra intelectualidad en la primera década del siglo– sostiene que “detrás de las instituciones y los trastornos políticos de cada pueblo se encuentran determinados caracteres morales e intelectuales, de los que deriva su evolución y que constituye el alma nacional, por lo menos, la base inconsciente del espíritu popular, formada por el lento depósito de los sentimientos que dejaron en herencia las generaciones extinguidas”. Afirmándose en este presupuesto teórico, busca en la composición étnico-cultural de Venezuela los orígenes de la propensión caciquista, esa inclinación a seguir a un caudillo muchas veces sin ideas, pero capaz de encariñar a las masas. Arcaya ve en la herencia indígena una explicación básica. De manera harto arbitraria opina que “predominó siempre en el elemento indígena, para el trabajo personal, la apatía y en la vida política rudimentariamente de sus tribus la sumisión a un cacique, el cual gobernaba a su antojo la pequeña comunidad; efecto sin duda de una debilidad congénita, y por consiguiente hereditaria de la voluntad, resultante del medio físico que obrando sobre centenares y quizá miles de generaciones, produjo tal consecuencia”.¹⁵

14. Ídem, p. 123.

15. Manuel Arcaya, *Estudios sobre personajes y hechos de la historia venezolana*, Caracas, 1911. Todas las citas han sido tomadas de Arturo Sosa, “El socialismo en Pedro Manuel Arcaya”, en *Politeira*, N° 10, Caracas, IEP-UCV, 1981, pp. 239, 283, 162-163, 253, 38 y 284.

En el siglo XIX habíamos tenido dos grandes explicaciones del caudillismo y las dictaduras. La primera (Sarmiento) sostenía que la dictadura era producto de la barbarie; la segunda (Martí) afirmaba que la dictadura era producto de la rebelión del hombre natural contra los letrados artificiales. A comienzos del siglo XX se funden ambas explicaciones en un nuevo paradigma fuertemente influido por una lectura psicologista de lo hechos que, como las anteriores, pretende descubrir las causas del fenómeno ahondando en nuestra realidad. Más tarde se atribuirá la razón de la dictadura principalmente a factores externos como la acción imperialista, aunque normalmente articulada a lo económico-social de nuestros propios países.

2. Estudio de los caracteres psíquicos y de la raza: sus patologías, decrepitudes y monstruosidades

Un segundo gran tópico que se trabaja a comienzos de siglo es el referido al carácter de los americanos del sur. El mismo Carlos Octavio Bunge afirma toda su concepción del caudillismo y de los vicios de la política "nuestraamericana" en los respectivos vicios psicológicos de sus habitantes: pereza, indolencia, inarmonía, esterilidad, falta de sentido moral, entre otros. El chileno Nicolás Palacios, aunque con otro objetivo, se detiene también en los "rasgos de la psicología chilena", respecto de lo cual señala cuestiones alusivas a la sensibilidad, al pudor, al ornato. A Alcides Arguedas le interesa, por su parte, considerar las razas desde el punto de vista psicológico, especialmente al indio, cuyo "ánimo no tiene fuerza para nada", y al cholo, del cual destaca esa "innata tendencia a mentir y engañar". También intentan descripciones con afán psicológico Francisco Encina, Cecilio Báez, así como Euclýdes da Cunha, José de la Riva Agüero, Affonso Celso y Manoel Bonfim, entre otros.

Rui Barbosa, en sus *Cartas de Inglaterra*, había denunciado: "Nuestra indiferencia para con esas señales del tiempo es el más desgraciado indicio de ese fatalismo que, si no encuentra en los sentimientos íntimos de la nación desorganizada una poderosa reacción moral, acabará por convertirnos en el enfermo de la América del Sur. Después de habernos acostumbrado a dolernos de la servidumbre, sólo nos preocupan las divisiones intestinas; sólo nos atraen los grandes espectáculos fratricidas. Nunca decayó tanto entre nosotros el sentimiento de nacionalidad, a la vez que se desarrolla furiosamente ese nacionalismo cuya manifestación fundamental es el odio contra todo lo extranjero, estúpido sentimiento de pueblos impotentes".¹⁶

16. Rui Barbosa, *Cartas de Inglaterra*, México, FCE, 1953, p. 6.

En 1900, Affonso Celso había publicado *Porque me ufano de meu país*, iniciando la corriente llamada "ufanismo", donde se exaltaban las características étnicas y psicoculturales del brasileño. El ufanismo fue el correlato del arielismo, por un lado, y del nacionalismo, por otro. Manoel Bonfim publicó en 1903 *A América latina: Males de origem*. En esta obra retrataba el atraso de Latinoamérica y de Brasil, que se mantenían aprisionados por una serie de herencias coloniales.¹⁷ Portugal y España habían perdido el liderazgo y transmitido diversos vicios a sus colonias. A Bonfim le interesaba explicar la patología de la América ibérica y para ello se adentraba en el carácter y en la historia de nuestros países. Rechazó, por otra parte, el racismo acusándolo de ser un instrumento de los países fuertes para dominar a los débiles; de ese modo, su antirracismo se hizo nacionalista y en cierto sentido antiimperialista.

Tanto en Brasil como en otros países el ufanismo fue menor. Más frecuentes y mayores fueron las obras que se refirieron a los vicios y patologías. Con un espíritu de médicos sociales, de psiquiatras o de cauterizadores escribieron textos sobre los caracteres y las patologías. Después que Rui Barbosa y antes que Bonfim, en 1898 el venezolano César Zúñiga publicó *Continente enfermo*; en 1902 aparece *Os sertões*, donde se pasa revista a las "monstruosidades" de Canudos; en 1906 Salvador Mendieta dio a la luz *La enfermedad de Centroamérica*; en 1909 aparece la primera edición de *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas. Francisco Encina desde Chile se refiere a que el desarrollo económico del país viene manifestando un "verdadero estado patológico", Capistrano D'Abreu se preguntaba si el pueblo brasileño estaba (era) decrepito en 1911, y en 1914 Víctor A. Belaúnde se refirió "a ese grande y amado enfermo que se llama Perú". Así como en el ámbito filosófico se ha hablado para esta época del grupo de los "fundadores", habría que definir un conjunto de médicos sociales, patólogos, enfermeros o "alienistas", como se decía en la época. Algunos de los alienistas, especie de psiquiatras de nuestra identidad, tan críticos de una manera de ser cuanto reivindicadores nacionalistas, son Da Cunha, Alcides Arguedas, Bunge, Alejandro Venegas, Valenilla Lanz, Salvador Mendieta, entre otros.

Salvador Mendieta, escritor de voluminosos textos y pionero en el estudio del carácter de nuestros pueblos, analiza las causas psicológicas de lo que llama la "enfermedad de Centroamérica". Escribió muy joven, entre 1905 y 1906, un texto en el que analiza esa enfermedad y sus síntomas, puesto que según su parecer el organismo colectivo del pueblo centroamericano no funciona con normalidad: apuntan por diversos lados síntomas morbosos (debilidad física, pereza, falta de iniciativa, lujuria,

17. Véase Thomas E. Skidmore, *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª ed., 1989, pp. 131 y ss.

tristeza, impresionabilidad, volubilidad, cobardía moral, mentira, vergüenza nacional) que necesitan ser estudiados, analizados y clasificados para que podamos ver con claridad cuál es la dolencia que aqueja a nuestro pueblo.¹⁸

Según Mendieta, el pueblo centroamericano no se alimenta de manera adecuada, por ello la debilidad física y la pereza se hallan enlazadas. La iniciativa, la tendencia a innovar para mejorar lo que nos rodea, está reñida con la pereza. La debilidad física, la pereza y la lujuria se confabulan en Centroamérica para producir la tristeza, como una de las características típicas del carácter nacional. Por otra parte, argumenta que una de las consecuencias de la debilidad nerviosa es la impresionabilidad, esto es, la tendencia a obrar de acuerdo con la última impresión, que conduce de manera matemática a la volubilidad. Además, según su parecer, el pueblo centroamericano es moralmente cobarde: no se atreve a decir la verdad, no se atreve a decir que no cuando debe hacerlo. Más aún, tiene horror a la verdad y la rehúye con palabras, actitudes y hechos. Culmina diciendo que los individuos se avergüenzan del país en el que nacieron; en vez de sentir orgullo nacional, sienten vergüenza.¹⁹

En su deseo de articular todos estos defectos, señala que "la dolencia que estos síntomas anuncian es la de una abulia colectiva, profunda y crónica. Es decir, los diez síntomas analizados dan como resultado fatal un querer colectivo débil, torpe, incierto, variable continuamente, una voluntad nula, un pueblo apático".²⁰

Mendieta se ve obligado a entregarnos alguna esperanza y, en descargo, agrega que el pueblo centroamericano posee también un cierto número de buenas cualidades. Como, por ejemplo, el valor físico que se expresa en el poco miedo a la muerte y a los peligros, la generosidad que se realiza considerándola colectivamente, la capacidad caritativa de la mujer que es [como la chilena, nota de E.D.V.] tierna, dulce, caritativa en todo y para todo; la fácil asimilación de lo bueno del extranjero, la inteligencia viva, el respeto a la propiedad y la impulsividad.²¹

En todo caso, "ninguno de los síntomas de la dolencia de nuestro pueblo es mortal: puede decirse que todos y cada uno de ellos denuncian malas costumbres y nada más. En cambio, algunas de las cualidades buenas denuncian vitalidad bastante que, en favorables condiciones,

18. Véase Salvador Mendieta, *La enfermedad de Centroamérica*, Barcelona, Tipografía Maucci, s./f., T. II, pp. 15-16.

19. Véase ídem, pp. 16-19.

20. Ídem, pp. 19-20.

21. Ídem, pp. 20-23.

puede reaccionar con energía y triunfar definitivamente de las influencias morbosas".²²

Alcides Arguedas, por su parte, interesado como tantos otros en la raza y la psicología de su pueblo, señala que en Bolivia, como prácticamente no hay gentes de raza pura, le interesa "considerar las razas sólo desde el punto de vista psicológico". En la región interandina, dice, vegeta desde tiempo inmemorial el indio aymará, salvaje y huraño como bestia del bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo del suelo estéril en donde, a no dudarlo, concluirá pronto su raza. En este esquema "la pampa y el indio no forman sino una sola entidad". En esa región "nada convida a las expansiones ni a la alegría, el maridaje entre el azul intenso del cielo y el gris barroso del suelo no incita al ensueño ni a la poesía, el alma se encierra en ella misma". En síntesis: el aspecto físico de la llanura, el género de ocupaciones, su monotonía, han moldeado el espíritu de manera extraña y, como consecuencia, "nótase en el hombre del altiplano la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas". O, para decirlo de una manera más radical: "El ánimo no tiene fuerza para nada sino para fijarse en la persistencia del dolor. Llégase así a una concepción siniestramente pesimista de la vida". Por ello el indio es "ferozmente conservador", jamás acepta innovación alguna en sus hábitos y costumbres heredados y "es peor que el chino en este punto".²³

Ese carácter pampeano, grisáceo, opaco, árido del indio es la demostración para Arguedas de sus pocas posibilidades de supervivencia como raza. Es tan conservador como pesimista, nos dice, y no tiene fuerza para nada. Su análisis del indio con las categorías del darwinismo social es totalmente coherente con las utilizadas por muchos en la Bolivia de su época.²⁴ Con expresiones parecidas a las de Gabriel René Moreno, tanto como descalifica al indígena, descalifica al cholo.²⁵

Se aboca a analizar la psicología y las costumbres del "cholo" (el mestizo), ese personaje que "en cualquier género de actividades en que se despliegue muestra siempre la innata tendencia a mentir y engañar". Lamentablemente, entonces, "la historia de Bolivia es la del cholo en sus di-

22. Ídem, pp. 25-26.

23. Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, en *Obras completas*, México, Aguilar, T. I, 1959, pp. 414, 415 y 418.

24. Véase Marie Danielle Demelas, "Darwinismo a la criolla. El darwinismo social en Bolivia. 1890-1910", en *Historia Boliviana*, I, 2, Cochabamba, 1981, y Pilar Mendieta, "El darwinismo social y la exclusión política del indio a principios de siglo. El proceso de Mohoza, 1899-1904", en *Historia*, N° 23, La Paz, UMSA, 1998.

25. Véase Fernando Diez de Medina, *Literatura boliviana*, La Paz, Los Amigos del Libro, 4ª ed., 1981, pp. 231-232.

ferentes encarnaciones, bien sea como gobernante, legislador, magistrado, industrial y hombre de empresa". Son precisamente los "gobernantes cholos, con su manera especial de ser y concebir el proceso, quienes han retardado el movimiento de avance de la república".²⁶

Arguedas se interesa también por otros temas y, como el brasileño Da Cunha, destaca la acción perjudicial del hombre sobre ciertos espacios porque "desde que la pampa es pampa y el indio es indio, nadie se ha preocupado de renovar la escasa vegetación de la puna, desaparecida por cientos y cientos de años de ser rumiada por ovejas, bueyes, llamas y asnos, y jamás cultivada y menos renovada artificialmente".²⁷

Euclides da Cunha en *Os sertões (campanha de Canudos)*, su obra de 1902, intentó probablemente el trabajo más ambicioso de este grupo: ligar suelo, clima, raza, cultura, etnia e historia en una síntesis que debería explicar el comportamiento de Antonio Conselheiro y del gran movimiento religioso, social y bélico que se produjo en Canudos.

Planteándose, a la manera de Taine, la necesidad de sentir como los bárbaros y siguiendo a Gumpłowicz en su idea de que estas razas o subrazas deben desaparecer, quiere narrarnos, transmitirnos, lo que fue Canudos con sus acontecimientos y sensibilidades. Comienza su trabajo tratando de explicar cómo se formó el medio natural y humano sertanejo. Según Da Cunha el ser humano hizo el desierto, desde los indígenas hasta comienzos del siglo xx. Ya en la agricultura primitiva el fuego era un instrumento fundamental, cosa que se agravó durante la colonia con el pastoreo.²⁸

Por otra parte, ahonda en la formación de la población sertaneja que, según él, se constituyó "de una manera original" a partir de las tres razas básicas. Lo que salió de ahí es un tipo humano fuerte que "no posee el raquitismo exhausto de los mestizos neurasténicos del litoral". Su religión es mestiza como él: un monoteísmo con elementos de fetichismo provenientes del indio y del africano.²⁹

A partir del terreno, de las costumbres coloniales, del tipo étnico, de la religión e incluso de otros factores, se aboca al caso de Canudos. Declara que quiere explicar la presencia del líder Antonio Conselheiro a la manera del geólogo, aludiendo a las capas profundas de la estratificación étnica. Así el historiador puede evaluar la actitud de aquel hombre que por sí nada valió, considerando la psicología de la sociedad que lo creó. Aisla-

26. Alcides Arguedas, ob. cit., pp. 438, 439 y 440.

27. Ídem, p. 419.

28. Véase Euclides da Cunha, *Os sertões (campanha de Canudos)*, Buenos Aires, Jackson, 1946, pp. 53-54.

29. Ídem, p. 114.

do, se pierde; puesto en función del medio, asombra. Es una diástesis y una síntesis porque condensa todas las creencias ingenuas del fetichismo bárbaro, las aberraciones católicas, todas las tendencias impulsivas de las razas inferiores, libremente ejercidas en la indisciplina de la vida sertaneja. Todo ello se condensó en su misticismo feroz y extravagante.³⁰

Esta diástesis y síntesis es monstruosa. Para Da Cunha, Conselheiro es un monstruo, producto de la monstruosidad y creador de una sociedad monstruosa. Lo describe diciendo que surgía en Bahía el anacoreta sombrío: pelo largo hasta los hombros, barba descuidada y larga, rostro demacrado, mirar fulgurante; "monstruoso dentro de un hábito azul de brin americano", apoyado en el clásico bastón de los peregrinos.³¹

Canudos, la ciudad creada por él y sus seguidores, no lo es menos: "urbe monstruosa de barro como la ciudad siniestra del error". El poblado nuevo surgía ya hecho ruinas. Nacía viejo. Tenía el aspecto de una ciudad cuyo suelo hubiese sido sacudido y brutalmente doblado por un terremoto. No se distinguían las calles; las casas eran una parodia grosera de la antigua morada romana. Como si todo aquello hubiera sido construido febrilmente en una noche, por una multitud de locos.³²

Las imágenes sagradas de esa multitud y las armas con las que combatían poseían ese mismo sello híbrido y contrahecho: San Antonios mal acabados, de líneas duras, proteiformes y africanizados, con el aspecto bronco de fetiches; Marías Santísimas feas como megeras. Las armas representaban el mismo surgimiento de lo remoto mezclado con lo brasileño: el facón *yacare* de hoja larga y fuerte; la *parna hyba* de los *cangaceiros* larga como una espada, la *guiada* de tres metros de largo, sin la elegancia de las lanzas.³³

Pero toda esa monstruosidad no bastaría si no hubiera sido porque Conselheiro "rezaba contra la república". Ahí es donde el antagonismo entre dos formas de vida se haría irremediable. Canudos, según Da Cunha, fue un reflujo en la historia brasileña: apareció resurrecta y en armas una sociedad vieja.³⁴ Este peligro debía ser eliminado.

La raza y el carácter interrelacionados son dos de los tópicos en torno de los cuales más se especula, con profundidad y liviandad, a comienzos de siglo. El sentimiento de crisis, el descrédito de nuestra raza y el afán por reivindicarla, así como valorar nuestros caracteres culturales y psíquicos, motivaron a numerosos pensadores. Affonso Celso, Báez, Pa-

30. Ídem, pp. 149-150.

31. Ídem, p. 162.

32. Ídem, p. 184.

33. Ídem, p. 185.

34. Ídem, p. 204.

lacios y Mendieta defienden y exaltan diversos aspectos de brasileños, paraguayos, chilenos y centroamericanos. La defensa de nuestra cultura, de nuestra manera de ser, de nuestra raza, va a ser una base importante para la constitución de un discurso nacionalista.

3. Defensa de las naciones

No es el momento de precisar con exactitud el momento cuando aparece en América latina el nacionalismo. Sin duda se confunde con el antiiberismo, con el antisajonismo y, más tarde, con el antiimperialismo. Hay consenso, sin embargo, en que a comienzos de siglo se expande una onda nacionalista (con sus parientes "anti..."); existe consenso igualmente en que hay expresiones del nacionalismo antes de 1901.

Es curiosa la lectura de cierto pensamiento de comienzos de siglo que ha hecho Nikolaus Werz, basándose especialmente en el caso de Venezuela. Para Werz, el positivismo en ese país, bastante longevo pues se alargaría hasta la cuarta década del siglo, está volcado de manera importante a pensar la realidad nacional, justificando, en ocasiones, la dictadura de Juan Vicente Gómez. Werz piensa sobre todo en Vallenilla Lanz. Hemos destacado, sin embargo, cómo allí inciden corrientes de pensamiento diferentes al positivismo, y cómo el hecho de utilizar el adjetivo 'positivista' para caracterizar a este tipo de pensadores no deja ver su heterodoxia y novedad.³⁵

Ello se hace más nítido aún saliendo de Venezuela. Es claro que para todo este grupo el positivismo fue clave en su formación, siendo claro igualmente que ni este y ni otros grupos se despojaron absolutamente de esa formación. Pero lo más relevante de este grupo de alienistas de la identidad, de estos alienistas nacionalistas, es que no son positivistas ortodoxos ni arielistas puros sino la cruza híbrida, madurada con la levadura leboniana, que se va instalando en los nichos que ofrece el nuevo siglo. Aquí va madurando precisamente, un protonacionalismo que, luego de guerras y revoluciones, dará lugar a obras todavía diferentes en el marco de una red indigenista-mestizófila-continentalista, que se hace hegemónica en el pensamiento latinoamericano en la tercera y cuarta décadas del siglo.

En cierta manera, las obras producidas en torno de 1910 y poco antes son producto de las débiles ideas positivistas de fines de siglo fundidas con los textos principistas aunque más vitales de Martí, Darío o Ro-

35. Véase Nikolaus Werz, *Pensamiento sociopolítico moderno en América latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, pp. 59 y ss.

dó, y son “eslabón” entre éstas y las obras de los autores posteriores al 20: Vasconcelos, Haya de la Torre, Freyre, Mariátegui, Samuel Ramos.

En Brasil se desarrolló una lusofobia promovida por un grupo de nacionalistas radicales que habían fundado el periódico *O Jacobino* en la última década del siglo XIX. El más famoso de los “jacobinos”, ha dicho Thomas Skidmore,³⁶ fue Raúl Pompéia, quien denunció al capital extranjero por infeccioso, disolvente y desmoralizador. Hubo un nacionalismo de este tipo, aunque más moderado, también en Chile, donde se reivindicó la industria nacional en oposición a la indiscriminada importación de manufacturas europeas.³⁷

Más importante, desde un punto de vista teórico, fue el nacionalismo literario. Ya en 1873 Joaquim Machado de Assis había examinado el estado amorfo de la literatura brasileña, concluyendo que aún no existía, como era preconizada y ansiada por las elites del país. En 1879 Joaquim Nabuco, al fundar la Academia Brasileña de Letras, señaló que el país no había producido aún un “libro nacional”, extendiendo su afirmación a la idea de que los escritores latinoamericanos eran meramente imitativos. Concluye Thomas Skidmore que “la mayor parte de los intelectuales brasileños estaba perfectamente consciente del carácter imitativo de su cultura” y recuerda que en una encuesta a treinta y seis escritores realizada en 1908, “todos, virtualmente, reconocieron con franqueza la dependencia intelectual brasileña de los modelos genéricamente franceses”.³⁸

Es particularmente importante a este respecto la obra de Alberto Torres. Éste, en la primera parte de *A organização nacional* de 1910, realiza el siguiente diagnóstico de Brasil: “Somos un país sin dirección política y sin orientación social y económica. Éste es el espíritu que es necesario crear. El patriotismo sin brújula, la ciencia sin síntesis, las letras sin ideal, la economía sin solidaridad, las finanzas sin continuidad, la educación sin sistema, el trabajo y la producción sin armonía y sin apoyo, actúan como elementos contrarios e inconexos, se destruyen recíprocamente, y los egoísmos e intereses ilegítimos florecen, sobre la ruina de la vida común”.³⁹

Para solucionar esta situación plantea la necesidad de “estudiar el Brasil”, como lema del patriotismo. Porque el patriotismo que existió hasta entonces se ha agotado en manifestaciones sentimentales, sin la luz de la razón y la energía del carácter. El estudio del país debe articu-

36. Véase ob. cit., p. 103.

37. Véase Hernán Ramírez Necochea, *El antimperialismo en Chile*, Santiago, Austral, 1960.

38. Thomas E. Skidmore, ob. cit., pp. 105, 108 y 114.

39. Alberto Torres, *A organização nacional*. São Paulo, Editora Nacional, 1938, p. 59.

larse con un "criterio nacional", que corresponde a un país nuevo que no tiene raza propia, nacionalidad ni carácter y, por tanto, "de las tendencias y de la educación que le fueran siendo dadas depende todo su futuro".⁴⁰

Cuestiona el racismo, la promoción de una inmigración descriteriada, un modelo económico interesado más en cantidades de productos exportados que en la calidad de vida de la población, una política despreocupada de las cuestiones sociales. Para él, "en las sociedades mixtas de varias razas la solidaridad política, jurídica y económica envuelve el interés actual y futuro de todas las razas en un mismo interés y en un mismo compromiso de apoyo mutuo".⁴¹

Insiste en el uso de la lengua nacional en la educación, en la exclusión de las cuestiones religiosas de la política, pues son ajenas a la nacionalidad, en la necesidad de asegurar a todos los habitantes del país los elementos necesarios para la vida del cuerpo y del espíritu.

Reprocha a los políticos brasileños, y a su elite en particular, el hecho de estar sometidos a ideologías que repiten sin ser capaces de orientarse con criterio nacional. En el "Prefacio" de 1914 a *A organização nacional* critica a quienes actúan de acuerdo con "las teorías del último libro leído o la escuela en boga" que caen luego "por inadaptables e inoportunas". Incluso las grandes reformas, la Independencia y la abolición de la esclavitud traen el cuño de "concepciones doctrinarias sin el fluido vital de una inspiración práctica".⁴²

Es más radical aún cuando denuncia a un país que salió del yugo de la metrópoli para ser dirigido por gobiernos que no surgieron de la carne y la sangre del pueblo y que no comulgan con su espíritu y sus tendencias. Estos gobiernos, por otra parte, no sólo han sido extraños al pueblo sino que además han intentado "desvirtuarle el carácter, subordinándolo a ideas y costumbres extranjeras".⁴³

Franz Tamayo, por su parte, denunciando parecidos desencuentros entre la realidad de los países y las ideas y las prácticas de las elites, plantea lo siguiente: necesitamos crear una pedagogía nacional, es decir, una pedagogía nuestra, medida a nuestras fuerzas, de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos en armonía con nuestras condiciones físicas y morales. No debe darse, por tanto, "una excesiva importancia a la instrucción, descuidando la educación del carácter nacional, ni aceptarse la creencia vulgar en la eficiencia absoluta de la instrucción. Se ha creído que un país y una raza nuevos,

40. Ídem, pp. 60, 69 y 108.

41. Ídem, p. 137.

42. Ídem, p. 37.

43. Ídem, p. 45.

destituidos de una tradición cultural y de todo elemento actual de la misma, puede transformarse en diez o veinte años y hacerse un país de tono y carácter europeo, por el solo hecho de crearse universidades y liceos con planes y programas plagiados de este sistema europeo o el otro". En todo caso lo que debe hacerse, según Tamayo, es "estudiar no los métodos extraños sino el alma de nuestra raza", pues de lo que se trata es de "formar bolivianos y no jimios franceses o alemanes".⁴⁴

De todos modos no renuncia a la idea de civilización, pues cree que "el solo medio de apresurar la civilización de nuestros países nuevos es ponerlos en inmediato contacto con el pensamiento y los esfuerzos europeos". Pero es necesario que la intelectualidad boliviana deje de simular, renuncie a la apariencia de las ciencias y emprenda la ciencia de las realidades e incluso que cierre los libros y abra los ojos sobre la vida.⁴⁵

Todo esto adquiere sentido para Tamayo en la medida en que se trata de despertar la conciencia nacional, que equivale a despertar las energías de la raza, pues "el ideal humano, si existe, es la preparación de las fuerzas de la nación en previsión de que la vida toda es lucha sin tregua, lucha de intereses, lucha en todo terreno y de todo género".⁴⁶ Por ello no se trata de hacerse sabios sino de hacerse fuertes.

El indio es el verdadero depositario de la energía nacional, es el único que en medio de la chacota universal que llamamos república toma en serio la tarea humana por excelencia. Por otra parte, en todas las grandes actitudes nacionales, en todos los momentos en que la república entra en crisis y siente su estabilidad amenazada, el indio se hace factor de primer orden y decide todo. Es similar a Rodó en el llamado moralizador a la voluntad, a educar voluntades. Ha dicho Fernando Diez de Medina que Tamayo "es el primer profesor de energía que pide la formación del carácter nacional".⁴⁷

Se rebela Tamayo contra el "bovarismo", suerte de pose, ingenuidad, estupidez y simpleza. Los bovaristas pretenden "civilizar al indio". Les pregunta: "Pero señores bovaristas ¿habéis soñado por un momento lo que significaría civilizar al indio? Esto sería vuestra ruina irremediable e incontenible. ¡Eso sería habilitar al verdadero poseedor de la fuerza y de la energía, a sacudirse de todo parasitismo, a sacudirse de vosotros, como la grey fortalecida y ruborizada se sacude de la piojería epidémica! ¡Adiós todo bovarismo pedagógico! ¡Adiós parasitismo gubernativo y legislativo! Se-

44. Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, La Paz, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975, pp. 18, 15, 9, 10 y 11.

45. Ídem, pp. 18 y 27.

46. Ídem, pp. 50 y 54.

47. Fernando Diez de Medina, *Literatura boliviana*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 279.

ría el despertar de la raza y la reposición de las cosas. Porque es necesario saber que Bolivia no está enferma de otra cosa que de ilogismo y de absurdo",⁴⁸ termina, aludiendo probablemente a Alcides Arguedas.

Insiste en este rechazo del bovarismo y de sus "soluciones" cuando señala que una de las causas y las formas de la "inferioridad boliviana" es que "vivimos de mentira y de irrealdad". Porque "el trabajo, la justicia, la gloria, todo miente, todo se miente en Bolivia; todos mienten, menos aquel que no habla, aquel que obra y calla: el indio".⁴⁹

Antes que el boliviano, el paraguayo Manuel Domínguez había intentado una reivindicación de la "raza paraguaya" a la que consideraba proveniente de grandes troncos así como capaz de adaptarse y rendir buenos frutos. En 1918 publicó *El alma de la raza* donde recopiló textos escritos desde los primeros años del siglo. Con un nacionalismo colindante con el chovinismo adjuntaba opiniones para probar que el paraguayo es mejor que el bonaerense, que el criollo y que el español. Ello apuntaba a defender la idea de que el Paraguay reúne todas las condiciones para ser nación: "Reúne la mayoría de las condiciones psicológicas; unidad religiosa, de lengua (el guaraní le da un sello propio), identidad de costumbres, y el pueblo que escribió la página más épica de los tiempos modernos tiene en su pasado heroico un rico legado de recuerdos. Es idólatra de su independencia, inteligente, sagaz, guerrero, sobrio, ágil y sufrido. Es una nación en el sentido del Derecho Público".⁵⁰

En una perspectiva parecida a la de algunos nacionalistas chilenos o a la del boliviano Franz Tamayo se encuentra Ricardo Rojas. Éste publicó en 1909 un informe sobre educación bajo el título *La restauración nacionalista*. Evaluando el último medio siglo en las escuelas nacionales, señala que ha sido una "experiencia desastrosa" y plantea como alternativa radical "una adaptación del programa, del texto y del material didáctico de historia a las necesidades argentinas".⁵¹

Como varios autores de esos años, caracteriza la situación de su país como "crisis moral", estimando que su único remedio se encuentra en la educación. Tal crisis consiste en la "desnacionalización y envilecimiento de la conciencia pública". Pero aclara que el programa educacional que plantea, que posee fines moralizantes y nacionalistas, no debe exagerarse en la "regresión a la bota de potro, hostilidad a lo extranjero o simple

48. Franz Tamayo, ob. cit., p. 72.

49. Ídem, p. 73.

50. Manuel Domínguez, *El alma de la raza*, Asunción, Editorial de Cándido Zamphirópolos, 1918, p. 129.

51. Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista (informe sobre educación)*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909, p. 15.

patriotería litúrgica". Insiste en que no propone una "restauración de las costumbres gauchas" sino más ampliamente una "restauración del espíritu indígena que la civilización debe salvar en todos los países por razones estéticas y religiosas".⁵²

Su propuesta nacionalista consiste en que ingresen a la Argentina capitales, hombres e ideas, pero quiere que "una hábil política económica radique en el país el mayor beneficio de estos capitales; quiere que el hijo del inmigrante sea profundamente argentino; quiere que el espíritu argentino continúe recibiendo ideas europeas, pero que las asimile y convierta en sustancia propia, como lo hace el británico glotón con la dulce carne de las ovejas pampeanas".⁵³

Su propuesta educativa, clave precisamente en todo este proceso de nacionalización de la economía, del inmigrante, de las ideas, está marcada por un sello identitario manifiesto: dar preferencia al conocimiento del propio territorio, estudiar a los pueblos extraños en la medida en que han contribuido a nuestra formación o que podrían influir en nuestro desarrollo, producir la adaptación de todo ese caudal a nuestra posición histórica y geográfica, orientar la enseñanza así organizada hacia la formación de una conciencia argentina más homogénea y de un ideal colectivo de hegemonía espiritual en el continente.⁵⁴

En Chile, sin una posición filosófica o ideológica fuerte, se va aglutinando en los primeros años del siglo un conjunto de autores que convergen por diversas razones, principalmente, la gran preocupación por el país que perciben en decadencia y la denuncia de una serie de factores económicos y sociales, pero también psicológicos y morales, que ven incluso con alarma. Para este grupo las cuestiones filosóficas o doctrinarias de las décadas anteriores (liberalismo, positivismo, laicismo) dejan de ser interesantes. Mucho más relevantes aparecen cuestiones como la decadencia de la raza, la crisis moral o el tema de la nacionalidad.

Se habían adelantado a esto los primeros socialistas y anarquistas de 1900 quienes denunciaron la corrupción política, la falta de higiene y de justicia, la necesidad de cambiar rumbos en una sociedad frívola, etc. Los líderes radicales E. Mac Iver y Valentín Letelier también pusieron de su parte: el primero, hablando de crisis, y el segundo, poniendo en el tapete la cuestión social y la necesaria obligación del Estado frente a ésta. Pero ni socialistas ni anarquistas ni radicales llegaron a producir obras de la envergadura, calidad y profundidad de las del grupo nacionalista.

52. Ídem, pp. 358 y 359.

53. Ídem, p. 358.

54. Ídem, p. 364.

Nicolás Palacios en *La raza chilena* se rebela contra lo que denuncia como una "campana sistematizada de eliminación de la raza chilena que se está llevando a cabo en nuestra propia patria", porque andan por allí "tres cargos hechos al pueblo chileno: el que estamos convirtiéndonos en socialistas peligrosos, que somos una casta de criminales, que por nuestra rudimentaria inteligencia hemos corrompido la galana habla de Castilla".⁵⁵

Palacios intenta una descripción física tanto como psíquica del chileno: es una raza de facciones finas, con predominio de líneas rectas o curvas suaves y de proporciones griegas. "El hombre para que sea hombre ha de ser feo", dice el pueblo de Chile. Afirma que está convencido de que esta sentencia la trajeron los godos conquistadores, porque va unida a otras dos condiciones consideradas indispensables al carácter varonil, seguramente góticas: una de ellas la que dice que el hombre ha de ser "peludo", y la otra es que ha de... "tener mal olor".⁵⁶ Acercándose a lo que denomina "rasgos de la psicología chilena", apunta que el chileno tiene fáciles las lágrimas, que el hombre no gusta de las joyas, que se bañan separados los hombres de las mujeres, que la mujer araucana es muy casta.

Pero la caracterización y la defensa del chileno, y en particular del "roto", está en función del problema de la emigración. Se refiere siempre en términos muy despectivos a Santiago, ciudad que en cierto modo no comprende al país o no defiende sus intereses, o directamente los corrompe. Desde Santiago se promueven políticas de inmigración, de colonización extranjera, con razas y con principios que menoscaban la nacionalidad. Argumenta que esta colonización debe hacerse con chilenos en vez de reemplazarlos con (malos) elementos de otras razas. En especial se queja de la migración hacia Chile de poblaciones en las que persisten "rasgos materiales", asociados para él a la flojera, al socialismo, a la pornografía, a la delincuencia.

Con una perspectiva identitaria en la que llama a no imitar servilmente lo que hacen otras naciones, defendiendo al roto, al país, a la raza y los valores, liga la raza chilena a lo teutónico. Su identitarismo con matices claramente machistas y protofascistas quiere precisamente defender una "sociología tan netamente patriarcal que en nuestro pueblo está siendo minada por las doctrinas matriarcales de los pueblos latinos".

En 1908 publica *Decadencia del espíritu de nacionalidad*. El leit motiv de este texto es poner en relieve "uno de los fenómenos más extraños que pueden observarse en nuestro país: el escaso desarrollo de su instinto de conservación nacional, de ese egoísmo tan lógico y necesario a la vida de

55. Nicolás Palacios, *La raza chilena*, Valparaíso, Imprenta y Litografía Alemana, 1904, pp. 84-85.

56. Ídem, p. 116.

toda Nación". Este escaso desarrollo, e incluso decadencia, se debe en primer lugar a la obra del comerciante extranjero y a su propaganda periodística. Más aún, cuando el criterio utilitarista del mercader invade las clases dirigentes de un país, se ven trastornadas las bases morales de la constitución de los Estados. Es éste el caso chileno, pues las antisociales doctrinas utilitarias han abierto ya una amplia brecha en el sentimiento de patria del pueblo, aunque el mal está aún limitado a los que permanecen más directamente vinculados con el comercio extranjero.⁵⁷

Esta pérdida del sentimiento de nacionalidad es parte de un círculo vicioso donde se articula con una serie de otros factores que son sus causas y/o sus consecuencias. Denuncia Nicolás Palacios que se "ha establecido la influencia desquiciadora del extranjero sobre los ideales religiosos, morales, políticos y demás cuyo conjunto armónico forma el alma de una nación". Y como consecuencia de la pérdida del sentimiento de nacionalidad enumera cuestiones como que "el colono extranjero goce de ventaja cuatro o cinco veces superiores al colono nacional; que reciban subvención fiscal algunas compañías extranjeras de navegación, cuando las nacionales deben pagar impuestos; el escaso interés con que se mira la falta de instrucción y de educación en la clase pobre del país, su carencia de habitaciones apropiadas y su envenenamiento paulatino por los quince mil taberneros inmigrantes establecidos en Chile; el hecho de esa preferencia oficial, que está contaminando al público, por la manufactura europea en igualdad o inferioridad a la producida en el país; el de ese desplazamiento forzado y general del artesano y del operario chileno en las pocas industrias existentes y en las faenas a cargo del Estado".⁵⁸

Para Francisco Encina, en *Nuestra inferioridad económica* (1911), "desde 1870 en adelante, cesa en Chile el desenvolvimiento espontáneo. El progreso deja de ser el resultado de fuerzas propias del organismo, los cambios en las ideas, en los sentimientos, en las instituciones, en las costumbres, etc., son determinados por la influencia de la sugestión europea". Por su parte, "el comerciante extranjero ahogó nuestra naciente iniciativa comercial en el exterior; y dentro de la propia casa, nos eliminó del tráfico internacional y nos reemplazó, en gran parte, en el comercio al detalle". Intentando explicar este fenómeno, llega Encina al círculo vicioso: la decadencia del sentimiento de nacionalidad deja lugar a los extranjeros (especialmente comerciantes); éstos, por su parte, se dedican a minar ese sentimiento ya debilitado.⁵⁹

57. Ídem, p. 11.

58. Nicolás Palacios, *Decadencia del espíritu de nacionalidad*, Santiago de Chile, Extensión Universitaria, 1908, pp. 84-85, 6-7, xx, 11, 24, 5 y 14.

59. Francisco Encina, *Nuestra inferioridad económica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 5ª ed., 1981, pp. 15 y 144.

Para salir de tal situación, terminando con esta momentánea decadencia, sugiere que los factores clave para estimular "nuestro desarrollo económico son la educación y la política económica, los únicos capaces de obrar con alguna eficacia":⁶⁰ una educación que acentúe lo práctico, por un lado, y afirme la nacionalidad, por otro, y una política económica que se adecue a la realidad nacional poniendo énfasis en el desarrollo de manufacturas.

En estas ideas y sensibilidades convergen, cual más cual menos, varios pensadores chilenos de la época como Alejandro Venegas, Luis Emilio Recabarren, Tancredo Pinochet y otros. Venegas en sus *Cartas al presidente don Pedro Montt* (1906) como en *Sinceridad Chile íntimo* (1910) insiste en la separación de clases existente en el país, en la situación de pobreza y miseria en la que viven muchos chilenos, en la existencia de una máscara que oculta una podredumbre que no se quiere ver. Compartiendo un discurso fuertemente ético denuncia, en un lenguaje apocalíptico, la crisis moral que se expresa tanto en el utilitarismo como en la corrupción, en la falta de preocupación por el pueblo y en la mentira. La regeneración que postula apunta a levantar el sentido moral y a realizar una serie de virtudes perdidas u olvidadas.⁶¹

Tancredo Pinochet en *La conquista de Chile en el siglo xx* aborda la penetración del comerciante y de la política extranjera en el país, que sufre una nueva invasión que no es militar sino económica. En su ensayo, sintetiza Hernán Godoy y Urzúa, "comienza examinando la forma en que los diversos países proceden a la defensa de sus intereses e ideales nacionales, para contraponerlos a la manera desaprensiva en que Chile entrega al extranjero sus recursos naturales, su tráfico marítimo, sus fuentes de trabajo, sus institutos de enseñanza, sus tierras de colonización, etc. Denuncia además la penetración norteamericana que se efectúa bajo la handera engañosa del panamericanismo".⁶²

Compacto como el grupo chileno aunque levemente más tardío fue el peruano. Ambos fundaron partidos: los peruanos, el Nacional Democrático (1915), que se ha llamado también "futurista"; los chilenos, el Nacionalista (1913). Los programas fueron parecidos. Son importantes en esta tendencia José de la Riva Agüero, que en 1912 publicó *Paisajes peruanos*, y Víctor Andrés Belaúnde, que en 1914 publicó *La crisis presente*, culminando una serie de trabajos sobre el país. El Partido Nacional Democrático, además de observaciones relativas a la duración del puesto

60. Ídem, p. 33.

61. Véase Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía latinoamericana*, Santiago de Chile, Nuestra América, 1984, pp. 39 y 55.

62. Citado en Enrique Campos Menéndez (comp.), *El pensamiento nacionalista*, Santiago de Chile, Gabriela Mistral, 1974.

presidencial y algunos de los deberes del Ejecutivo y el Legislativo así como referencias a la convertibilidad, aludía a una serie de temas como la integridad territorial, la industria, la reivindicación moderada de ciertas riquezas básicas, la cuestión social y el tema del indígena. Riva Agüero, luego de sus iniciales obras históricas, había publicado *Paisajes peruanos*, obra en la que daba cuenta de su viaje por los Andes y terminaba realizando una síntesis de la oposición entre costa y sierra como clave de la historia nacional, así como estudiaba las características psíquicas y culturales del indio. De acuerdo con su posición, “las dos regiones tradicionales, Costa y Sierra (porque la montaña no significa sino el Perú nuevo y futuro), predominando alternativamente, han formado con sus primacías sucesivas, el ritmo de la historia peruana. En ese ritmo, la Costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la Sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre y la resistencia hasta la más extrema lentitud. La antítesis perpetua entre ambos caracteres, con las virtudes y defectos que corresponden a cada uno, se descubre desde las épocas más remotas”. Para Riva Agüero la base del Perú está en la población rústica que es “la carne y el músculo de los estados” y, en la sierra del Perú, “el campesino es y ha de ser siempre el indio”. Esta raza indígena “muy al revés de tender a extinguirse, aumenta desde fines del siglo XVIII”. Aumenta a pesar de “los destrozos del alcoholismo, de las pestes y de la gran propiedad” y excede en mucho a la raza blanca pura; la acción del mestizaje en la sierra es casi ilusoria. Concluye de estas premisas que “la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse”. Dándole a su discurso un sabor netamente nacionalista, señala que “la suprema causa de nuestra mengua” es que “el orgullo patriótico está dormido”, tanto en los indios como en los mestizos y en los criollos blancos.⁶³

Victor Andrés Belaúnde, habiéndose iniciado como tantos de su generación con el positivismo –dedica *La filosofía del derecho y el método positivo* (1904) al maestro Manuel Vicente Villarán–, desde muy temprano relativiza las posiciones de esta escuela de pensamiento. En 1908 escribió *El Perú antiguo y los modernos sociólogos (introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana)* y en 1911 *Los mitos amazónicos y el imperio incaico*. Con estos textos sobre el pasado peruano Belaúnde venía a realizar su propuesta anterior (1907) cuando, comentando *El Perú contemporáneo* de su compañero de generación Francisco García Calderón, decía: “Debemos dar una dirección «nacional» a nuestros estudios y a nuestras labores. Debemos dejar de lado «anatopismos» que acusan ser-

63. José de la Riva Agüero, *Paisajes peruanos*, Lima, Imprenta Santa María, 1955, pp. 183, 187 y 188.

vil espíritu imitativo e impotencia de invención". Para reforzar esto citaba a Unamuno de que "para ser universal es necesario ser intensamente de su pueblo y de su tiempo y que nada se opone más a la universalidad verdadera que el cosmopolitismo". "Hay que profesar ese fecundo «nacionalismo intelectual» que permitirá originalidad a nuestras labores, que hará que contribuyamos con algo propio a la ciencia universal y, sobre todo, que producirá la solución acertada de nuestros problemas." Se acerca luego entre 1908 y 1912 a conceptos como "ideales", "espíritu del pueblo", "psicología nacional", acogiendo una tradición no positivista, neorromántica, y poniéndose en armonía con el carácter del "modernismo literario" latinoamericano. En 1914, luego de haber realizado un par de años antes un exhaustivo análisis de la psicología nacional, llega a la idea de crisis. Ese año publica *La crisis presente*. "Quiero tratar de la crisis actual, crisis intensa, que con repercusiones en el orden económico, se halla en la esencia de las instituciones políticas y tiene sus causas profundas en el desquiciamiento moral. Es tiempo de ocuparnos de este grande y amado enfermo que se llama Perú".⁶⁴ Este sentimiento de crisis, expresado con mucha fuerza cuando se inicia la Primera Guerra Mundial, se remata en 1915 con un cambio temático, un cierto viraje: *La cuestión social en Arequipa*.

Con Belaúnde, Riva Agüero, así como con Tamayo, Molina Enriquez, Pedro Zulen y otros se constituye el primer indigenismo del siglo xx, menos elaborado y menos relevante que aquel que lo sucederá. En todo caso, tanto este tópico como la reivindicación de la nacionalidad (entendida ésta como cultura, raza, economía o historia; la asociación del comerciante extranjero con la conquista económica y psicológica; la reivindicación de lo obrero y lo popular; el afán por una educación preocupada de lo propio y de lo aplicado) constituyen tópicos marcadamente identitarios aunque sus énfasis y lenguaje sean bastante diferentes de los de Rodó.

Si los autores bolivianos, chilenos, peruanos y de otras nacionalidades que hemos citado se ocuparon de la nación es probablemente Manuel Ugarte quien con mayor detención se dedicó al continente y al peligro norteamericano, en el cual insiste mucho. Se pone en guardia, en el prefacio de *El porvenir de la América española* (1910), contra quienes "me acusen de escribir a destiempo sobre problemas trascendentales y provocar alarmas inútiles"; a éstos "les recordaré que vale más prevenir que lamentar y que no es posible seguir haciendo blanda literatura cuando se quema la casa y todos estamos en peligro". El peligro que señala proviene de la oposición que "divide al nuevo mundo en dos mitades" pues, de acuerdo con su visión de las cosas, "nadie puede poner en duda que la frontera de México es un límite entre dos civilizaciones. Al Norte resplan-

64. Víctor Andrés Belaúnde, ob. cit., T. II, pp. 16 y 79.

dece el espíritu anglosajón, al Sur persiste la concepción latina. Son dos entidades antagónicas que sintetizan un divorcio de intereses y de afatismos en un dilema histórico y geográfico que nadie puede conciliar". Se plantea entonces "saber si los anglosajones de América deben reinar sobre el continente entero o si los hispanos, más mezclados con las razas aborígenes y más viejos en su ocupación, conseguirán defender de Norte a Sur su lengua, sus costumbres y su carácter en las grandes colisiones de dos mundos irreductibles".⁶⁵ Su obra apunta, en consecuencia, a mostrar cómo realizar esa tarea de defensa cultural identitaria.

Conclusión

Hemos mostrado para comenzar cómo *Ariel* y *Motivos de Proteo*, las obras clave de Rodó, inician el siglo en el pensamiento, transformándose en símbolos y portavoces de una generación. Estas obras y las de otros autores significaron un renacer de tendencias que habían sido inhibidas por el proyecto modernizador que se entronizó durante las últimas décadas del siglo XIX.

Tanto Rodó como otros autores de la primera década en Perú, Brasil, México y Colombia, reivindicaban una cultura y forma de vida marcada por elementos diversos (opuestos) a los del proyecto modernizador sajónizante-naturalista-utilitario, como ellos lo definían. Su propuesta identitaria reivindicó una forma propia de ser, influida por lo latino, por lo espiritual, por el vitalismo y la libertad. En torno de este proyecto se creó un circuito en América latina y Europa en el cual se interconectan los arielistas residentes en América entre ellos y con otros residentes en Europa, así como con algunos europeos, norteamericanos e incluso uno que otro asiático.

Simultáneamente pervivió una línea positivista continuadora de la tradición de pensamiento de fines de siglo XIX, aunque modificada por algunas características específicas: heterodoxia y afán de investigación; mientras que lo ortodoxo y lo teorista retrocedieron fuertemente.

Muy cercanas al positivismo se encuentran las ideas socialistas y, en menor medida, las anarquistas. El pensamiento socialista se constituyó también a partir del marxismo y del krausismo. Antes de la Primera Guerra Mundial los planteamientos socialistas no alcanzaron grados importantes de elaboración y eran más bien teóricos y repetidores de ideas adquiridas, poco sensibles a la cuestión nacional. Obviamente destaca con

65. Manuel Ugarte, *El porvenir de la América española*, Valencia, Prometeo, 1920, pp. xxiii, xxvi y xxvi.

mucho énfasis lo social, que va a ser una cuestión decisiva en el pensamiento latinoamericano inmediatamente posterior a la guerra. En cuanto a la sensibilidad, lo más notorio es el tono ético que insiste en la regeneración de los individuos y de la sociedad: el planteo socialista es más moral.

Más elaboradas y originales son las obras del grupo de autores que se abocaron al tema de la nación, la raza, el carácter o el caudillismo. Difícilmente puede decirse que constituyeran una escuela en sentido estricto, aunque sí pertenecieron a una generación. La tendencia más fuerte fue el nacionalismo pero varios de ellos sólo a duras penas podrían incluirse en ésta. Más aún, algunos ni siquiera pueden caracterizarse claramente como identitarios. Todos han sido formados en un ambiente más o menos positivista pero todos se han abierto a ideas que lo trascienden; eran generalmente bastante eclécticos, poco doctrinarios y estaban particularmente orientados hacia el estudio de la realidad mucho más que a la exposición de doctrinas o de grandes ideales. La afición por lo psicológico reemplazó los temas jurídicos o teológicos; incluso los temas educacionales decayeron. Cuestionaron y revisaron las ideas del siglo XIX. Normalmente, se ocuparon de estudiar la realidad y muchas veces de reivindicar lo propio: casi siempre cuestionaron la adopción de costumbres, ideas, pautas venidas de los países más desarrollados, inadecuadas para entender y para proyectar las nuestras. Es esto lo que los unifica en un espíritu identitario.

No debe entenderse, por cierto, que el aspecto modernizador haya sido totalmente inhibido en el pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo. No fue así. Si por un lado se mitigó, por otro, se reformuló y, sobre todo, apareció con mayor énfasis un afán identitario. ¿Cómo se expresa esto específicamente con relación a las diferentes escuelas o tendencias de pensamiento?

En síntesis, puede señalarse que las diferentes tendencias, escuelas, influencias, temáticas, etc., fueron articuladas por la preocupación identitaria. En otras palabras:

- 1) El hecho de que el arielismo, el latinismo, un cierto hispanismo, así como el protoindigenismo, participan de una perspectiva identitaria es algo evidente.
- 2) Es menos evidente, sin embargo, que el desarrollo en el ámbito filosófico de una tendencia espiritualista, idealista, de la voluntad, guarde relación con el movimiento identitario. Ahora bien, es importante advertir que a partir del positivismo mecanicista era coherente pensar que los pueblos de nuestro continente debían seguir el mismo destino que habían señalado los más modernos. Al reivindicar en cambio lo espiritual, lo volitivo, la libertad creadora, se hace mucho más fácil imaginar un destino propio, que debe constituirse.

- 3) Los noveles psicólogos, sociólogos y antropólogos de orientación positivista se abren a la realidad y, aunque no debe confundirse la preocupación por ésta con su defensa o reivindicación, en diversas ocasiones tiende a ocurrir lo que ha señalado Leopoldo Zea: "La conciencia de la propia realidad originará también la revalorización de ésta".⁶⁶
- 4) En este mismo sentido debe entenderse el desarrollo de un movimiento socialista y anarquista que, si bien sería torpe reducir a un afán identitario, se articula con éste a través de elementos como la reivindicación de lo popular, la denuncia de la penetración imperialista, el énfasis en la justicia y la igualdad en desmedro del crecimiento.
- 5) Más fácil es vincular, ya en un ámbito que no es propiamente de pensamiento pero que lo acompaña, la existencia del criollismo y del telurismo en la plástica y en la literatura.

Sin duda, en los primeros años del siglo hasta la Primera Guerra Mundial no aparecen sólo pensadores emitiendo una sola voz monocrorde e idéntica. Por cierto hay voces cabalmente opuestas y hay matices, aunque el concierto suene identitario.

El planteamiento identitario originado en 1900 se prolongará hasta muy avanzado el siglo. Durante los años 30 y sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial se formulará ya un nuevo proyecto modernizador articulado en torno del concepto de industrialización. Entre tanto, lo identitario, que se había iniciado como reivindicación de una manera de ser propia, centrado principalmente en lo cultural, va a evolucionar orientándose luego hacia la defensa del pueblo. Aparece así un identitarismo social que también va a evolucionar para orientarse particularmente hacia lo económico.

66. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, p. 424.

PARTE II

LA IDENTIDAD Y EL PUEBLO DEL CONTINENTE: LO IDENTITARIO-SOCIAL

CAPÍTULO I

TESIS INTERPRETATIVA DEL PERÍODO QUE ABARCA ENTRE LA GUERRA MUNDIAL Y LA CRISIS ECONÓMICA

El pensamiento latinoamericano tiene como sus principales ejes en los siglos XIX y XX el afán modernizador, por un lado, y la reivindicación de la identidad, por otro. Afán modernizador es aquel que se define por tomar como modelo los países más avanzados, poniendo énfasis en lo científico-tecnológico, acentuando la eficiencia o la productividad; afán identitario es aquel que insiste en la reivindicación de lo propio o lo autóctono, que destaca la independencia y la búsqueda de un destino autónomo.

En las primeras décadas del siglo XX se produce una oleada identitaria. Entre 1900 y 1940 se presentan tres etapas: la primera que va hasta la guerra mundial, la segunda entre ésta y la crisis económica de 1929-1930 y, por último, la que alcanza hasta comienzos de los años 40. Cada una de estas tres etapas tiene un carácter: la primera es más culturalista; más social, la segunda y más económica la tercera, acercándose de ese modo hacia el énfasis en lo modernizador que prima en los años 40 y sobre todo en los 50.

Se trata de mostrar en este capítulo de qué manera entre 1915 y 1930 el fuerte carácter *social* que se da en el pensamiento latinoamericano está articulado a un énfasis en lo *identitario*. En otras palabras, mostrar cómo la reivindicación de lo social es la manera específica que adquiere la reivindicación de lo auténticamente americano.

El tema latinoamericano es visto primordialmente como el problema del campesino, del indio, del interior, de la sierra. En tal sentido, es más social que la primera fase, que era más cultural; es más indigenista que latinista; polariza lo indio-mestizo contra lo extranjero o contra lo blanco más que lo latino contra lo sajón; se expresa a través de un ensayo más político que literario; es más materialista y socialista que idealista.

Esta tesis señala una tendencia, no es válida como afirmación absoluta. Por otra parte, ha sido construida teniendo particularmente en

cuenta los focos de mayor creatividad del pensamiento latinoamericano de la época. Estos focos o núcleos de mayor creatividad son aquellos en los que se ha ido gestando una reflexión reconocida ya por los estudiosos de nuestras ideas, de mayor autonomía y radicalidad. En otras palabras, se trata de lugares en los que se van constituyendo los temas latinoamericanos, donde se detectan los objetos específicos de reflexión, donde aparecen las innovaciones con relación al pensamiento recibido, donde se configuran las líneas temáticas que tendrán impacto más tarde para ser continuadas por otros pensadores. Desde este punto de vista, por lo tanto, esta tesis no es necesariamente válida para quienes se limitan a repetir tendencias elaboradas en los centros: quienes comparten el vitalismo, la fenomenología o el psicoanálisis, pero sí para quienes intentan pensar aspectos de nuestra realidad utilizando un instrumento aportado por esas escuelas.

Son, por otra parte, estos núcleos donde se va constituyendo un pensamiento latinoamericano que puede ser concebido sea como conciencia, como expresión o como ambas. De lo que se trata es de hacer la historia de la constitución de este pensamiento, mucho más que de retratar la historia de las influencias recibidas.

1. Arielismos de izquierda y de derecha

A partir de la segunda década del siglo se empieza a bifurcar la herencia de Rodó en los arielistas de izquierda y los de derecha. Es probablemente en Perú donde esta división se da con más nitidez: en los años 20 se desarrolla la posición indigenista y aprista, así como el marxismo peruanizado; por otra parte, surge el hispanismo conservador que se emparenta más tarde con el fascismo, el franquismo.¹

La corriente identitaria fue dividiéndose en otras partes de manera similar: hacia la izquierda los estudiantes reformistas de la Argentina, los reformistas peruanos, Julio Antonio Mella en Cuba, Gustavo Navarro en Bolivia. La tendencia derechista continuó más apegada a la visión culturalista; la de izquierda se fue volviendo más social, retribajando la perspectiva identitaria que venía desde Martí y Rodó a través de José Vasconcelos, cuya obra *La raza cósmica* es la de mayor significación continental por esos años.

1. Véase Carlos M. Tur Donati, "El despertar de los nacionalismos en la cultura peruana. 1919-1930", en Ricardo Melgar Bao y María Teresa Bosque, *Perú contemporáneo*, México, UAEM, 1993.

2. El impacto de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa

La Primera Guerra Mundial junto a la Revolución Rusa se articulaban con otros procesos como la inmigración, el ascenso de las capas medias, etc., y acentuaron un cambio en la generación que surgía. En la Argentina se advirtió una profunda insatisfacción en cuanto a la actitud frente a la vida y, especialmente, con respecto a la orientación de las actividades intelectuales;² en Bolivia se señaló el despertar de una generación que cambiaba un "romanticismo desordenado, indisciplinado y trágico" en un afán de "análisis sociales";³ en Brasil el impacto se sintió como el temor de depender de otros pueblos, la constatación de la capacidad de creación, la necesidad de un nacionalismo económico y el deseo de emancipación intelectual;⁴ en Chile se hizo sentir una reacción que favoreció las ideas de independencia económica.⁵

La repercusión que producen en los pensadores los acontecimientos bélicos, sociales, políticos y otros generan reacciones, tendencias, descubrimientos, etc.; el más importante, en el marco de la evolución de las ideas en América latina, es la aparición de un "arielismo social" que se llamó indigenismo, aprismo, nacionalismo, iberoamericanismo, indoamericanismo, socialismo, según los casos.

3. José Vasconcelos

Clave, en este sentido, es la obra del mexicano José Vasconcelos hacia mediados de los años 20, tanto *La raza cósmica* como *Indología*. Heredero, por un lado, del arielismo y por lo tanto reivindicador también de lo latino contra lo sajón y, por otro lado, de la preocupación por el pueblo latinoamericano visto con el prisma de la raza (como Manuel González Prada, Alcides Arguedas, Nicolás Palacios, Carlos O. Bunge, etc.), incorpora en sus obras ambas tendencias, planteando la idea de una "raza síntesis" que expresaría lo propio continental en sentido sociogenético

2. Véase José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Solar, 1983, p. 125.

3. Gustavo Navarro, citado por Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, México, FCE, 1956, p. 66.

4. Véase José María Bello, *História da República*, p. 301; citado por João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México, FCE, p. 130.

5. Véase Guillermo Subercaseaux, *Historia de las doctrinas económicas en América y en especial en Chile*, Santiago de Chile, Universo, 1924, p. 68.

y cultural. Logra la más acabada formulación del proyecto arielista (que contempla elementos como la reivindicación de lo hispánico latino, la oposición a la invasión sajona, la exaltación de lo cultural-espiritual más que de lo tecnológico) en términos sociales, concebido como tarea de un pueblo o de una raza que incluye en esta latinidad (más aristocrática) elementos indígenas, campesinos, etc., más populares.⁶

Vasconcelos pretende realizar un discurso desde las Indias, que consiste en explicar el proyecto implícito en su constitución. Plantea las cosas desde la polaridad entre latinidad y sajonismo como la gran pugna que se percibe en Europa en siglos anteriores y actualmente en América, hacia donde se ha trasladado esa oposición. América es el escenario de ese conflicto, pero en ella y por ella es también como se lo va a resolver: es en América donde se gestará la raza cósmica.

En *La raza cósmica* plantea que se trata, en primer lugar, de una "raza síntesis" o "raza integral" que termina con la dispersión y realiza la unidad del género humano; porque en América se encuentran los hombres nórdicos, los africanos y los indígenas, tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y por ello se podrá plasmar esta raza universal o cósmica.

Fuera de eso, existe un factor de orden espiritual: los grupos étnicos ya no se unirán en anárquico hibridismo o por razones de simple proximidad sino que, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad sino al gusto.

La "raza cósmica" es también la manera de formular un proyecto de mejoramiento humano en el que, superado el ámbito de lo material o guerrero y el ámbito de lo intelectual o político, liberándose del imperio de la necesidad, se vaya transitando hacia el momento de la raza cósmica, momento de sentimiento y fantasía, de gusto, emoción y belleza en el que, superada la pobreza, la educación defectuosa y otras lacras, se llegará a la era de la universalidad y el sentimiento cósmico.

Observa la realidad desde la oposición entre latinidad y sajonismo, que ha llegado a ser y sigue siendo pugna de instituciones, de propósitos y de ideales.

Esta pugna, que expresa el carácter de la sociedad de su época, será superada por la síntesis que se está produciendo y que se producirá en la América española. No será éste otro ensayo parcial, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, no será una raza más, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras. Lo que de allí va a salir, nos dice, es la raza definitiva, la raza de síntesis o raza integral, hecha con el

6. Véase Carlos Ossandón *et al.*, "Raza cósmica", en *Diccionario de conceptos claves de la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, mimeo, 1985.

genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.

Pero, en tanto no se haya desarrollado esa quinta raza, continúa la oposición entre lo hispano-latino-indígena, por un lado, y lo sajón, por otro. El sajonismo victorioso conquista territorios, pero sobre todo conciencias, y es particularmente importante la obra de penetración que realiza sobre la propia inteligencia latinoamericana del siglo XIX, que en gran parte ha renegado de lo indígena y de lo hispánico.

Poco más tarde, en el programa para su candidatura presidencial (1929) señala como tareas el rescate de nuestra personalidad, la nacionalización de los recursos, la defensa contra la penetración imperialista, la necesidad de privilegiar lo nacional frente a lo extranjero en el poblamiento del territorio, la creación de escuelas de doctrinas iberoamericanistas y la construcción de un nacionalismo defensivo.⁷

4. Lo social

Vasconcelos formula ideas que se van haciendo hegemónicas en la intelectualidad latinoamericana. Particularmente sintomático es el texto de Gabriela Mistral de 1923, referido al México de Álvaro Obregón, en el que estampa una de las declaraciones más sintéticas del proyecto identitario-social que caracterizó la época, no carente sin embargo de rasgos modernizadores. "En cuanto a la reforma educacional que verifica esta administración, es ella de tal trascendencia, realiza una síntesis tan admirable de las mejores ideas pedagógicas que dominan hoy en el mundo, que no ha podido menos que imponerse a la admiración del continente. Lo que se destaca más vigorosamente en ella, su esfuerzo en favor de la enseñanza del indio, la preponderancia de la educación primaria sobre la universitaria y la índole radicalmente práctica con la que se busca hacer de México una nación industrial de primer orden. Así se podrá detener, con la invasión económica, la invasión política. El movimiento educacional en México, el esfuerzo de cultura estupendo que significa un presupuesto aumentado en siete o diez veces superior al de guerra." Más adelante señala que "el presidente habla sobre el conflicto de Estados Unidos y México, sin una palabra de odio, pero con gran sentido, no sólo de dignidad nacional, sino racial". Y, además: "El hispanoamericanismo del presidente Obregón es sincero. Colaboran en su administración hombres de todos nuestros países y especialmente los de Centroamérica. Al hablar

7. Véase José Vasconcelos, *Antología*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1989 (realizada por Justina Saravia Viejo).

de hispanoamericanismo, el presidente Obregón me va citando uno a uno los nombres de los propagandistas de significación que tuvo esta campaña, con perfecto conocimiento de sus obras, desde Rodó a Manuel Ugarte y Blanco Fombona".⁸

Esta orientación hacia lo social se había manifestado ya particularmente desde antes de la guerra, por ejemplo en las corrientes socialistas y anarquistas: L.E. Recabarren, J. B. Justo, R. Flores Magón. Pero más sintomático es que el último Rodó también estaba marcando esta evolución. Es importante a este respecto su carta al dominicano Federico García Godoy de 1912, en la que dice: "Despliega usted a los vientos todo su programa literario, en el que, como idea fundamental, aparece la idea de nacionalidad entendida de lata manera y en el que difunde su convicción de la necesidad de orientar el movimiento intelectual hispanoamericano en un sentido concordante con los caracteres y oportunidades del desenvolvimiento social y político de estos pueblos. Épocas y pueblos hay en que la función social de la obra artística se impone con mayor imperio y encuentra más adecuado campo en las condiciones de la realidad. Para esta obra, un arte hondamente interesado en la realidad social, una literatura que acompañe, desde su lata esfera, el movimiento de la vida y de la acción, pueden ser las más eficaces energías".⁹

Ello puede igualmente percibirse en el Partido Nacionalista chileno, que funciona a partir de 1913 y algunos de cuyos postulados son la nacionalización de ciertas industrias, la protección a las industrias nacionales, la intervención del Estado en la protección de la clase trabajadora, la adopción de una política comercial que conduzca a la unión económica entre Chile y las naciones limítrofes. Adelantado para su época, el grupo nacionalista no sólo expresa preocupación social sino económica, marcando una tónica no prioritariamente culturalista.

Es relevante el planteamiento de 1915 del grupo arielista peruano, agrupado en el Partido Nacionalista Democrático en el que están José María de la Riva Agüero, así como José María de la Jara, José Gálvez, Oscar Miró Quesada, Carlos Alayza, Víctor Andrés Belaúnde. La Declaración de Principios de este partido, realizada en 1915, sostiene: "Somos partidarios de la legislación obrera y de la intervención del Estado en los conflictos entre capital y trabajo. Es en el Perú, aspecto peculiar y principalísimo de la cuestión social, la desdichada condición del indio que debe remediarse".¹⁰

8. Gabriela Mistral, *Escritos políticos*, selección y prólogo a cargo de Jaime Quezada, Santiago de Chile, FCE, 1994, pp. 243, 254 y 245.

9. J.E. Rodó, *La América nuestra*, selección y prólogo de Arturo Ardao, La Habana, Casa de las Américas, 1977.

10. Citado por Jorge Cornejo Polar, "El problema de las generaciones en el Perú", en *Cuadernos de Historia*, Universidad de Lima, p. 54.

En Paraguay, por esos años (1916) escribe Ignacio A. Pane una serie de ensayos en los que da cuenta del tema social, destacando la cuestión obrera. Según su planteamiento el Partido Nacional Republicano se ha adelantado en este punto a otros: "Hemos llevado a la práctica nuestras ideas socialistas. Tenemos en nuestro haber una prueba irrefutable: el proyecto de jornada de ocho horas".¹¹ Pane, quien se dice discípulo y admirador del chileno Valentín Letelier, es proclive al positivismo y se declara, por otra parte, un poco infiel a Rodó y a su maestro, el paraguayo Manuel Domínguez.

Algo similar señala Abelardo Villegas del grupo mexicano que se ha llamado de los "Siete Sabios", un grupo de jóvenes abogados que en 1916 fundaron una sociedad de conferencias. Los siete eran Antonio Castro Leal, Alberto Vázquez Mercado, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Teófilo Olea y Leiva, Alfonso Caso y Jesús Moreno Baca. Esta sociedad de conferencias tenía como propósito consciente continuar la obra del Ateneo. Sin embargo, no tenía ya su mismo carácter porque su temática era social y no literaria.¹²

Esto mismo se expresa en el modo como se planteó el movimiento de reforma universitaria, aunque no de manera unívoca. Héctor Ripa Alberdi, en términos de un arielismo clásico, se refirió a la tiranía de los que no van más allá del catecismo comteano, "que habían echado cadenas al alma argentina", lo que no permitía una "fulguración idealista". Deodoro Roca, en la misma línea, señalaba que la anterior generación se había "adoctrinado en el ansia poco escrupulosa de la riqueza".¹³ Sin embargo, en 1925 el movimiento de la Universidad de la Plata pone las cosas en términos mucho más sociales, señalando que el problema educacional no es sino una de las fases del problema social; por ello no puede ser solucionado aisladamente; aparecen conceptos como clase, socialismo, imperialismo.¹⁴ Según José Luis Romero, para la reforma "realidad" fue, por excelencia, la realidad social. En el Segundo Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios, celebrado en Buenos Aires en 1932, se estableció como principio inspirador de la acción futura que "la reforma universitaria es parte indivisible de la Reforma Social".¹⁵

11. Ignacio Pane, "Política y obreros", en *Ensayos paraguayos*, Buenos Aires, Jackson, 2ª ed., 1946, p. 312.

12. Véase Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, México, FCE, 1993, p. 76.

13. Citado por José Luis Romero, "El ensayo reformista", en *Revista Latinoamérica*, N° 13, México, 1980.

14. Véase *Sagitario*, N° 2, La Plata, 1925; citado en J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Paris, Maspero, 1968, p. 130.

15. Véase José Luis Romero, ob. cit., pp. 46 y 51.

Gustavo Navarro, en Bolivia, propuso para América latina la revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica. Realizó esta propuesta antes que Mariátegui, aunque sin el rigor ni la densidad del pensamiento del peruano. Guillermo Francovich ha dicho que para Navarro la irrupción de los conquistadores españoles había aniquilado un régimen que a su juicio había sido el ideal para los hombres de América.¹⁶

En Brasil este movimiento del pensamiento hacia la consideración de lo social se manifiesta con claridad a partir de la publicación de *Populações meridionais* de Francisco José Oliveira Vianna, cuyo afán es "establecer la caracterización social de nuestro pueblo de modo de resaltar cuán distintos somos de los otros pueblos, principalmente de los grandes pueblos europeos". Y esto es fundamental, según él, pues "somos uno de los pueblos que menos se estudian a sí mismos: casi todo lo ignoramos en relación a nuestra tierra, a nuestra raza, a nuestras regiones, a nuestra vida como agregado independiente".¹⁷ Se unifica, por una parte, el deseo de conocer el país, de adentrarse en lo propio, de superar el prejuicio europeo —como dice Ronald Carvalho— con la idea de que el país es un colectivo, un pueblo, una sociedad, una raza (más que una cultura, una economía o una geografía). De allí el fuerte interés por los problemas sociales que quieren desentrañar: la historia de los pueblos americanos y el rol que les corresponde, el carácter del alma del pueblo, la mentalidad colectiva, etc.; de allí igualmente el desarrollo del criollismo como tendencia cultural que apunta al indígena, al negro, a lo auténticamente brasileño; de allí el énfasis en las nuevas ciencias. Gilberto Freyre decía que *Casa grande y senzala* es una obra de historia social, Oliveira Vianna señala la necesidad de desarrollar la antropogeografía, la antropsicología, la psicología colectiva y la ciencia social.

Este elemento social se hace muy nítido con la generación del Centenario en Perú (1924), en la que según indican Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, los temas y problemas centrales en la vida intelectual peruana son la difusión del pensamiento marxista, el indigenismo y "el interés por el problema nacional, en torno al cual alcanzaron coherencia los otros dos aspectos, marxismo e indigenismo".¹⁸

Esto puede confirmarse con las palabras de Haya de la Torre, quien señala que ya en 1924 se enunció la primera parte del ideario aprista, que postulaba la unión política y económica de los dispersos y por eso

16. Véase Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano del siglo xx*, México, FCE, 1956, p. 67.

17. F. J. Oliveira Vianna, *Populações meridionais*, São Paulo, Brasiliense, 3ª ed., 1933, pp. x-xi.

18. Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima, Rikchay, 1980.

débiles países indoamericanos como tarea histórica del Frente de Alianza Popular, de sus trabajadores manuales o intelectuales.¹⁹

Más radical en su énfasis respecto de lo social es Mariátegui, quien señala que "la reivindicación del indígena carece de concreción histórica, mientras se mantiene en el plano filosófico-cultural. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral, para reconocerlo concretamente como problema social, económico, político".²⁰

El cubano Julio Antonio Mella afirmaba que "de los tres postulados fundamentales de la Revolución universitaria: democracia universitaria, renovación del profesorado o docencia libre y lucha social, ninguno de más interés que este último".²¹

Alejandro Korn en *Las nuevas bases* de 1925, al realizar una especie de síntesis de todo esto, señala, oponiéndose todavía al afán positivista modernizador que proviene de Juan Bautista Alberdi, que "ninguna ideología argentina puede olvidar el factor económico, el resorte pragmático de la existencia", pero afirma en seguida que "el progreso material puede dignificarse con el concepto ético de la justicia social". Desarrolla esta idea diciendo que "la evolución económica no ha de ser por fuerza la finalidad: debemos concebirla como medio para realizar una cultura nacional". "Justicia social-Cultura nacional, no es cuestión de incorporar dos frases más al verbalismo corriente. Ya hace rato que las escuchamos con excesiva frecuencia; ya son lugares comunes."²²

Sirvan estas citas para terminar el recorrido por diversos autores que de uno u otro modo van señalando el énfasis en lo social y la articulación de este elemento con la acentuación de lo propio, a lo que Alejandro Korn llama "cultura nacional".

Conclusiones

El identitarismo social se impone en los núcleos más creativos del pensamiento latinoamericano, luego de la Primera Guerra Mundial.

19. Véase Víctor Raúl Haya de la Torre, *Treinta años de aprismo*, México, FCE, 1956, p. 35.

20. José C. Mariátegui, "Prólogo" a Luis Emilio Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Amauta, 1927, p. 11.

21. Julio Antonio Mella, *Documentos y artículos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, p. 75.

22. Alejandro Korn, "Las bases", en *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 203-204.

Ello, sin embargo, no significa que todos los pensadores de la época se puedan incluir en la tendencia identitaria ni tampoco que todos asuman lo identitario como social. En otras palabras: existe una orientación identitaria y una exaltación de lo social en el pensamiento latinoamericano que se desarrolla entre 1915 y 1930, aun cuando no todos los pensadores están en esto (Baldomero Sanín Cano, Enrique Molina) y aunque no todos los que están en lo social están en lo identitario (José Ingenieros).

Una segunda conclusión es que lo identitario y lo social, además de ir juntos, se articulan: en esta época lo identitario es visto como social. Es decir, lo social no es simplemente el obrero moderno similar a otros obreros del mundo. Lo social es el indígena, el campesino, el mestizo, nuestra raza, un pueblo típicamente indoamericano. Lo más propio de América latina es su pueblo, que es visto como el poseedor de lo auténtico, como aquel que reside en el interior y representa lo más hondo del continente. Como siempre, es cuestión de énfasis. Esto, sin embargo, no debe ser identificado con una posición conservadora que querría volver a una época áurea y pretérita. Por el contrario, el acento más bien está puesto en la construcción de una sociedad futura que sería realizada por este pueblo y estaría afirmada en elementos muy propios.

Por otra parte, es importante destacar como tercera conclusión que, si bien la manera de concebir lo social señala una óptica identitaria, a la vez se destaca una serie de elementos que apuntan a lo modernizador. En otras palabras, al cuestionar el hispanismo considerado conservador, la educación humanista como aristocratizante, el espiritualismo como filosofía antisocial, etc., se van relativizando varios tópicos que se habían articulado con la perspectiva identitaria de los primeros años del siglo. El énfasis identitario pierde, entonces, radicalidad.

Como cuarta conclusión puede señalarse que la tensión existente entre búsqueda de modernización y reivindicación de la identidad (cuestión permanente del pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX) se expresa en el interior del tema social. En otras palabras, esta tensión que es tanto oposición como afán de armonización se concibe, fundamentalmente, en el ámbito de lo social, se expresa en la discusión sobre el tema del pueblo: educación, justicia social, reforma agraria, carácter de la raza, revolución. Incluso cuestiones nuevas, como la reforma universitaria, van a ser pensadas desde su influencia en lo social.

Más aún, desde un comienzo lo social se encuentra ligado a lo económico pero, poco a poco, esto último se va haciendo más notorio. A fines de la década del 20 tanto la cuestión del imperialismo como la relación entre el tema del indio y la tierra son muestras del énfasis creciente de lo económico. La crisis económica va a precipitar esta problemática haciendo que, durante los 30, la gran tarea sea la defensa y reivindicación de la economía latinoamericana. Ello representa una tercera forma con respecto a lo identitario: cultura, sociedad, economía.

En estos años se instalan nuevos temas y actores en el pensamiento. Es cierto que el indígena y el afroamericano e incluso el tema estético habían sido objeto de reflexiones antes de 1920 pero se produce, luego de esta fecha, un cambio importante, cualitativo, en la constitución teórica de tales temas. Durante la primera década del siglo ya el tema de lo nacional y el de la propia cultura, con relación a una manera de ser específica, habían ido contribuyendo a que el pensamiento latinoamericano avanzara en la búsqueda de una personalidad propia, muy débil a fines del siglo XIX. La tercera década es más significativa que las dos primeras en este aspecto.

Algunos problemas del siglo XIX —como el de la civilización, el de la raza, el laicismo o el progreso— fueron temas muy apegados todavía al desarrollo de las ideas europeas. En América latina hubo adaptaciones de tales cuestiones o tratamientos innovadores, pero la propia manera de denominarlos impedía alcanzar niveles relativamente altos de desarrollo conceptual propio. Ello no quiere decir que a comienzos del siglo XX América latina se cierre a las ideas extranjeras; más aún, es durante ese siglo cuando se abre al mundo ruso, por ejemplo, casi desconocido en el XIX, y por cierto al norteamericano; pero estas nuevas presencias son asumidas desde posiciones más sólidas, como aportes para elaborar edificaciones más autónomas.

Esto mismo se hace más comprensible al darnos cuenta del modo como nuestra intelectualidad aumenta numéricamente pero sobre todo de cómo pasa a reconocerse a sí misma, conformando una red de personas que se constituyen en un universo capaz de mirarse a sí mismo como sujeto intelectual. Los grupos intelectuales anteriores a la guerra mundial no habían logrado algo similar. La red creada, consolidada, durante estos años tiene, en tal sentido, una función clave. Se trata de una cantidad (y calidad) de gente suficientemente grande como para representar un grupo emisor y receptor de cultura, para ejercer una acción gravitatoria.

Una de las cuestiones más importantes a las que se aboca este grupo es la de pensar la semejanza y la diferencia del continente (o de sus regiones) con relación al mundo europeo, que sirve de punto de referencia. Cuestiones culturales, étnicas, económicas y otras son evaluadas en este sentido. Ello permite precisamente elaborar categorías que, por un lado, identifican el pensamiento de nuestros países a la vez que posibilitan determinar escuelas, tendencias, problemas, etc., pues ya no se expresan exclusivamente con los conceptos que denominan las escuelas del Viejo Mundo: romanticismo, positivismo, socialismo, liberalismo.

CAPÍTULO II

INDIGENISMO Y MESTIZOFILIA

Desde comienzos de siglo y hasta fines de los años 30 predominan entre los pensadores latinoamericanos las concepciones de tipo identitario. En los primeros años, el "arielismo" resaltó la defensa de una cultura propia, humanista en oposición al sajonismo utilitario y a la nordomanía. Luego de la Primera Guerra Mundial, la identidad se relaciona con lo social: el indio, el campesino, la ruralidad, el interior; también en algunos países con lo afroamericano; todo un movimiento que exalta lo no blanco.

El indigenismo es uno de los movimientos más interesantes del pensamiento latinoamericano y ello por tres razones, al menos:

1. en torno de esta temática se genera una reflexión de bastante autonomía, donde nuestro pensamiento —al no tener suficientes antecedentes extralatinoamericanos— está obligado a desplegar la creatividad;
2. convergen un conjunto de autores de importancia que configuran un núcleo de discusión de gran riqueza y donde se gestan ideas importantes que se proyectan posteriormente hacia otros temas: carácter nacional o continental, nacionalismo, etcétera;
3. se interconecta con un movimiento cultural que trasciende con mucho el nivel de las ideas, repercute sobre el quehacer científico-social (antropología, sociología, psicología social), sobre las artes (pintura y música, principalmente), así como sobre la actividad política.

El indigenismo, en un sentido amplio, abarca varios siglos tanto de pensamiento como de producción cultural y de actividad política. Aquí, sin embargo, nos interesa únicamente un periodo muy corto, aunque modular, y sólo referido al movimiento de ideas en sentido estricto. En este periodo llega a formularse en América latina un conjunto de proposiciones relativas al carácter mestizo (o no blanco, más en general) del continente. Confluyen aquí planteamientos como el indigenismo radical, el

afroamericanismo, el antillanismo e incluso el agrarismo, en cierta forma, así como el nativismo o el criollismo, más cercanos estos últimos a la literatura que al ensayo. Se consolida un tipo de trabajo intelectual en el que coinciden tres géneros: el ensayo, el estudio antropológico y el discurso político. Los tres géneros, no siempre muy delimitados, configuran un conjunto de proposiciones que diagnostican la situación del indígena, a la vez que proponen una serie de medidas para mejorarla.

Probablemente aquello que, en primer lugar, contribuye a caracterizar este movimiento es la ligazón entre el indígena y el tema de la tierra. El indígena es visto como productor agrícola más que como raza o etnia, más que como objeto de salvación moral o pedagógica, más que como preocupación de la medicina o la psicología; sin menoscabo de que tales cuestiones también se articulen secundariamente con el problema de la tierra.

Se va estableciendo, de esta forma, la polaridad indígena versus no indígena, como expresión de la polaridad latinoamericano versus no latinoamericano. En otras palabras, al ser la realidad latinoamericana concebida como lo indígena, esto pasa a representar lo más propio y profundo de nuestra realidad; suplantando por esta vía el arielismo latinista que había marcado los años anteriores, polaridad arielista, latino-sajón, y reemplazando asimismo lo culturalista por lo social. En síntesis, durante el período 1915-1930 se produce un conjunto de escritos que reivindican lo propio del continente entendido como indígena, y se desarrolla así lo que hemos denominado un identitarismo social.

Tal identitarismo social sin duda se liga a un movimiento mundial de ideas y sólo madura luego de tres grandes hechos: la Revolución Mexicana, la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial. Éstos generan un impacto suficientemente grande en la intelectualidad latinoamericana para motivar que la nueva generación sienta la necesidad, o tenga el pretexto, de tener que instalarse en el escenario esgrimiendo un nuevo paradigma.

Ahora bien, es importante destacar que se ha llegado a sostener que una buena parte del indigenismo mexicano no quería otra cosa que occidentalizar, aunque dulcificadamente, al indio; es decir, que era una posición modernizante, homogeneizadora.¹ Este capítulo quiere mostrar cómo, en el interior del pensamiento latinoamericano, el sentido del indigenismo es más bien el contrario: defensa de lo propio, reivindicación de los valores y la cultura indígenas, acentuación de la presencia indígena en la

1. Véase Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, SEP-CIESAS, 1987, pp. 166 y ss.; Christophe Giudicelli, "L'Europe dans le discours identitaire mexicain: M. Gamio Forjando Patria", en *Histoire et sociétés de l'Amérique Latine*, N° 4, mayo de 1996.

cultura nacional, reivindicación de derechos económicos y otros. Por cierto, se trata de un énfasis y no de una cuestión absoluta y, por cierto también, nos estamos refiriendo a las ideas, no a las prácticas.

1. José Vasconcelos, Ricardo Rojas, Manuel Gamio y la mestizofilia: indigenismo filosófico

La de José Vasconcelos es la formulación que ha sido más reconocida en torno de la cuestión del mestizaje. Pero el mexicano es en cierta forma la culminación de una trayectoria que se venía desarrollando tanto en su propio país como en otras latitudes. La mestizofilia vasconceliana es total y metafísica, pero otros autores aluden a cuestiones más específicas o parciales antes que él. En la "raza cósmica" convergen y alcanzan plenitud todas las razas, llegando allí a su realización y superación.²

Agustín Basave Benítez, en *México mestizo*, establece que es Andrés Molina Enríquez quien alcanza ya en la primera década del siglo una formulación madura del proyecto mestizófilo, como idea de que el fenómeno del mestizaje —es decir, la mezcla de razas y/o culturas— es un hecho deseable.³ Al mismo Molina Enríquez pueden encontrarse todavía antecedentes en Justo Sierra, Francisco Pimentel o Vicente Riva Palacio, pero es sin embargo con *Los grandes problemas nacionales* (1909) cuando se completa la formulación de un diagnóstico y de un proyecto donde articula la cuestión del mestizaje con la de la tierra, del riego y de la reforma agraria; articulación que lo ha constituido como el principal teórico de la Revolución Mexicana. Por otra parte, Molina Enríquez puede ser considerado, junto a Da Cunha, Arguedas, Palacios, Bunge, Vallenilla, como uno de los alienistas que estudiaron las "enfermedades" de las sociedades latinoamericanas de comienzos de siglo.

También desde una perspectiva que destacaba lo mestizo y lo no blanco, aunque claramente más indigenista, fue escrita *Forjando patria* (1916), la obra de Manuel Gamio, quien propone la "indianización" del no indígena. Piensa que al indianizarse, al mimetizarse parcialmente, el mestizo podrá transmitirle al indígena ciertos trazos culturales que necesita. Destaca la igualdad de nivel de los elementos artísticos, a la vez que la inferioridad de la ciencia autóctona respecto de la europea. En este sentido debe realizarse un mestizaje de culturas. Antropólogo de profesión y discípulo del germano-norteamericano Franz Boas (como lo sería

2. Véase José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe, 1976.

3. Véase Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1992, p. 13.

algo más tarde Gilberto Freyre), Manuel Gamio sostiene que "el transcurso del tiempo y el mejoramiento económico de la clase indígena contribuirán a la fusión étnica de la población" y agrega que con ello y la integración cultural surgirá la verdadera patria mexicana.⁴

Según Gamio, la colonia y la república han significado un progresivo deterioro para el indígena. La Constitución mexicana de 1857 resultó exótica e inapropiada para los indígenas, aunque la cultura católica colonial tampoco fue positiva. Éstos perdieron lo propio siendo incapaces de asimilar lo ajeno; se constituyó una mezcla sin valor. La cultura europea ha estado pugnando inútilmente por arraigarse íntimamente entre nosotros; sin embargo, sólo en reducidos grupos sociales existe con vida esa cultura. Lo que ha resultado, en cambio, es una cultura "cismática", patrimonio de pedantes e imbéciles.

En 1922 sostiene que es curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; mas en todos sentidos sería preferible para los habitantes estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas morales que, aun cuando desprovista de fantasía y del sugestivo ropaje tradicional, contribuye a conquistar de manera positiva el bienestar material e intelectual al que aspira sin cesar la humanidad.⁵

En tal sentido propicia una nacionalidad mestiza; sus ideas y su labor en el Instituto de Antropología apuntaban a contribuir al acercamiento racial, a la fusión cultural, a la unificación lingüística y al equilibrio económico, cuestión que sólo permitirá formar una nacionalidad coherente y definida así como una verdadera patria. Nacionalidad para Gamio es mezcla y convergencia, ha sintetizado Luis Villoro.⁶ Son todos estos elementos los que permitirán una patria poderosa, una nacionalidad coherente y definida;⁷ Gamio señala que apunta a prestar su "humilde contribución al resurgimiento nacional que se prepara". De este modo se revela la clave o el objetivo de su preocupación, que es constituir la nacionalidad que percibe como inexistente o menoscabada por la excesiva diferencia cultural, la incomunicación o el defecto de muchos que no quieren o no pueden participar cabalmente en ésta. Desde este punto de vista, su indigenismo se resuelve en nacionalismo. Villoro ha insistido en esto al señalar que en *Forjando patria* está expresado, qui-

4. Citado por A. Basave Benítez, ob. cit., p. 126.

5. Véase Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacán*, México, Dirección de Talleres Gráficos-SEP, 1922, p. 52.

6. Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 1996, p. 253.

7. Véase Manuel Gamio, *Forjando patria*, Porrúa, México, 1916, p. 325.

zá mejor que en ninguna otra obra de la época, “el ideario del movimiento revolucionario posterior a Madero: el nacionalismo social, la búsqueda de una cultura propia, la mejoría de las masas por la acción consciente de un nuevo Estado popular, la redención del campesino indígena, la construcción de una sociedad más igualitaria”.⁸

Continuando en esta línea que otorga al indigenismo mexicano de la época un carácter más científico y filosófico, más especulativo con relación al andino (más político), Miguel Othón de Mendizábal escribió en 1923 *La ética indígena*. Teniendo en cuenta la trayectoria de las ideas y las prácticas respecto del indígena –los detractores y los representantes de las razas nativas o partido favorable– afirma que “en la era presente nuestra revolución social reclama una revisión completa de los viejos valores históricos y sociológicos”.⁹

Más específicamente, le interesa determinar los rasgos de la moral indígena y su comparación con el cristianismo así como reflexionar en torno de la situación del México de su época. Según Othón de Mendizábal, “salvo los sacrificios humanos y las duras sanciones legislativas nada hay en los indígenas que no esté de acuerdo con los principios de la moral religiosa más elevada ni de la ética filosófica más estricta; con la notable diferencia de que los indígenas vivían conforme a sus principios inalterables”.¹⁰

Lamentándose, se pregunta: “¿Cómo y por qué trágicos caminos espirituales llegó el indígena a su moral actual, o por mejor decir a su actual desmoralización?”. La respuesta es tajante; los culpables de esta degradación son los no indios españoles: criollos y mestizos en el pasado y, peor aún, hoy los mexicanos simplemente en la medida en que “continuando sin freno ni piedad la explotación de las razas nativas, les han impuesto, además, la dura contribución de sangre durante un siglo de luchas políticas”.¹¹

En respuesta a ello sostiene que si el México idealista y avanzado quiere trabajar sinceramente en pro de sí mismo, deberá igualmente laborar en pro del indígena, “base étnica y económica de la nación, para no dar el triste espectáculo de nuestros edificios públicos, llenos de ornatos suntuosos, pero hundidos y desnivelados por falta de fuertes cimientos”.¹²

8. Luis Villoro, “Manuel Gamio: la paradoja del indigenismo”, en *En México entre libros. Pensadores del siglo xx*, México, FCE, 1995, p. 66.

9. Miguel Othón de Mendizábal, *La ética indígena*, México, Imprenta del Museo Nacional de Antropología, 1923, p. 6.

10. Ídem, pp. 36-37.

11. Ídem, p. 37.

12. Ídem, p. 38.

Así como Vasconcelos escribió *Indología*, Ricardo Rojas escribió poco antes *Eurindia* (1924). La obra del argentino apunta igualmente a señalar un énfasis en la presencia de lo autóctono como configurador de la realidad latinoamericana, pero más allá de eso destaca lo propio, lo nativo, como un impulso que mueve o una atracción que tira a la nacionalidad a intervalos. Exotismo y nativismo se sucederían configurando modelos opuestos y sólo una adecuada combinación aseguraría la felicidad de Eurindia; por esa vía se alcanzaría la "argentinidad integral". Según Rojas, podemos observar que "si la evolución europea se realiza por ritmos cronológicos dentro de su propia tradición continental, en América el proceso de «antes y después» se entrecruza con las mareas sociales del aquí y del allá, o sea, de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, en una especie de ritmo intercontinental. Eso es lo que he llamado «indianismo» y «exotismo»".¹³

La mestizofilia de Ricardo Rojas alcanza, como la de Vasconcelos aunque con anticipación, un carácter también cósmico pero no referido a la etnia sino a la producción humana; en tal sentido su indigenismo, muy moderado en lo que se refiere a la reivindicación del indígena existente, se eleva a categoría clave en la interpretación y sobre todo en la propuesta para el continente, generando una doctrina eurindiana. Afirma que "la doctrina de Eurindia es de tanta latitud, que se funda en las fuerzas creadoras de la tierra, y penetra por la raza, en la historia de la civilización humana". En un afán totalizante que recuerda lo que intentará hacer décadas más tarde su compatriota Enrique Dussel (filosofía de la historia, ética, pedagogía, teoría feminista, epistemología, etc.) dice que hay, pues, "una ciencia de Eurindia, que comprende los seres del medio físico: su fauna, su flora, su gea, su etnos; una economía de Eurindia, que subordina a ese mismo espíritu la inmigración, la ciudadanía, los partidos, y una didáctica de Eurindia, que da normas a la educación para el perfeccionamiento del hombre americano, preparándolo para realizar su propio destino. A este cuadrivio, referente al cuerpo social, ha de agregarse un trivio referente a la religión, a la filosofía y al arte". En su doctrina se apunta, nos indica, a "discernir lo americano y lo europeo, conciliándolos cuando tal cosa puede ser favorable a nuestro ideal". Es precisamente en esa fusión donde "reside el secreto de Eurindia".¹⁴

También en la línea mestizófila y vasconceliana se ubica, algo más tarde, el ecuatoriano Benjamín Carrión. Se ha definido su pensamiento, especialmente a partir de la publicación de *Atahualpa* (1934), como una

13. Ricardo Rojas, *Eurindia*, Buenos Aires, Juan Roldán, 1924, pp. 41 y 20.

14. Ídem, pp. 169-170.

búsqueda de afirmación nacional teniendo como clave la integración étnico-cultural.¹⁵

2. Antecedentes

La posición de Vasconcelos, Gamio, Molina Enriquez o Rojas es incomprensible al margen de una tradición secular de valorización del indígena en el interior de la cultura ilustrada, así como de la perseverancia y manifestación muy importante de lo indígena y popular en los primeros años del siglo, particularmente en México.

Para estudiar el pensamiento latinoamericano, uno de los mejores caminos es preguntarse por la concepción acerca de América latina, y en estos años son muchos quienes la conciben como indígena. Lo autóctono, lo propio, no alude ahora tanto a ser latino como a ser heredero de la raza y/o la cultura aborigen, es decir, América se identifica con la sierra, con lo interior; de este modo, la oposición latino/sajón se va transformando en indígena (o mestizo) versus no indígena (o blanco).

En el indigenismo de los años 20 convergen claramente tres tendencias de las décadas anteriores: el arielismo, las tendencias socialanarquistas y el nacionalismo. De este modo puede señalarse que el pensamiento social, caracterizado por su teoricismo y su incapacidad de pensar la diferencia, ahora se latinoamericaniza (o indoamericaniza), así como puede afirmarse que el arielismo se "socializa", se empapa tanto de los factores sociales como de la concreción que le aporta un nacionalismo que se ha informado sobre la realidad.

La polémica sobre el indio ha sido una de las más importantes del siglo xx y el indigenismo, una de las tendencias más originales de nuestro pensamiento.

El indigenismo maduró durante los años 20 aunque, como es sabido, tuvo numerosos antecedentes, por lo que algunos autores lo han llamado "segundo indigenismo" pues, en las dos primeras décadas del siglo, hubo otro que lo preparó. Para el caso peruano, Jorge Cornejo Polar ha señalado que Manuel González Prada con su texto *Nuestros indios* de 1908; que Pedro Zulén y Dora Mayer con su infatigable labor en la pionera Asociación Pro-indígena, que actuó entre 1909 y 1916, que Belaúnde con sus primeras obras y que el Partido Nacional Democrático con su Declaración de Principios de 1915, marcan un primer momento de la preocupación por lo indígena.¹⁶ Siempre para el Perú, Pedro Planas -de

15. Véase Michael Handelsman, *Ideario de Benjamín Carrón*, Quito, Planeta del Ecuador, 1991, pp. 138-139.

16. Véase José Cornejo Polar, ob. cit., p. 63.

acuerdo con Cornejo Polar-- ha señalado que habrá que familiarizarse con la *mentalidad novecentista*, con su idea de nación y con su planteamiento del mestizaje para derivar necesariamente hacia una actividad vindicatoria del legado indígena y de los problemas económicos y sociales que vivió el indígena de principios del siglo xx. Éste fue un aspecto central en el pensamiento del 900, razón por la cual el *primer indigenismo*, que puede situarse entre 1905 y 1921, corresponde, fundamentalmente, a esta formación emprendida en nombre del sentimiento nacional y de la integración social y cultural de los peruanos.¹⁷

Fue, también, con la obra del boliviano Franz Tamayo *El problema pedagógico* (1910) y con la del mexicano Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales* (1909), como se constituyó este primer indigenismo.

Cuando se habla del primer indigenismo del siglo xx se hace referencia al planteamiento del problema del indio en nuevos términos con relación a lo que había ocurrido en épocas anteriores; es decir, articulación del tema del indio con el tema de la tierra: el indio como cuestión étnico-social y económica, y ya no en términos teológicos, éticos, bélicos o biológicos, como había sido tratado anteriormente.

En el siglo xvi se había abordado el problema del indio en la polémica sobre la humanidad y el derecho de esclavizar al aborigen, que ha sido considerada como antecedente del pensamiento latinoamericano. En ésta se enfrentaron Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. A fines del siglo xviii, en una dimensión más propiamente americana, diversos científicos, especialmente jesuitas residentes en Europa luego de la expulsión (Xavier Clavijero, Xavier Alegre y otros), reivindicaron aspectos de la naturaleza y la cultura de América y en tal marco reivindicaron al indio frente a los ataques inferidos por G.L. Buffon y C. de Pauw. En el siglo xix, visto principalmente como bárbaro por las tendencias modernizadoras, tanto de mediados como de finales, el indígena fue un tema recurrente pero no llegó a constituirse de manera específica en tema de una polémica clave de nuestro pensamiento.

Durante los años 20 surgió el segundo indigenismo que es el clásico, el grande, el que agrupó al mayor número de pensadores políticos, creadores culturales, en torno de un problema desde el cual emergía una utopía para el continente. Obviamente, no hubo una sola posición, las hubo diferentes y opuestas, pero eso precisamente muestra la vitalidad del tema.

17. Véase Pedro Planas, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CRTDEC, 1994, p. 39.

3. Gabriela Mistral: indigenismo agrarista y belleza autóctona

En los años 20 y 30 Gabriela Mistral, muy emparentada con la problemática mexicana, produjo un conjunto de textos breves sobre la cuestión indígena. Llamaba con frecuencia a la recuperación de lo propio, de nuestra cultura, como cuando escribía para los educadores en 1927: "Maestro, enseña en tu clase el sueño de Bolívar, el vidente primero. Clávalo en el alma de tus discípulos con agudo garfio de convencimiento. Divulga la América, su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. No seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano, y además caduco, de hermosa caduquez fatal".¹⁸ Se refirió en 1923 a la india mexicana que "tiene una silueta llena de gracia. Muchas veces es bella, pero de otra belleza que aquella que se ha hecho costumbre a nuestros ojos".¹⁹ Su carne sin el sonrosado de las conchas, tiene la quemadura de la espiga bien lamida del sol. El ojo es de una dulzura ardiente; la mejilla de fino dibujo; la frente mediana como ha de ser la frente femenina; los labios ni inexpresivamente delgados ni espesos; el acento, dulce y con dejo de pesadumbre como si tuviese siempre una gota ancha de llanto en la hondura de la garganta". La india, continúa Mistral, "camina cubierta bajo la lluvia, y en el día despejado, con las trenzas lozanas y obscuras en la luz atadas en lo alto. A su lado suele caminar el indio [...] Van silenciosos, por el paisaje lleno de reconocimiento; cruzan de tarde en tarde una palabra, de la que recibo la dulzura sin comprender el sentido. Habrían sido una raza gozosa; los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín. Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma gloria de su sol y de sus frutas; les han hecho dura la arcilla de sus caminos, que es suave, sin embargo, como pulpas derramadas".²⁰

En 1930 recuerda que "Carlos Mariátegui, el noble maestro de la juventud peruana que acaba de morírse nos, inició hace unos siete años, con valiosos grupos universitarios de Lima, de Arequipa y el Cuzco, una buena campaña indianista. La segunda de América. La honra de la pri-

18. Citado en Mario Céspedes, *Gabriela Mistral en el "Repertorio Americano"*, San José, EDUCA, 1978, p. 13.

19. Probablemente Gabriela Mistral conocía los concursos de belleza llevados a cabo en México, llamados de la "India bonita", cuya primera versión se realizó en 1921. Véase Ricardo Pérez Monfort, "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, FCE, 1994.

20. Citado en Roque Esteban Scarpa, *Gabriela anda por el mundo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1978, pp. 99-101.

mera corresponde a México, y aunque contenga las exageraciones que sabemos es, en todo caso, un movimiento de los más realistas".²¹

El tema del mestizaje, el del indigenismo y, en menor medida, el de la herencia africana, no pueden desligarse del tema agrario y de las reivindicaciones agraristas. El mestizaje étnico y la consolidación de una cultura mestiza (como arte o como técnica) se asocia mucho más a la ruralidad que a la urbe. La Revolución Mexicana, expresión de esto mismo, no pudo sino hacer más sensible esta preocupación. Gabriela Mistral hace referencia a que en la actualidad (1928) el obrero industrial acapara toda la atención de los partidos democráticos, pero "la clase campesina comprende de un 50 por ciento, un 70 por ciento, 80 por ciento formidables en aquellas poblaciones. No se puede olvidar eso, vivir al margen de semejante hecho". Exalta la obra del agrarista mexicano Soto y Gama y la del ecuatoriano César Arroyo. Identificándose con este último -"yo agradezco a César Arroyo la pasión agraria, como si ella me defendiera a los míos y me acariciara el corazón"-, y protesta: "¿Qué somos él y yo para convencer a nuestros capitanes políticos de que la colonia era latifundio y que no hemos salido de la colonia?". Caso distinto es el de Francia, puesto que el campesino de ese país "cuando dice «mi patria» no aúpa metáfora. Posee un pedazo de colina, de llanura y de quebrada; llama patria el conjunto de predios verdes en que hay uno donde él poda el olivo propio y riega la hortaliza de que comen sus niños".²²

Constata en otro escrito del mismo año, sin embargo, que "comienza a hablarse en Chile de la subdivisión de la propiedad agrícola" que es "una de las cosas esenciales para que una democracia exista", y ello la alegra porque "mucho necesitaba ya la democracia manca que es la nuestra volver la cara hacia el campesino, darse cuenta de él y agrarizar-se un poco". Mucho se alegra de esto Gabriela Mistral pues recuerda que "hace seis años mandé a Chile mi primer artículo sobre la reforma agraria en México. Desde entonces he dicho mi aborrecimiento de nuestro feudalismo rural".²³

En 1928 César Arroyo decía que era urgente "dar acceso a la vida a los millones y millones de indígenas que aún se hallan entre nosotros en situación de siervos". Para este agrarista ecuatoriano, que está escribiendo en el momento más álgido de la guerra de Augusto C. Sandino, "después de la defensa de las autonomías, el problema más urgente para las

21. Ídem, p. 169.

22. Gabriela Mistral, "Pasión agraria", en *El recado social de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, Primicias, 1990, pp. 40, 43 y 42.

23. Gabriela Mistral, "Agrarismo en Chile", en ídem, pp. 44 y 46.

repúblicas del sur, es el de la tierra".²⁴ Ese mismo año otro agrarista, el peruano Abelardo Solís, sostiene que el latifundio es la clave de todo el sistema agrario de su país, en cuyo interior se encuentra el problema indígena. El enemigo principal de la comunidad indígena es el latifundio, afirma refutando a los indigenistas que querían defender la comunidad sin hacer referencia a la estructura agraria global. Piensa que únicamente suprimiendo el latifundio será posible el mejoramiento moral y económico de las comunidades indígenas.²⁵

4. El indigenismo político de los países andinos

Mariátegui señaló con fuerza que el indigenismo en Perú constituía un sustrato de inspiración política y económica; traducía un estado de espíritu, un estado de conciencia del nuevo Perú. Insistió en que el indigenismo como corriente literaria (en el amplio sentido) no está aislado de los otros elementos nuevos; muy por el contrario, se encuentra del todo imbricado. Según él, el problema indígena, presente en política, en economía y en sociología, no puede estar ausente de la literatura y el arte.²⁶

Sin comprender estrictamente a todos los miembros, este indigenismo ha sido identificado con la generación del centenario peruano. Este grupo, con mucha preocupación por el quehacer historiográfico, comprende a Raúl Porras Barrenechea, Jorge Guillermo Leguía, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, en general limeños. Desde Cuzco se agrega Luis Valcárcel y Uriel García; desde Puno, Emilio Romero.²⁷ Pablo Macera ha caracterizado parte de la labor intelectual de este grupo señalando su conciliación de la experiencia histórica peruana con el pensamiento político europeo contemporáneo, la introducción del tema económico en el trabajo historiográfico y la adecuación del estudio del pasado a la necesidad de explicar y resolver los problemas sociales del Perú actual.²⁸

24. César Arroyo, en *Repertorio Americano*, T. xvi, 1928, p. 148.

25. Véase Jean Piel, *Crise agraire et conscience créole au Pérou*, París, CNRS, 1982, pp. 83 y ss. Piel cita A. Solís, *Ante el problema agrario peruano*, Lima, Editorial Perú, 1928.

26. Véase José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 260.

27. Véase César Pacheco Vélez, *Ensayos de simpatías: sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo xx*, Lima, Universidad del Pacífico, 1993, p. 105.

28. Citado por César Pacheco Vélez, ob. cit., p. 106.

Mariátegui, ubicándose en la línea del indigenismo agrarista mexicano así como en la de Gabriela Mistral, insistió en la idea de "peruanizar el Perú"; consigna netamente identitaria, especialmente si el Perú era concebido sobre todo en términos de la sierra y su habitante. Este afán peruanizador no se asoció en un primer momento a una propuesta cultural sino social: la emancipación del indígena; a su vez esa emancipación tendría un carácter netamente económico.

Mariátegui concibió el problema del indio como el de la tierra y éste tenía dos dimensiones claras: latifundio y servidumbre. José Tamayo Herrera ha destacado que tal planteamiento dio concreción, vitalidad, a un problema para el cual se habían aducido terapéuticas pedagógicas, religiosas, biológicas y técnicas. Lo que hizo fue fundamentar y definir la raíz económica del problema indígena. Su indigenismo fue más allá de las disquisiciones cívicas, literarias y quejumbrosas, a las que estaba acostumbrado el nativismo peruano. Reitera esto mismo cuando señala la diferencia entre la postura de la revista *Amauta* con el indigenismo previo, diciendo que "mientras que el indigenismo anterior a Mariátegui, el de [Pedro] Zulén, Dora Mayer y Joaquín Capelo, había sido entre paternalista y tuitivo, sin verdadero énfasis transformador y de protesta, la serie de «Proceso al Gamonalismo. Defensa indígena» prueba que Mariátegui se interesó vivamente por la suerte y el destino de los indios contemporáneos en estas páginas destinadas a denunciar el sistema de opresión andino".²⁹

La posición original de Mariátegui y la de otros de sus coetáneos se hace comprensible en contacto con posiciones ideológicas que habían calado hondo en una porción de la intelectualidad latinoamericana de esos años: por una parte el marxismo, por otra el bergsonismo, el pragmatismo y el relativismo spengleriano.³⁰ Ahora bien, esa posición se encuentra también en diálogo con el pensamiento de los propios latinoamericanos, y su cita de Vasconcelos lo prueba ampliamente. A este respecto señala que según la mayoría de los pronósticos el futuro de América latina depende de la suerte del mestizaje. Destaca de esta forma un cambio que se ha producido en los últimos años en los que al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon sobre el mestizo ha sucedido un optimismo mesiánico que hace reposar sobre el mestizo la esperanza del continente. Afirma lo dicho resaltando que el trópico y el mestizo son, en la profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización. Por

29. Véase José Tamayo Herrera, "El indigenismo limeño: *La Sierra y Amauta*, similitudes y diferencias 1926-1930", en *Cuadernos de Historia*, Universidad de Lima, 1988, pp. 138-139 y 140-141.

30. Véase Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa, 1965, T. II, pp. 308-309.

cierto, ello no significa que el peruano acepte las tesis del mexicano, que son más bien criticadas. Mariátegui insiste en el aporte nulo o negativo que representarían los africanos y los chinos para el Perú.³¹

Continuando la idea originaria de su compatriota González Prada, pero igualmente empapado de un movimiento de ideas "agraristas" que por esa época inundaba el continente, se puede afirmar que no es "de los que piensan que la solución del problema indígena es una simple cuestión de alfabeto. Es más bien una cuestión de justicia. No la resolverá sólo un ministro de Instrucción Pública. El más alfabeto no es más feliz ni más libre ni más útil que el indio analfabeto". Pero esto no es algo que afecte sólo al grupo indígena. Por ser tan numeroso, su bien se transforma en el bien del país y es por ello que "la necesidad más angustiosa y perentoria de nuestro progreso es la liquidación de esa feudalidad que constituye una supervivencia de la Colonia, [entonces] la redención, la salvación del indio, he aquí el programa y meta de la renovación peruana".

En tal sentido lo que dice Mariátegui de Luis Valcárcel puede atribuirse a él mismo: "Resuelve políticamente su indigenismo en socialismo"³² o, todavía mejor, en la medida en que ha identificado el modo de producción incaico con un comunismo primitivo, siguiendo una tendencia que ya se venía gestando en Perú desde 1912 con los anarquistas,³³ funde cabalmente indigenismo y socialismo.

Luis Valcárcel, por su parte, se refirió a un renacimiento del indígena, destacando la aparición del "nuevo indio", cuestión en la cual coincide con Mariátegui, quien señala que pasa "por la aldea y el agro serranos una ráfaga insólita. Aparecen los «indios nuevos»: aquí el maestro, el agitador, allá el labriego, el pastor, que no son los mismos de antes. El «nuevo indio» no es un ser mítico, abstracto, al cual preste existencia sólo la fe del profeta. Lo sentimos viviente, real, activo, lo que distingue al «nuevo indio» no es la instrucción sino el espíritu (el alfabeto no redime al indio). El «nuevo indio» espera. Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza".³⁴

Valcárcel plantea en *Tempestad de los Andes* (1927) que el indio lo hizo todo mientras el mestizo holgaba y el blanco entregábase a los placeres y que es en la sangre india donde están aún todas las virtudes mi-

31. Véase José Carlos Mariátegui, ob. cit., pp. 268-271.

32. José Carlos Mariátegui, "Prólogo" a Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Amauta, 1927, p. 10.

33. Véase Gerardo Leibner, "La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú: 1912-1915", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 5, N° 1, enero de 1994, Universidad de Tel Aviv.

34. J.C. Mariátegui, "Prólogo" a Luis Valcárcel.

lenarias e insiste en que "el Perú esencial, el Perú invariable no fue, no pudo ser sino indio".³⁵ El Perú es indio, la sierra es la nacionalidad. El nuevo indio se ha descubierto a sí mismo. ¿Quién sino él resolverá su problema?

Es probablemente el único autor que rechaza lo mestizo poniendo énfasis total en lo indígena. Curiosamente el racismo de Valcárcel se afirma en autores que inspiraron también la Alemania de los años 20 y 30: Spengler y Nietzsche. Para el peruano el híbrido hereda las taras de las razas que lo produjeron. "El mestizaje de cultura no produce sino deformidades."³⁶ Mario Vargas Llosa cita un párrafo extremo referido a la ortografía, donde se resaltan los valores que acentúa Valcárcel. Al lado del racismo y del machismo, destaca una suerte de tercermundismo donde, además de lo indio y lo germánico, se pone en relieve lo egipcio, lo tártaro, lo árabe. Exclama: "Afuera la *c* bastarda y la *x* exótica y la *g* decadente y femenina, y la *q* equívoca, ambigua. Vengan la *k* varonil y la *w* de las selvas germánicas y los desiertos egipcios y las llanuras tártaras. Usemos la *j* de los árabes análogos. Inscribamos Inka y no inca: la nueva grafía será símbolo de la emancipación".³⁷

Luis Alberto Sánchez señaló, con relación al libro de Valcárcel, que su posición no coincidía exactamente con algunos aspectos del pensamiento de éste, pero que ambos convenían en el punto de partida: "El deseo fervoroso de «peruanizar al Perú» a toda costa y la urgencia de reformar muchos aspectos de nuestra estructura social. Valcárcel proclama a pulmón lleno su *indigenismo*. Yo proclamo, con igual fuerza, mi totalitarismo". Se refiere a "la necesidad de la reforma del Perú y de la redención del indio sobre bases peruanas típicas". Señala que "la tierra y la raza autóctona serán los números del cosmopolitismo peruano. La raza *qjesshua* como núcleo de esa transformación deberá proveerse de las armas que disponemos los hombres libres: independencia política y económica efectiva y cultura".³⁸

Tal vez por ser Valcárcel el indigenista más extremo, varios otros autores, sin estar del todo acordes con él, lo tomaron como un punto de referencia. También lo hace Haya de la Torre, quien se refiere particularmente al autor de *Tempestad en los Andes* y al Grupo Resurgimiento del Cuzco. Reflexiona que "al ver hecho realidad un movimiento de la nueva generación cuzqueña en favor del indio, he recordado que hace siete años, el Primer Congreso Nacional de Estudiantes, reunido en el Cuzco

35. Luis Valcárcel, ob. cit., p. 116.

36. Citado en Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996, p. 69.

37. Citado en ídem, p. 69.

38. Luis Alberto Sánchez, "Colofón", en Luis Valcárcel, ob. cit., pp. 181 y 183.

como un símbolo de su labor precursora, proclamó entre los grandes deberes de nuestra generación, la reivindicación material y espiritual del indio". Recuerda entonces: "Valcárcel ha dicho, y coincidimos, que el problema del indio es internacional". De este modo, "la causa del indígena peruano —como la del ecuatoriano, boliviano, argentino como la del indígena todo de América, que constituye el 75 por ciento de nuestra población— es causa sagrada, no porque el indio sea indio, vale decir que no sea blanco, sino porque el indio en su gran mayoría es explotado".³⁹

Como Castro Pozo, Mariátegui y Gabriela Mistral, entre otros, une el problema del indio al del latifundio y la tierra. Piensa que "la lucha de cuatrocientos años de la Comunidad contra el latifundio y la decadencia de éste prueban históricamente que las bases de la Comunidad incásica constituyen las bases de la restauración económica nacional" y dado, por otra parte, que el imperialismo "plantea hoy para nuestra América su problema capital", este mismo imperialismo "es el peor enemigo del indio". Es, por tanto, en coherencia con tales premisas como puede llegar a concluir que "el problema indígena es, pues, económico, social y eminentemente internacional".⁴⁰

Una nueva dimensión es explorada por José Uriel García en *El nuevo indio* (1930). Allí aparece el telurismo en el sentido de una poderosa fuerza mística que ejerce la tierra sobre los que la habitan; es la tierra más que la biología lo que moldea al ser humano, según la síntesis de Martín Stabb.⁴¹ Son, en consecuencia, indios "aquellos cuyo interior responde al contacto con los estímulos que ofrece la naturaleza de América y que sienten que ese espíritu está enraizado en la tierra".⁴² García quiere en cierto modo revivir el *apu*, especie de espíritu unificador de la vida indígena, que podría o debería ligarse a las nuevas necesidades políticas y sociales de la región.⁴³ Esto lo emparenta con Mariátegui y su idea del mito, que mueve e ilumina a las masas de la sierra. Para García, aunque hay que educar, elevar económicamente e incorporar al indio al mundo moderno, hay que conservar el espíritu indígena, "esa magnífica retorta de la química espiritual de la nueva América".⁴⁴ Pero

39. Víctor Raúl Haya de la Torre, "El problema del indio" (1927), en *Teoría y táctica del aprismo*, Lima, La Cultura Peruana, 1931, pp. 34, 37 y 35.

40. Ídem, pp. 41, 42 y 44.

41. Véase Martín Stabb, *América latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 134-135.

42. José Uriel García, *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la tierra subperuana*, 2ª ed., 1937, Cuzco, p. 6; citado por Martín Stabb, ob. cit., p. 135.

43. Martín Stabb, ob. cit., p. 135.

44. José Uriel García, ob. cit., p. 95; citado por Martín Stabb, ob. cit., p. 136.

García postula un nuevo indio, diferente con respecto al indígena tradicional. Este "nuevo" indio es un mestizo. Los modelos a que echa mano (el inca Garcilaso, el lunarejo Túpac Amaru) son ejemplo de ello. Pero también destaca el mestizaje de las expresiones religiosas y festivas ibéricas, indianizadas en los Andes: allí se presenta el "serranismo", el "materialismo andino", la "barbarie creadora neoindia". En la actualidad hay personajes y lugares donde se expresa lo propio nacional, ya no indio puro: la mujer mestiza, la chola como ejemplo de trabajo y emprendimiento, el vestuario, los instrumentos de las bandas musicales y la chichería, "caverna de la nacionalidad".⁴⁵

El boliviano Gustavo Navarro propuso para América latina una revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica. Pensaba que América latina no alcanzaría su plenitud de vida, ni saldría de su calvario, si no tomaba como dogma político el comunismo, pues con ello no haríamos sino revivir el sistema incaico que duró tantos siglos, y agregaba: "La América de los incas se levantará en una nube de ternura y civilización". Proponía que la reforma del indio fuera producto de una modificación de su ambiente, de una distribución racional de sus tierras y de los recursos para explotarlas. No se trataba de "civilizar" al indio, pues ello era perjudicial para éste. Pensaba que el indio "civilizado" se pervertía, perdía su parquedad, se hacía exigente, "dejando de sentir el amor noble y puro a la naturaleza".⁴⁶

Pero antes que Navarro, Valcárcel, Mariátegui o Sánchez, el piurano Hildebrando Castro Pozo había escrito en 1924 *Nuestra comunidad indígena*, obra de la cual se ha dicho que influyó "en la imagen que Mariátegui se hace del país como en la nacionalización del socialismo". Castro Pozo, que había residido durante años en medio del mundo indígena tanto por razones familiares como laborales, acumuló un conjunto muy importante de información que se compila en su obra. Constata Carlos Franco que por las páginas de ese libro desfilan temas "tan distintos y complementarios como la organización y funciones de la comunidad, las modalidades de trabajo de la tierra y cuidado del ganado, las características de las familias, las relaciones entre los sexos, la función de las mujeres, las condiciones del matrimonio y el régimen de los bienes conyugales, la educación de los niños, el papel de las escuelas y maestros",⁴⁷ entre otros.

45. Véase Mario Vargas Llosa, ob. cit., pp. 74 y ss.

46. Véase Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, México, FCE, 1956, pp. 67, 68, 69 y 76.

47. Carlos Franco, "Hildebrando Castro Pozo: el socialismo cooperativo", en Alberto Adrianzen (ed.), *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1990, p. 164.

Pero lo más importante de la obra, para su época, consiste en el planteamiento en torno de la comunidad indígena y de su importancia para el Perú y para un proyecto socialista. Según él la comunidad podía resolver los problemas ante los cuales el latifundio se había mostrado inepto y, por lo mismo, en la comunidad residía una alternativa de modernización económica como expresión de su propia identidad. Esto es posible pues para él la comunidad indígena aparece en permanente recreación; en consecuencia, esto es prueba de que existe una institución originaria y nacional alternativa que es mejor que el latifundio improductivo así como superior a la feudalidad agraria imperante en Perú. Estima, por otra parte, que la comunidad puede potenciarse aún más con el cooperativismo, cuestión que sería coherente con su identidad. La cooperativa se inserta bien, se injerta en esta comunidad, pues no implica la renuncia a la propiedad comunal de las tierras, a la autonomía, a la solidaridad y colectivismo del trabajo y sí en cambio su prolongación efectiva más eficiente.⁴⁸

5. Otros indigenistas

Por esos años el guatemalteco Miguel Ángel Asturias elaboraba cuestiones similares. Siguió la carrera de Derecho en la Universidad de San Carlos de la ciudad de Guatemala y se recibió de abogado en 1923, con una tesis sobre *El problema social del indio*, que se editó en 1977 con el título *Sociología guatemalteca*.⁴⁹ Asturias escribió, además de varias novelas de inspiración indigenista, ensayos breves y crónicas ya desde los años 20. En 1928 en "Regresión" afirma que "mientras el pueblo se distancia de la tierra y el extranjero, con todo derecho la toma —el dueño de tierras que no las trabaja debe ser despojado—; mientras parte de la juventud emigra a trabajar a Estados Unidos y parte se queda en casa trabajando como profesionales o empleaduchos; mientras el indio se muere intoxicado por el alcohol, debilitado por las enfermedades tropicales y explotado por el patrón que mantiene, como cadena a su pie encadenado, las deudas; los hombres que dirigen el país se gastan el tiempo en la política del momento; en la factura de proyectos de constitución que mueven a risa porque en el siglo de las aspiraciones hacia la igualdad económica, alzan la bandera, que ya no satisface a nadie, de la igualdad política". Asturias insiste en su crítica diciendo que "en Guatemala hay hechos que lloran sangre y uno de éstos es el número de jóve-

48. Ídem, pp. 166 y 167.

49. Véase John Skirius, *El ensayo hispanoamericano del siglo xx*, México, FCE, 3ª ed., 1994, p. 183.

nes que por culpa de la escuela, de la familia, de la sociedad y de los gobiernos, se expatrian y van lejos de su país natal para ganarse el pan, en tanto los extranjeros se apoderan de nuestra vida económica manejando en sus manos ferrocarriles, luz eléctrica, compañías industriales y trabajos públicos".⁵⁰

Poco después el colombiano Juan Climaco Hernández planteó un "panindianismo". Escribió *Raza y patria* (1931), *Prehistoria colombiana* (1937) y *Escenas y leyendas del páramo* (1938). Hernández considera que existe una nación indígena y un espíritu de raza aborígen en toda América, que defiende su autenticidad cultural y lucha contra la sociedad dominante. Piensa que la identidad colombiana encuentra su autenticidad en Indoamérica, la patria grande, y se manifiesta partidario de que los indígenas luchen por sus propias formas sociales y características culturales. Al proclamar el panindianismo concluye que el primer paso hacia la liberación de América es reconocer que se trata de un mundo indígena, por ello no es en la imitación europea donde encontramos la autenticidad americana sino en el mundo aborígen.⁵¹

Hernández, así como Uriel García y, con más fuerza, Miguel Othón de Mendizábal, Manuel Gamio y Luis Villoro retoman el tema del indígena desde el punto de vista del carácter nacional. Particularmente los mexicanos se preguntan tanto por el papel del indígena como de su cultura material y simbólica en la historia del país, así como en la constitución de lo que llaman "la mexicanidad". Esta perspectiva, ya insinuada antes, va a influir en el pensamiento durante los años 40.

En Brasil apareció tímidamente, durante la segunda década del siglo, un esbozo de indigenismo. Miguel Calmon hacía elogios del indígena, destacando su "intransigente espíritu de apego al suelo y de independencia que llevó a Brasil a repeler las invasiones sucesivas y a afrontar y transformar una naturaleza tropical tan poco clemente".⁵² Por esa misma época, Gilberto Amado, pasando revista a la historia del país, destacaba el rol del indígena en ese devenir.

Durante los años 20 el grupo modernista, más en la literatura que en el ensayo, destacó temas nativos. En un afán de "endogenismo" se buscaron nuevos temas para la literatura, y aparecieron allí lo regional, la selva, lo interior, lo indígena.

Sin embargo, más importante en la acentuación de lo propio entendido como los grupos sociales autóctonos, es el énfasis en la gente del

50. Citas tomadas de J. Skirius, ob. cit., pp. 185-186.

51. Véase Javier Ocampo López, *Los orígenes ideológicos de Colombia contemporánea*, México, IPGH, 1986, p. 96.

52. Citado por Thomas Skidmore, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª ed., 1989, p. 183.

campo, sea como caboclo o como curiboca. Allí el mestizo de indígena y/o africano con europeo es visto como base de la nacionalidad y de la cultura. Es particularmente destacable en este sentido la obra de Francisco Oliveira Vianna y, luego de la década de los 30, de Plinio Salgado, quien señala a las poblaciones interiores como la verdadera fuente de la nacionalidad brasileña, marcando un identitarismo social de raigambre netamente conservadora.⁵³

6. Indigenismo y socialismo

El indigenismo frecuentemente se asocia a socialismo o incluso a marxismo en este período, aunque no existe una relación necesaria. En esta época el indigenismo se resuelve en socialismo aunque en un sentido muy amplio: reformas en la propiedad de la tierra, expropiación, manejo de los recursos por parte del Estado, denuncia de la explotación, búsqueda de formas antifeudales y anticapitalistas de producción, ataques al imperialismo, reivindicación de lo popular.

En buena medida el socialismo, e incluso el marxismo, se latinoamericaniza. Sea por la adopción de categorías, de temas o de proyectos, se va perfilando una teorización socialista que, si bien ya se había anunciado en las décadas anteriores, cuando se destacaba la importancia de temas como el indígena (en Perú) y la propiedad de la tierra (México, Argentina), ahora se va a definir.

Mariátegui y Haya de la Torre, aunque también Navarro, Sánchez, Valcárcel, se identifican como socialistas en estos años. Incluso Vasconcelos, Uriel García y Gabriela Mistral expresan aspectos socialistas.⁵⁴ Ahora bien, probablemente lo que más ha reforzado la idea de un marxismo latinoamericano es la consolidación de lo que posteriormente se ha llamado la utopía andina; la idea del comunismo de los incas; la idea de que reivindicar lo indígena es buscar la vuelta de una era dorada en la cual se fundía la identidad indoamericana con el socialismo.

Esto puede decirse de manera todavía más radical: en los años 20 se configura el primer modelo de socialismo con carácter latinoamericano y que va a tener importantes proyecciones durante el siglo: el Estado como gestor económico; la acentuación de una dimensión "mística", ética, donde se funde la idea neorromántica de un mito indígena y la del héroe re-

53. Véase Evaldo Amado Vieira, *Oliveira Vianna e o Estado Corporativo*, Grijalbo, São Paulo, 1976, p. 93.

54. Véase José Tamayo Herrera, *Historia general del Qosqo*, Municipalidad del Qosqo, 1992, pp. 760-763.

volucionario, a la manera de Sandino o de Prestes; el latinoamericanismo (o indoamericanismo) antiimperialista; la reivindicación de una cultura popular mestiza y autóctona; el agrarismo ligado a lo indígena y a lo afro.

7. América india, Amerindia, Indoamérica

Hemos señalado que dentro del ciclo identitario que se produce en el pensamiento latinoamericano de las primeras décadas del siglo, los años que transcurren entre 1915 y 1930 están marcados por un énfasis en lo social, cuya expresión más importante es el indigenismo. Hemos pasado revista a un conjunto de autores que siguiendo la herencia del arielismo acentuaron la defensa de lo propio, pero ya no identificado con el latinismo culturalista sino con el indígena: símbolo y expresión de lo más propio y radical del continente que se va incluso a denominar "Indoamérica".⁵⁵ Como hemos visto, las posiciones de los diversos indigenistas no son idénticas ni por las ideas ni por las sensibilidades que las animan, aunque una mentalidad similar configura un clima en la intelectualidad que es característico del periodo. Entre las diferencias está el mayor o menor énfasis en los elementos modernizadores: el rol de la ciencia y de la tecnología, importancia de los modelos europeos o norteamericanos, el papel de la cultura criolla-mestiza-urbana con relación a la emancipación del indígena-campesino. Hemos destacado también otras diferencias, como el carácter más empírico de algunos (Gamio, Othón de Mendizábal, Gabriela Mistral, Mariátegui) y el carácter más principista de otros (Valcárcel, Haya de la Torre, Navarro); existen también diferencias entre una propensión más sociopolítica (Haya de la Torre, Mariátegui, Navarro) y otra metafísico-filosófica (Othón de Mendizábal, Vasconcelos, Rojas). Es destacable, sin embargo, el conjunto de elementos comunes: 1) puesta en relieve del tema indígena en la discusión latinoamericana; 2) valorización de lo indígena en la cultura e historia del continente; 3) identificación de la realidad con lo indígena, otorgándole un espacio y un reconocimiento; 4) preocupación por realizar propuestas que mejoren su situación: económica, social, política, higiénica, educacional; 5) reivindicación de valores morales, económicos, estéticos, y 6) visión del indígena como recurso salvador o renovador de América latina.

55. Haya de la Torre en una conferencia dictada en el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria de México, en 1927, refiriéndose a los nombres de nuestra América afirmó: "Hispanoamericanismo igual colonia; Latinoamericanismo igual independencia y república; Panamericanismo igual imperialismo, y Indoamericanismo igual unificación y libertad", en *Teoría y táctica del aprismo*, p. 3.

Si este conjunto de elementos, que no son acentuados por todos los indigenistas con igual intensidad ni por todos del mismo modo, se compara con el identitarismo culturalista del arielismo de 1900-1915, se destaca que allí el indigena aparecía menos, con menor énfasis, sin llegar a constituirse en figura clave de la renovación continental; excepción hecha probablemente de Dora Mayer y Pedro Zulén, en Lima. Si lo comparamos con los planteamientos de la generación todavía anterior, la de fines del siglo XIX, la del 80 en la Argentina, la de los científicos en México, la del positivismo spenceriano con rasgos darwinistas en Brasil, Perú, Chile, Bolivia, Venezuela, Cuba, nos damos cuenta de cómo el contraste es aún mayor. El indigenismo no se agota en 1930, continúa después y hasta nuestros días. Posee líneas de continuidad y de ruptura con el esbozado aquí, pero no existirá sin hacer referencia a su etapa fundacional.

CAPÍTULO III

AFROAMERICANISMO, MULTICULTURALISMO E IDENTIDAD

El afroamericanismo es un movimiento que se estructuró en los años 20, en el cual se fundieron una dimensión científica (antropología, estudios culturales), una dimensión artística (plástica, música, literatura) y una dimensión política (agrupaciones, partidos). Todo esto configuró un clima de ideas en el que, a pesar de poseer un nivel teórico de no mucha relevancia, terminó por constituirse en uno de los actores en las discusiones del pensamiento y la cultura latinoamericanos de esa época: uno de los focos desde donde se irradió un pensamiento. Durante las primeras décadas del siglo se produjo en el pensamiento latinoamericano un movimiento de defensa de la identidad. Ésta se asocia, en un primer momento, con la cultura latina (el arielismo) para luego –después de la Primera Guerra Mundial, de la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa– ser asociada prioritariamente con las masas populares: indígenas, campesinos, afroamericanos. Así como en México y en los países andinos florece el indigenismo, tanto en el Caribe como en el Brasil se desarrolla en las ideas un clima de afroamericanismo, que se expresa sobre todo en las artes, en la antropología y en el discurso político. Indigenismo y afroamericanismo suponen acentuaciones parciales e incluso antagónicas. Así Mariátegui, defensor del indio, tiene palabras harto rudas tanto para el descendiente de africanos¹ como para el descendiente de asiáticos. El pensamiento latinoamericano durante todo el siglo xx, y también antes, ha desarrollado una serie de líneas de trabajo que apuntan al tema de la identidad y la diferencia. Una cuestión tan central como la identidad latinoamericana ha sido pensada normalmente desde la diferencia: desde el contraste con el mundo occidental, con el mundo moderno o con el mundo precolombino. Temas

1. Véase Roland Forgues, "Mariátegui y la cuestión negra", en *Anuario Mariáteguiano*, Vol. vi, N° 6, Lima, Amauta, 1994.

como el indigenismo o el afroamericanismo así como el latinismo son expresiones de este fenómeno. Obviamente, respecto de estas cuestiones no hay una posición única y homogénea; más bien han sido temas sobre los que múltiples autores han convergido mostrando así la vigencia e importancia que les atribuyen. Esta puesta en relieve de lo latino, lo indígena o lo afro se ubica dentro de un movimiento global que comenzó a reivindicar lo mestizo y lo no blanco. Se alcanzó durante los años 20 la formulación de una sofisticada tesis mestizófila por parte de autores como el mexicano José Vasconcelos o el argentino Ricardo Rojas, quienes postularon respectivamente una "raza cósmica" y una "eurindia". En el discurso mestizófilo confluían tendencias como el nacionalismo, el relativismo cultural, el antipositivismo, el antisajonismo. Vasconcelos elevó el proyecto mestizófilo a propuesta antropológica y, por qué no, utópica y metafísica; pero diversos países contaron con sus respectivos defensores del mestizaje. Las primeras manifestaciones de esta tendencia afroamericanista se perciben en la literatura de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Desde la literatura se pasó a las ciencias sociales y al ensayo y, por cierto, a los escritos políticos. En definitiva, las preguntas que nos formulamos son las siguientes: ¿cuáles fueron los elementos clave del pensamiento sobre lo afroamericano en América latina? ¿Qué aportes significaron tales elementos y la discusión sobre lo afro en general para el pensamiento en nuestras tierras? Para explicitar un poco más estos interrogantes, puede destacarse que las expresiones "elementos clave" y "aportes" se refieren a temas o conceptos que se perfilaron en el interior de esta preocupación; quieren indicar también una pregunta por lo nuevo, lo distinto o lo peculiar. Nos interesa detectar cuál es el alcance de la discusión sobre lo afroamericano en el pensamiento latinoamericano, hasta dónde contribuye en la constitución de un pensamiento. Estas preguntas pueden formularse de otra manera: se trata de detectar los modos como se constituye el pensamiento latinoamericano. En otras palabras, no se trata en primer lugar ni de explicar ni de determinar las funcionalidades o las contextualizaciones de las ideas, aunque ello en cierto modo se intenta, sino que se trata, sobre todo, de ir descubriendo los pasos mediante los cuales van apareciendo nuevos temas y nuevos problemas que se van articulando con los antiguos; cómo van apareciendo preguntas y respuestas que contribuyen a configurar una manera de pensar. Por ello tampoco nos interesa, prioritariamente, si las respuestas entregadas son verdaderas o falsas sino captar la manera de preguntar y de responderse, apuntando a descubrir cómo se constituye una identidad intelectual. Detectar la manera como se configura nuestro pensamiento es ir descubriendo los peldaños, las etapas de constitución de una siempre inacabada identidad intelectual; es decir, aprehender los trazos fundamentales de un quehacer que se perfila en temas y problemas, que se configura en escuelas y corrientes, que maneja categorías y conceptos, que se define en

una trayectoria o una tradición, que se establece en tipos de relación con lo otro: otros mundos intelectuales y otros mundos no intelectuales, como lo institucional, lo político, etc. A través de esos elementos el pensamiento latinoamericano va logrando identidad, por contraste con la manera de hacer de la actividad intelectual europea, con la cual se emparenta por muchos caracteres y se distancia por algunos. Temas como lo indígena y sus proyecciones sobre la cultura, problemas como el de la identidad, estilos como lo ensayístico, caracteres como lo aplicado, conceptos como arielismo o dependencia, escuelas como el indigenismo o el cepalismo son trazos que identifican un pensamiento que busca un perfil y un camino. Sería abusivo, sin embargo, pretender que todo esto ha sido obra de una labor planificada. De hecho, la mayor parte de estos logros ha sido espontánea, efecto del simple hecho de pensar en América latina. Cabe, en ese sentido, a los estudiosos de la historia intelectual, explicitar las formas de constitución de nuestro pensamiento sin que todos, por otra parte, se hayan propuesto tal objetivo ni lo hayan llevado a cabo con los mismos criterios. Los estudiosos del pensamiento son los que elaboran o realizan una conciencia de segundo grado: estudian y potencian la manera como se constituye el pensamiento latinoamericano, explicitando la conciencia que se encuentra allí de forma más o menos espontánea.

1. El clima afroamericanista

Respecto de Brasil se ha dicho que el romanticismo apuntaba intencionalmente a la documentación directa de la realidad y que, por otro lado, la idealizaba con la concepción del hombre americano, mestizo y colonizado, que precisaba ser ennoblecido con el aura del mito.² En 1900 Affonso Celso creaba el "ufanismo", tendencia de corte nacionalista que exaltaba lo brasileño hasta la exageración en su libro *Por qué me ufano do meu país*. Allí, refiriéndose a los negros, señala que "siempre se mostraban dignos de consideración, por sus sentimientos afectivos, resignación estoica, coraje, laboriosidad. Les debemos inmensa gratitud". Éstos siempre demostraron "instintos de independencia" pero los sacrificaron por sus señores, no siempre benévolos pero en todo caso menos bárbaros que los de otros países, especialmente que los de Estados Unidos. Ello lo lleva a concebir igualmente a los mestizos, mamelucos y cafusos como portadores de una serie de cualidades: energía, coraje, espíritu de

2. Véase Mara Lia Genro Apel, "História e literatura no Brasil", en *Vidya*, año xiv, N° 24, julio-diciembre de 1995, Facultad de Filosofía, Ciencias e Letras, Imaculada Conceição, FIC, pp. 36-37.

iniciativa, fuerza, resistencia. Además de estos caracteres positivos aparece uno negativo: son imprevisores. Los mestizos han contribuido también, argumenta, a la riqueza nacional pues, aunque no se presten a los trabajos sedentarios, son eximios en las funciones que exigen movilidad, como pescadores o vaqueros.³ A mediados de la segunda década del siglo hay un conjunto de autores: Miguel Calmon, Gilberto Amado, Basilio de Magalhaes, que insisten en el mestizaje étnico del brasileño y destacan la necesidad de reconocerlo y comportarse en consecuencia. Según ellos, el indígena y el mestizo habrían sido capaces de enfrentar y transformar la naturaleza poco clemente de los trópicos.⁴ En los años 20 continúa esta preocupación pero comienzan a aparecer algunos estudios sobre la contribución africana y afrobrasileña. Es el caso del trabajo de Mário de Andrade, líder reconocido del movimiento modernista que se ocupó del samba en São Paulo y de las imágenes en los festivales folclóricos de Recife. Otro caso es Edison Carneiro, quien produjo trabajos sobre las religiones africanas en Brasil. Durante la siguiente década se va a consolidar definitivamente la preocupación por el mestizaje cultural en ese país, siendo *Casa grande y senzala* de Gilberto Freyre la obra cumbre, pero no la única.⁵ Affonso Arinos, quien ya desde antes de la guerra mundial había llamado a la investigación y recuperación del acervo cultural y folclórico de su país, en su obra *Conceito da civilização brasileira* sostuvo la necesidad de atender el “examen del triángulo brasileño”, es decir, “al encuentro de sus tres lados: indo-africano-europeo”. Quiere aludir a la conciencia de las influencias culturales negra e india en la formación nacional, la aceptación imparcial de esos elementos en la constitución del organismo social, conciencia y aceptación que son hoy en día unánimes y pacíficas en todos los círculos verdaderamente representativos de la inteligencia brasileña.⁶ Tanto es así que ya se ha llegado a viciar este asunto del encuentro de las “tres fuerzas ancestrales —el triángulo blanco, verde, negro—” transformándose en asunto común a los estudios verdaderamente (o pseudo) científicos, así como en los discursos patrióticos y literarios. Por su parte otro brasileño, Arthur Ramos, médico de profesión, publicó en los años 30 y 40 obras destacadas sobre la presencia

3. Véase Affonso Celso, *Por qué me ufano do meu país*, Rio de Janeiro, F. Briguiet y Cia., 12ª ed., 1943; citado por Dante Moreira Leite, *Carácter nacional brasileiro*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1954, pp. 96 y 97.

4. Véase Thomas Skidmore, *Preto no branco*, São Paulo, Paz e Terra, 2ª ed., 1989, pp. 183 y ss.

5. Véase el capítulo iv de la Parte III.

6. Affonso Arinos de Melo Francos, *Conceito da civilização brasileira*, São Paulo, Editora Nacional, 1936, p. 95.

cultural y étnica de procedencia africana en Brasil. Ramos se concibió como continuador de la obra de Raimundo Nina Rodrigues, iniciador de los estudios afrobrasileños, reinterpretándola a la luz de las nuevas categorías psicológicas en boga. Publicó *El negro brasileño*, *Etnografía religiosa*, *Folclore negro en Brasil* y *Las culturas negras en el nuevo mundo*. Este conjunto de trabajos está orientado en buena medida a descubrir la psiquis colectiva. Piensa que el inconsciente folclórico puede ser considerado como una antigua estructura indiferenciada que irrumpe en la vida del civilizado bajo la forma de supersticiones, valores y supervivencias. Su metodología se centra en el análisis de los totems, la danza, las adivinanzas, los proverbios, la música, las narraciones y otras manifestaciones de la cultura popular, donde busca elementos peculiares y constitutivos que contribuyan a la comprensión de Brasil. Se trata de comprenderlo como un pueblo donde participan múltiples tradiciones y mestizajes o "transculturaciones", como dice él, haciéndose eco explícito de la obra del cubano Fernando Ortiz y comentando a Bronislaw Malinowski. Ramos hace referencia al florecimiento de los estudios afroamericanos: muestra cómo se constituyen, señala algunos temas, relaciona otros con el ambiente intelectual de la época, destaca la realización del I y II Congreso Afrobrasileño, comenta y discute los trabajos de otros estudiosos, intenta afirmar una conceptualización, crea glosarios, establece categorías.

Con un carácter menos científico y más político-social, el tema afroamericano se instaló también en Cuba durante la segunda década del siglo. Numerosos autores coincidieron, si bien no necesariamente en las ideas, en la preocupación por el tema. Entre 1908 y 1912 se publicaron los periódicos *Previsión*, *Reivindicación* y *Libertad*, órganos del Partido Independiente de Color, en La Habana, Sagua la Grande y Santiago de Cuba respectivamente.⁷ En estos u otros medios expresaron ideas en torno del tema Orestes Ferrara, Ramón Vasconcelos, Juan Bravo, Lino D'ou, Armando Pla y Martín Morúa Delgado, entre otros. Su visión del asunto, sea como diagnóstico o como propuesta, no fue unívoca; por el contrario, hubo orientaciones diversas donde los problemas se concebían más limitada o ampliamente y con énfasis en lo educacional o lo político o lo económico. En todo caso, la reincidencia en el tema muestra cómo éste se va instalando en la discusión, se va constituyendo en una preocupación en la cual convergen políticos, ensayistas y científicos. Durante los años 20 fue en Cuba donde, entre los países iberoamericanos, hubo mayor repercusión de las posiciones de la UNIA (una asociación para promocionar al negro) liderada por el jamaíquino Marcus Garvey. El garveyismo se difundió abundantemente en Estados Unidos y en las regiones no latinas del

7. Véase Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba 1902-1958*, La Habana, Ciencias Sociales, 1990, p. 111.

Caribe. La UNIA formó importante cantidad de secciones en Cuba y Panamá. Los antillanos de habla inglesa, inmigrantes en Cuba, ha dicho Rupert Lewis, "como proletariado explotado económicamente, y además como comunidad cultural minoritaria, se sintieron muy atraídos por el movimiento de Garvey". De acuerdo con Lewis, "el espíritu movilizador que reinó tras la introducción de la UNIA en Cuba fue el jamaicano Leonard Bryan, quien fue el editor del periódico *Havana Post*. Laboraba junto con un grupo de cubanos negros que conocía la literatura de la UNIA".⁸ Cuando Garvey visitó Cuba en 1921 manifestó que trataba de ganarse "el apoyo de los negros cubanos para lograr un entendimiento entre todos los negros del mundo y el desarrollo económico y social de todos nosotros". Decía el líder de la UNIA que preveía "la edificación de un gran Estado en África el cual, actuando en concordancia con las grandes naciones, hará que la raza negra sea tan respetable como las demás". Argumentaba que "los negros cubanos se beneficiarán con la edificación de este Estado africano, pues cuando éste exista serán considerados y respetados como descendientes de este país poderoso que tiene fuerza suficiente para protegerlos". Continuando con la reivindicación de lo africano, reivindicación que es afirmación de una identidad básica a la vez que propuesta de un panafricanismo, sostuvo que "las naciones europeas se han repartido a toda África. Sin embargo, África es la patria de nuestros antecesores y tenemos un derecho inalienable sobre ella". El "negro nuevo" sabe que "cuando le dijeron que no pensara en África, porque era una tierra oscura de gente salvaje y canibales, querían que el negro no tuviera nada que ver con su patria, con el fin de facilitar la usurpación llevada a cabo por los europeos".⁹ Es precisamente durante la tercera década del siglo cuando madura el movimiento afrocubanista con sus matices más o menos negristas. Alejo Carpentier recordaba que "al calor de la abortada revolución de «Veteranos y Patriotas» (1923), que fue un ejemplo típico de pronunciamiento latinoamericano, sin cohesión, ni dirección, ni ideología concreta, algunos escritores y artistas jóvenes que se habían visto envueltos en el movimiento, sacando provechosas enseñanzas de una aventura inútilmente peligrosa, adquirieron el hábito de reunirse con frecuencia para conservar una camaradería nacida en días agitados. Así se formó el «grupo minorista», sin manifiestos ni capillas, como una reunión de hombres que se interesaban por las mismas cosas. Sin que pretendiera crear un movimiento, el «minorismo» fue muy pronto un estado de espíritu. Gracias a él se organizaron exposiciones, conciertos, ciclos de conferencias; se publicaron revis-

8. Rupert Lewis, *Marcus Garvey. Paladín anticolonialista*, La Habana, Casa de las Américas, 1988, p. 72.

9. Citado en ídem, p. 77.

tas, se establecieron contactos personales con intelectuales de Europa y de América que representaban una nueva manera de pensar y de ver". En este ambiente descripto por Carpentier se fue gestando "la posibilidad de expresar lo criollo"; allí la presencia de Fernando Ortiz fue inspiradora. Apareció, de ese modo, la "tendencia afrocubanista, que durante más de diez años alimentaría poemas, novelas, estudios folklóricos y sociológicos",¹⁰ Este mismo "grupo minorista" en una declaración, especie de manifiesto dado en La Habana el 7 de mayo de 1937, entre otros puntos se pronunciaba: "Por la revisión de los valores falsos o gastados; por el arte vernáculo y, en general, por el arte nuevo en sus diversas manifestaciones; por la introducción en Cuba de las últimas doctrinas, teóricas y prácticas, artísticas y científicas; en pro del mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero de Cuba; por la independencia económica de Cuba del imperialismo yanqui".¹¹ Fue precisamente durante la dictadura de Gerardo Machado, cuyo gobierno se inició en 1924, cuando este tema se consolidó. Es probablemente la presencia de Gustavo Urrutia en el *Diario de la Marina*, con su página "Ideales de una raza", aparecida desde 1928 hasta 1931, la que da mayor impulso y presencia a la preocupación por lo afroamericano. Urrutia invitó a escribir en esa página a intelectuales importantes como Fernando Ortiz, Jorge Mañach, José Antonio Ramos, Marinello, Castellanos, así como a Nicolás Guillén, quien ha recordado esta época. Guillén destacó que en "Ideales de una raza" se planteó "y creo que yo tuve ocasión de hacerlo varias veces, la formación afrohispana de nuestro pueblo y la necesidad de que ambos elementos se tomaran unidos si se quería expresar la naturaleza auténtica de nuestro país. En suma, la página de Urrutia fue una página reformista, que animó un debate muy importante en un medio amplio, el más amplio que había habido hasta entonces, y a cuyo calor surgieron varios nombres importantes en el seno de la población negro-cubana".¹² Durante los años 30 apareció la revista *Adelante*, de corte más político, y *Estudios Afrocubanos*, órgano oficial de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, liderada por Fernando Ortiz, quien pocos años más tarde publicaría su obra clave *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*.¹³ La revista *Adelante*, en el editorial de su primer número en 1935, señalaba que nacía "para ser vocero de los lineamientos ideológicos que la Asociación Adelante sustenta y que son en amplio sentido y general sentido: luchar contra la injusticia social y por la completa

10. Alejo Carpentier, *La música en Cuba*, México, FCE, 1946, pp. 235 y 236.

11. "Declaración del Grupo Minorista", en *Repertorio Americano*, San José, 6 de agosto de 1927, T. xv, N° 5, pp. 72 y 77.

12. Citado por Tomás Fernández Robaina, ob. cit., p. 127.

13. Véase capítulo I de la Parte III.

igualdad social, económica y política de todas las personas. Esa lucha la iniciará esta revista desde el punto de vista del individuo negro, por ser éste el más bárbaramente oprimido y criminalmente explotado de todos los núcleos integrantes de la población cubana".¹⁴ Por su parte, Emilia Bernal destacaba que "ciertamente que hoy no somos, sino por la excepción, ni el castellano ni el andaluz que colonizó la anchurosa llanura camagüeyana; ciertamente que no somos ni el congo ni el lucumí de las expediciones africanas, tipos puros ya muy raros entre nosotros y repito que aparte de los cruces sanguíneos, hay un cruce étnico fraguado en el crisol que constituye la prueba más fuerte de la fusión absoluta en la esencia de Cuba de los elementos que la integran". Más aún, para Emilia Bernal, "Cuba es el África misma".¹⁵

Cuestiones muy similares pone en relieve el puertorriqueño Luis Palés Matos, quien en su propuesta de un antillanismo literario señala la presencia de la tierra y de la etnia-cultura como factores decisivos en la constitución de una raza nueva. Para él, "el medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos (los colonizadores) y en nosotros (sus descendientes), que hoy poseemos rasgos, actitudes y características de raza nueva". Esta novedad de la raza, particularmente si la comparamos con los hispánicos, está dada por ese "otro núcleo racial que con nosotros se ha mezclado noblemente y que por lo fecundo, lo fuerte y lo vivo de su naturaleza ha impreso rasgos inconfundibles en nuestra psicología, dándole precisamente, su verdadero carácter antillano. Me refiero al negro". Es más radical cuando se refiere a la cultura: "El negro vive física y espiritualmente con nosotros y sus características, tamizadas en el mulato, influyen de modo evidente en todas las manifestaciones de nuestra vida popular". Cita una serie de ejemplos de estas "manifestaciones": "En el campo de los deportes impera por su vitalidad, su dinamismo y su naturaleza primitiva. En la música impone la plena, el son y el mariandá. La danza misma, que es música de blancos, o por lo menos de tradición blanca, ha tenido sus más eximios intérpretes en los compositores de color. En la política nos da su pasión, su verbosismo exuberante, su elasticidad de actitudes y su extraño magnetismo, que adquiere en el mulato una especie de fuerza mística arrolladora". Destaca particularmente la manera como la presencia africana otorga carácter o peculiaridad al quehacer político antillano. Le señala a la entrevistadora: "Fijese usted en nuestro mitin político. Es una bambolla sonora de color, de luz, de gritos [...] de epiléptico fanatismo partidista, que sólo encuentra réplica en el «revival» del «halleluyah» o el «pentecostés» americano". Es por ello que "la mayoría de los oradores pertenece a la

14. Citado por Tomás Fernández Robaina, ob. cit., p. 139.

15. Emilia Bernal, *La raza negra en Cuba*, Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1937, pp. 13 y 14.

raza negra. Y el orador que no carga su discurso en tren de colorines y metáforas resulta eficaz adormidera de las multitudes. Personalismo y lirismo; de lo directo a lo fantástico. No existe el término frío y razonable del análisis, de la exposición serena de la doctrina y el principio. Se ha de ser tropical y verboso". Concluye esta caracterización del puertorriqueño y del antillano de la siguiente forma: "No conozco, pues, un solo rasgo colectivo que no ostente la huella de esa deliciosa mezcla de la cual arranca su tono verdadero el carácter antillano".¹⁶ Toda esta descripción del carácter antillano, tan propia de la época en el pensamiento latinoamericano, en Palés Matos está volcada al tema estético. A él le interesa la poesía y su tesis, en definitiva, es que una poesía antillana que excluya al elemento negro le parece casi imposible. Reacciona ante algunos ataques e incomprendimientos, señalando que no ha "hablado de una poesía negra, ni blanca, ni mulata; yo sólo he hablado de una poesía antillana, que exprese nuestra realidad de pueblo en el sentido cultural de este vocablo". La poesía saldría del carácter del pueblo y según él "las Antillas han desarrollado un tipo espiritual homogéneo y están por lo tanto psicológicamente afinadas en una misma dirección".¹⁷ El antillanismo y el afroamericanismo en el discurso estético del puertorriqueño lo emparentan fuertemente con el discurso de las vanguardias; cuestión que, por lo demás, fue explícita.¹⁸

Mário de Andrade se acerca al tema de manera muy similar: carácter y estética. Para él, "la prueba más palpable de que había un brote colectivo de los perfiles raciales brasileños (durante la Colonia), la constituye la imposición del mulato. Es interesante observar que todos estos mulatos aparecen destacando sobre las artes plásticas y en la música. Muestran así lo que había de fuertemente negro en ellos. Es en la música donde lograron conver-

16. Luis Palés Matos, "Hablando con don L. Palés M.", en *El Mundo*, San Juan de Puerto Rico, 13 de noviembre de 1932. Entrevista de Ángela Negrón, en Luis Palés Matos, *Poesía completa y prosa selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 215 y 216.

17. Luis Palés Matos, "Hacia una poesía antillana", en *El Mundo*, San Juan de Puerto Rico, 26 de noviembre de 1932, en ob. cit., p. 219.

18. Jean Franco, sin hacer mucha justicia a Palés Matos, ha señalado que "Guillén difiere de poetas como Luis Palés Matos en que el empleo de temas populares o africanos no significa en él un rechazo de los valores europeos. Guillén no exalta al africano a expensas del europeo, pero se preocupa por restaurar la dignidad que había perdido el negro durante la esclavitud. Intenta dar a sus semejantes un sentimiento de orgullo, pero a la vez reconoce que la lucha principal no se libra entre el negro y el blanco sino entre oprimidos y opresores.

"En Cuba la cultura negra es importante, pero también lo es la europea. Para Nicolás Guillén como para Fernando Ortiz, el afrocubanismo es más que una moda, es un modo de reintegrar al negro a la vida nacional, y el paso preliminar para forjar una cultura verdaderamente nacional." Jean Franco, *La cultura moderna en América latina*, México, Grijalbo, 1985, pp. 141-142.

tirse en una manifestación permanente del arte americano: en la habanera, en el tango, en el lundú, en la samba, en el ragtime y en el jazz. Nuestros mestizos de fines de la Colonia glorifican esta intensa mulatización".¹⁹

Con respecto al mulato ha marcado su diversidad. Los mulatos no son raza sino mestizaje: "Muy irregulares en el físico y en la psicología [...] cada mulato era un ser aislado, no tenía vinculación étnica con el resto de sus congéneres. Algunos eran camorrones, no hay duda, pero otros eran tranquilos. Unos burrísimos y primarios, otros vivaces, y muchos incluso con inteligencia fecunda y creadora. La vanidad de unos era humildad en otros. Si a uno le agradaba exagerar y falsear, otro manifestaba una noción enfermiza de la verdad; y el carácter organizado, realmente era un atributo raro en ellos".²⁰

El Aleijadinho es en cierta forma la síntesis del mulato heredero y traidor de la cultura portuguesa, es quien "completa, con el máximo de genio, el período en que la entidad brasileña actúa bajo la influencia de Portugal. Es la solución brasileña de la Colonia". Para Andrade, el Aleijadinho en tanto que brasileño es un deformador de lo europeo: "Deforma la cosa portuguesa, pero no es una cosa fija todavía [...] abrasileñando la cosa lusa, infundiéndole gracia, delicadeza y nervio en la arquitectura, y siendo, por otro lado, mestizo, artista, vagó por el mundo. Reinventó el mundo. Es un mestizo más que un nacional. Sólo es brasileño porque apareció en Brasil. Y sólo es el Aleijadinho por la riqueza itinerante de su idiosincrasia. Es por eso, sobre todo, que él pudo profetizar americanamente el Brasil".²¹

En la República Dominicana apareció también en los años 20, aunque más diluida que en otros países, una tendencia afroamericana en la literatura, que no llegó a plasmarse en ensayos o estudios sociológicos de envergadura. Probablemente el poeta más importante en esta línea fue Manuel Del Cabral. Se ha dicho que "la poesía de tema negro de Del Cabral es un encuentro de reflejos: unos venían del este, de Puerto Rico. Partían de la obra de Luis Palés Matos, quien publica *Pueblo negro* (1926). Los otros llegaban del oeste, de Cuba. Se originaban principalmente en las composiciones de Nicolás Guillén que aparecen en libros, entre 1930, cuando se publica *Motivos del son*, y 1934, cuando aparece *West Indies*". También por esos años se leía a otros poetas cubanos "que pulsaban la misma cuerda: Emilio Ballagas, José Tallet, Regino Pedroso".²²

19. Mário de Andrade, "El Aleijadinho" (1928), en *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 216.

20. Ídem, p. 219.

21. Ídem, p. 235.

22. Héctor Incháustegui Cabral, *Escritores y artistas dominicanos*, Santo Domingo, UCM, 1978, pp. 234 y 236.

Por otra parte, el movimiento martiniqueño, guadalupeño y guyanés de la negritud, más o menos contemporáneo, constituye un vanguardismo que no coincide en carácter aunque sí en fechas con el de Haití. Ha señalado René Depestre que ese movimiento se formó orgánicamente en París, "donde realizaban estudios superiores sus animadores: Etienne Leró, Jules Monnerot, René Menil, Aimé Césaire, León Damás, Leonard Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajous de Cayes), a los cuales se añadieron, dos años más tarde, los estudiantes africanos Leopold Sedar Senghor, Osmane Sosé y Birago Diop, todos de Senegal". Informa igualmente Depestre que estos jóvenes intelectuales animaron, aparte de la *Revue du monde noir* (publicación bilingüe con Andrée Nardal y Sajous, en la cual colaboraron Price Mars, A. Locke, C. Mc Kay, Félix Eboué y René Marán), otras dos revistas también efímeras: *Légitime défense* (1932) y *L'Etudiant noir* (1934), en las cuales se expresaron con ideas marxistas, surrealistas, freudianas, además de una fuerte presencia etnológica.²³

El costarricense Omar Dengo publica en 1927 "Bienvenida a los negros", que se inserta en una polémica en torno de la incorporación de éstos a los cursos de la Escuela Normal. Dengo en sus artículos de estos años unifica la cuestión étnica con la del campesino y ambas con la cuestión de la penetración económica norteamericana. Su afán es mostrar (denunciar) la existencia de otra Costa Rica, más amplia y menos ideológica que la convencionalmente considerada del Valle Central.²⁴ En la literatura aparece también el tema del afroamericanismo, particularmente referido a los jamaquinos emigrados a la zona de Limón. Carlos Luis Fallas, Fabián Dobles y José León Sánchez se detienen en aspectos como la manera de ser de los afro, su lugar en la sociedad o sus influencias culturales.

En Brasil, el Caribe y Centroamérica, como se ha visto, se desarrollan diversos matices de un movimiento que adquiere consistencia. Unos reivindicándolo humanitariamente, otros presentándolo más pintorescamente, otros todavía asumiendo una perspectiva política y, por último, estudiando las manifestaciones de la pervivencia de las tradiciones africanas o la transculturación, van contribuyendo a instalar la cuestión afro como una de las manifestaciones de la identidad cultural y social de la América morena.

No parece interesante destacar las raíces ideológicas de cada uno de los actores intelectuales involucrados en la instalación del afroamericanismo. Baste con decir que Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Franz

23. René Depestre, "Saludo y despedida a la negritud", en Manuel Moreno Fraginals, *África en América latina*, México, Siglo Veintiuno-UNESCO, 1977, pp. 356 y 356-357.

24. Véase Flora Ovares et al., *La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica*, San José, Universidad de Costa Rica, 1993.

Boas, Bronislaw Malinowski o Fernando Ortiz, entre otros, inspiraron a numerosos autores o les suscitaron reacciones. Mucho más destacable es mostrar cómo, así haya diferencias y divergencias, aparece, se desarrolla y se instala un tema que tendrá proyecciones importantes en el arte, en las ciencias sociales, en las humanidades e incluso en la política.

Conceptos como mestizo, mulato, cultura africana en América, afrocubano, afrobrasileño, población negro-cubana, individuo negro, raza nueva, carácter antillano, mulatización, pueblo negro, negritud, mundo negro, se constituyen en maneras de referirse a un fenómeno que adquirió carta de ciudadanía en el interior de la cultura y del pensamiento de América latina. Ello se hace todavía más palpable si se compara este conjunto de conceptos con los poquísimos del siglo XIX. Precisamente, la pregunta por el carácter de los latinoamericanos, tan importante en las dos últimas décadas de la primera mitad del siglo XX, potenció la preocupación por el aporte afro en nuestra composición caracterológica, en el sentido amplio de la manera de ser, que incluye trazos psíquicos junto a elementos culturales y étnicos.

Como tal, este pensamiento se constituye en dador de conciencia, tanto para sectores étnico-sociales específicos como para la globalidad del continente. A partir de entonces, pasa a ser un dato básico que nuestra América es también Afroamérica: que lo afro existe, que debe ser asumido y tomado en serio.

A continuación se estudian cuatro obras de autores que se ocuparon ampliamente a lo afroamericano en la historia y en el carácter del continente o de alguno de sus países.

2. Cuatro perspectivas acerca de lo afroamericano

Es a fines de los años 20 y sobre todo durante los 30 cuando aparecen los primeros estudios específicos sobre lo africano en América latina, sea como estudios sobre las manifestaciones culturales, sea como ensayos en torno de la condición del negro. Lo que se había producido hasta ese momento era más bien en el ámbito periodístico, de la agitación política o de las declaraciones de buena intención.

Nos detendremos en cuatro trabajos: Jean Price Mars, *Así habló el tío* (1928); Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala* (1933); Tomás Blanco, *El prejuicio racial en Puerto Rico* (1936); Emilia Bernal, *La raza negra en Cuba* (1937). No se trata de trabajos paralelos, responden a metodologías y motivos diversos, representando por ello mismo las diferentes orientaciones con las que se enfrentó el asunto. Obviamente existe un conjunto mucho mayor de trabajos, como el del uruguayo Ildefonso Pereda Valdés, *Línea de color (ensayos afroamericanos)* de 1938.

En 1928 publica el haitiano Jean Price Mars su *Así habló el tío*, especie de estudio antropológico sobre el folclore y la religión popular haitiana, especie de manifiesto en pro de una literatura de inspiración autóctona. En la presentación de su trabajo revela cuál ha sido la motivación de su quehacer, qué ha querido lograr, contra qué está batallando. Quiere descubrir al pueblo haitiano el valor de su propio folclore. Desde una perspectiva identitaria denuncia el afán ingenuo de algunos haitianos de elite de copiar a Francia y/o de identificarse con ésta, y califica esa tarea "absurda y grandiosa" como de bovarismo colectivo. Apunta a afirmar lo haitiano a secas, es decir, aquello que hace a los haitianos seres nacidos en condiciones históricas determinadas, habiendo recogido en sus almas un complejo psicológico que da la fisonomía específica de la comunidad. En oposición a aquellos que consideran lo auténticamente haitiano, lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias, como sospechoso y de mal gusto, y por ello lo desprecian, llama a considerar el patrimonio ancestral como un bloque intangible, y por ello a amarlo.²⁵ La obra de Price Mars estuvo precedida por conferencias hechas en 1917 y publicadas dos años más tarde bajo el nombre *La vocation d'élite*. Según Ana Pizarro, se trataba de un cuestionamiento de la dividida sociedad haitiana y de una valoración étnica afroamericana. Esta forma de conciencia toma cuerpo en las revistas *La nouvelle ronda* (1926), la *Revue Indigène* (1928) y *La Trouée* (1927).²⁶

Se encuentra empeñado en reivindicar su folclore a los ojos del pueblo haitiano; en esa medida toda la materia del libro no es sino una tentativa de integrar el pensamiento popular haitiano en la disciplina etnográfica. Pero este desafío sólo se hace comprensible si se lo ubica con relación al bovarismo colectivo que, según Price Mars, impera en su país. Se trata del hecho de creerse diferente de lo que se es y, si bien esto en ocasiones puede ser provechoso en la medida en que permite superarse, en otras puede ser muy negativo. Para las "elites nostálgicas de la patria perdida" todo lo "auténticamente indígena -lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias- se transforma en sospechoso, manchado de mal gusto", tanto que vocablos como *nègre* y *africain* son los apóstrofes más humillantes dirigidos por un haitiano hacia otro, y ello se explica pues "el hombre más distinguido de este país querría más bien que se le encuentre algún parecido con un esquimal o un samoyedo antes que recordarle su ascendencia guineana o sudanesa". Este afán de desconocer los tra-

25. Véase Jean Price Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, Petionville, Compeigne, 1928, pp. II y 236.

26. Véase Ana Pizarro, *De ostras y canibales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, USACH, 1994, p. 44.

zos étnico-culturales es tan fuerte, afirma Price Mars, que algunas de las figuras más representativas de Haití evocan con orgullo la virtualidad de una filiación bastarda, de modo que todas las torpezas de las promiscuidades coloniales y las vergüenzas anónimas de encuentros furtivos "han llegado a ser títulos de consideración y de gloria".²⁷

Ante esta situación de desconocimiento, vergüenza y trastocamiento, se pregunta: "¿Cuál puede ser el futuro, cuál puede ser el valor de una sociedad donde tales aberraciones de juicio, tales errores de orientación han mudado en sentimientos?". Pero no le interesa únicamente la pregunta o la modificación de los sentimientos colectivos de su país sino a la vez constituir un tema antropológico o etnográfico de interés universal. En tal sentido, apunta a determinar desde la pregunta por lo haitiano una forma peculiar de ser que pueda constituirse en interesante más allá de las fronteras; se interroga entonces por la manera como se han interpretado los acontecimientos históricos, la forma de utilizar las leyes de la imitación para hacernos un "alma prestada", el tipo de desviación patológica que le hemos infligido al bovarismo colectivo, la incertidumbre trágica que tal procedimiento imprime a nuestra evolución en un momento en el que los imperialismos acechan. Piensa que es precisamente todo ello lo que otorga un cierto relieve a la existencia de la comunidad haitiana.

En coherencia con los postulados enunciados se propone estudiar ese fondo de tradiciones orales, de leyendas, cuentos, canciones, adivinanzas, costumbres, observancias, ceremonias y creencias que la sociedad haitiana tiene como propias o que ha asimilado dándoles una impronta personal. Se aboca entonces a ese objeto, pues ninguno le "parece más digno de ser estudiado que el conjunto de fenómenos psicológicos designados bajo el nombre genérico de «creencias populares»".²⁸ De este modo, analiza los cuentos populares; intenta determinar las características de la religión haitiana popular, el vudú; relaciona las prácticas del vudú con la psicología y la medicina, ubicando la "crisis vuduesca" entre las psicosis; estudia el sacrificio en esa religión para determinar su rol y su carácter; analiza las prácticas del cortejo y la ceremonia del matrimonio. En esta misma línea trabajará hacia 1940 otro haitiano, Jacques Roumain.

Al tiempo que realiza este trabajo empírico se deja ver una preocupación, del todo coherente con sus presupuestos iniciales, por destacar el valor de una literatura nacional. Discute, en consecuencia, a quienes han argumentado que la realidad haitiana no representa interés para la

27. Jean Price Mars, ob. cit., p. I, II y III.

28. Ídem, p. 27.

literatura, así como destaca a los que han extraído la materia de sus obras del medio en el que viven, y cita de este modo a un conjunto de autores cuyo interés es cada vez más evidente, pues buscan en su entorno fuentes de inspiración, trazos de costumbres, estudios de caracteres y hechos sociales "que son muy propios de nuestra manera de amar, de odiar, de creer, de vivir".²⁹

También como estudio histórico-antropológico, aunque con una serie de rasgos muy diversos del texto de Price Mars, se nos presenta la obra de Gilberto Freyre, compuesta por *Casa grande y senzala* y por *Sobrados e mocambos*. Freyre, mestizófilo de línea, elogia la democracia racial brasileña marcando diferencias importantes con el trabajo antropológico así como ensayístico anterior (Da Cunha, Nina Rodrigues, Silvio Romero) que había destacado más bien los obstáculos que representaba el mestizaje: la presencia de sangre africana en las venas brasileñas. Por este camino, Freyre contribuyó a hacer presente la importancia de lo afro no sólo en la etnia sino en la cultura en general y particularmente en la forma de ser de las gentes de su país.³⁰ De este modo, Gilberto Freyre se transformó, tal vez sin pretenderlo, en un reivindicador de lo brasileño tanto en la medida en que destacaba las bondades del mestizaje, por su capacidad de adaptación al medio natural, entre otras cosas, cuanto por el significado ético de tolerancia que ello tenía en comparación, tácita o explícita, con los países sajones, notoriamente discriminatorios. Ello es una manifestación de lo que ha dicho Lilia Moritz Schwartz: los antropólogos se transformaron en "bardos de la nacionalidad".³¹

Pero los textos de Gilberto Freyre no tienen por objeto específico lo africano en Brasil. Su objeto es más bien la constitución de la sociedad brasileña no afro, pero aquello que lo trae a colación es precisamente la gran importancia que en tal constitución atribuye al esclavo, tanto en la etnia como en la cultura. Señala que fue el estudio de la antropología, bajo la dirección de Franz Boas, lo que primero le reveló al negro y al mulato en su justo valor. Este justo valor que dice haber captado pareciera estar relacionado principalmente con la cuestión del sexo; al menos, el sexo sería la clave de articulación entre lo africano y lo brasileño. Es esto lo que constituye a Freyre, junto a Paulo Prado y unos pocos más, en una excepción dentro del ensayo latinoamericano. El tema del sexo y el amor, omnipresente en la literatura de ficción, está prácticamente ausente en la literatura de

29. Ídem, p. 192.

30. Véase Antônio Candido (Antônio Candido de Melo), "O significado de Raízes do Brasil", en Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 10ª ed., 1967, pp. xii y ss.

31. Lilia Moritz Schwartz, *O espetáculo das raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 249-250.

ideas.³² Obviamente, sin embargo, en Freyre no se reduce esta presencia de lo afro a lo puramente sexual; el idioma, el trabajo, las relaciones humanas en general, entre otras cosas, están impregnadas de la presencia africana. Más aún, llega a señalar que es la economía, el tipo de economía azucarera, lo que llegó a configurar todo este asunto.

Dicho en términos más generales, su estudio de la gran propiedad azucarera y del mundo que la creó es un estudio en torno de ese frágil equilibrio que se constituyó entre el portugués y el esclavo. El inmigrante portugués era precariamente híbrido, la presencia africana hace más radical esta hibridación o "mixtura", y hace por esa vía más precario el equilibrio: el mestizaje no es decantado sino que perviven los elementos en su diversidad en un permanente batallar.³³

En el Caribe, durante los años 30, fue importante la lucha contra la discriminación racial. Tomás Fernández Robaina ha mostrado cómo existían organizaciones de gente de color como la Asociación Adelante, que publicaba *Adelante*, y otras como la Sociedad de Estudios Afrocubanos, cuya revista *Estudios Afrocubanos* era dirigida por Fernando Ortiz, y apuntaba a destacar, revalorizar, los conceptos y elementos africanos de la cultura cubana, tanto en el habla popular como en la música, en las costumbres y creencias.³⁴

Precisamente en *Estudios Afrocubanos* se publicó originalmente el trabajo del puertorriqueño Tomás Blanco, "El prejuicio racial en Puerto Rico",³⁵ luego publicado como libro. Allí Blanco contrasta permanentemente la situación de su país con la del sur estadounidense, para ir diferenciando cantidad y calidad de los prejuicios raciales en ambos lugares, siendo la situación puertorriqueña mucho mejor que la norteamericana.

Estudia el habla cotidiana con la cual en ambos lugares se denomina a las personas con sangre africana, se detiene en la formación económica de su país, así como de otros que le sirven de puntos de referencia, establece relaciones de población negra con el total así como la proporción de esclavos en el pasado, se ocupa de las costumbres y la legislación con respecto a la vida cotidiana: educación, centros de diversión,

32. Debo a Alicia Salomone la sugerencia de que si bien esto es verdadero para los escritos producidos por varones, aquellos producidos por mujeres abordan frecuentemente el tema del sexo y del amor.

33. Véase Ricardo Benzaquen de Araujo, *Guerra e Paz* (Casa Grande e Senzala e a obra de G. Freyre nos anos 30), Río de Janeiro, Editora 34, 1994.

34. Véase Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba 1902-1958*, La Habana, Ciencias Sociales, 1990.

35. Tomás Blanco, *El prejuicio racial en Puerto Rico*, San Juan, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1942.

medios de transporte, etc., y destaca la poca o nula segregación existente en su país.

Concluye que en Puerto Rico la segregación es más social que racial, puesto que una persona de ascendencia africana que sube en la escala económica y educacional es aceptada socialmente con relativa facilidad.

Más elaborado que el trabajo de Tomás Blanco es el de la poeta y ensayista cubana Emilia Bernal. En su texto *La raza negra en Cuba* sostiene que hay en ese país dos cosas que palpitan: la una es el obrerismo, la otra la raza negra y su desdoblamiento artístico y sensual;³⁶ ella se va a volcar al tratamiento de este segundo elemento.

Emilia Bernal piensa que Cuba se encuentra “en el período más trascendental y peligroso de su historia” y que el elemento negro es “tan fecundo, tan fuerte y tan imprescindible”, que sería “vesania insistir en disociaciones contra natura” y que por ello “sólo es honrado abogar por la fusión”; en otras palabras, se impone la integración del negro “en nuestra vida pública, civil y política, con la misma capacidad y derecho que toda otra clase de gente nacional”.³⁷

Para reforzar esta posición, recurre a una serie de argumentos: destaca frases de José Martí en las que se enaltece a la raza negra por su sensibilidad y valores morales; pone en relieve la presencia de lo afro en el arte cubano que “ha cuajado en esta forma afrocubana al darse o querer darse de manera propia”; recurre al concepto vasconceliano “raza cósmica”, insiste en que los afrocubanos “tienen probado, hasta la saciedad, que son susceptibles como el que más sea de incorporarse al progreso y a la cultura y producir hombres competentes en todas las disciplinas”; recuerda, por último, que “fomentar la homogeneidad de la población fue el anhelo de tanto hombre grande de antaño”.³⁸

Como consecuencia de todo esto, o más bien en coherencia con esas realidades, es necesario levantar al mismo nivel de cultura a todos los elementos que deben integrar el pueblo cubano.³⁹

3. Identitarismo afroamericano

Este movimiento en el que empalman cuatro tipos de actividad intelectual –la poesía, el estudio antropológico, el escrito político y el ensayo–

36. Véase Emilia Bernal, *La raza negra en Cuba*, p. 9.

37. Ídem, pp. 11 y 12.

38. Ídem, pp. 18, 20 y 22.

39. Ídem, p. 22.

consiste en una reivindicación de lo afroamericano: sea al exaltar sus expresiones, al defender sus derechos, al mostrar su presencia en la raza, cultura o economía, entre otras maneras.

Probablemente la clave, desde la mirada de nuestro continente, es el hecho de que se instala en el discurso latinoamericano el tema de lo afro como un componente más que contribuye a pensarlo de manera mestiza, asumiendo la diferencia respecto del modelo occidental. No es contradictorio esto con el hecho de que haya sido, parcialmente, un movimiento de ideas y sensibilidades de proveniencia europea, como el de las vanguardias que, al exaltar formas de la cultura africana, haya permitido que también en América latina se pongan en relieve. Sería, sin embargo, abusivo presentar este movimiento como pura imitación cuando hemos visto que se inserta en una mestizofilia de antigua data, empalmando con el tema del indígena, aunque sin alcanzar su relevancia. Por otra parte, tampoco la reivindicación de lo afro es comprensible sin la inclinación hacia lo social, popular, no occidental que se produce a partir del período guerrevolucionario.

La constitución del pensamiento latinoamericano como ese corpus, que se ha hecho incluso canónico hacia el tercer milenio, se ha ido realizando a partir de factores diversos aunque en cierto modo convergentes: conceptos, temas, géneros literarios, ideas, paradigmas, tradiciones, escuelas, institucionalidad, etc. El problema del afroamericanismo fue uno de los que contribuyeron a la constitución de nuestro pensamiento; no se trata de una contribución desde el exterior, el problema de lo afroamericano es uno de los constituyentes del pensamiento de estas tierras.

En un sentido, lo afro amplía la idea en América latina, de nuestra América. En otro sentido, lo afro constituye una conceptualización: afrocubano, afrobrasileño, afroantillano, negrismo, negritud, entre muchas más. Todos estos conceptos no son privativos de nuestro afroamericanismo sino también del norteamericano o del caribeño neerlandico o anglófono. En otro sentido más, la preocupación por lo afro empalma con una serie de cuestiones que han influido a nuestras ciencias sociales, a nuestro ensayo y a nuestra identidad: la economía de plantación, los sincretismos religiosos y culturales en general, la descolonización (sobre la cual abundarán años más tarde autores emparentados con esta tendencia, como Aimé Césaire y Frantz Fanon), la Inquisición. Obviamente lo afroamericano empalma, además, con el gran tema de la esclavitud que tiene tanta importancia en nuestro continente, casi tanto cuanto atañe a su carácter no occidental. Todavía en otro sentido, es particularmente importante pues emparenta a América latina con otra realidad, que no es Europa, que era casi el único parentesco que se había manejado hasta entonces. Conforme avanzan las décadas, el tema de lo afro va encontrando (o estableciendo) conexiones con mayor cantidad de aspectos de nuestra América.

Por todo lo señalado, el tema de lo afroamericano es abordado mucho más en el marco identitario (como reivindicación de una manera de ser) que en el modernizador (como búsqueda de incorporación del negro a la modernidad), sin menoscabo de que esta última dimensión exista.

La cercanía con el movimiento mestizófilo-indigenista no impide que el tema de lo afroamericano aparezca y se desarrolle de un modo un poco diverso al indigenismo cuya orientación, especialmente en los países andinos, era marcadamente política. El afroamericanismo no excluye la dimensión política y ello continúa señalándose en el Brasil de los años 30, como lo deja ver Affonso Arinos cuando, desde su particular punto de vista, denuncia que "el movimiento africanista posee también un lado interesado, o político". Refiere a la "existencia de cierto aspecto de los estudios afro-brasileños, que apunta menos a esclarecer los problemas culturales del africano en Brasil, que a servirse del negro para la acción demagógica y revolucionaria (lucha de razas preparatoria de la lucha de clases)".⁴⁰ No obstante, el afroamericanismo se orienta, mucho más claramente que el indigenismo, hacia una dimensión literaria y antropológica.

Por cierto, puede ser leído tanto desde una perspectiva modernizadora como desde una identitaria. La primera acentuaría la idea de incorporar al negro a la modernidad "blanqueándolo" al menos culturalmente, la segunda acentuaría la idea de una reivindicación político-cultural de derechos y manifestaciones propias. Las dos dimensiones se desarrollaron, aunque en los años 20 y 30 lo que prima en el pensamiento latinoamericano es:

1. La insistencia en que existe en nuestra historia una presencia africana, es decir que éste es efectivamente un continente multiétnico y multicultural así como mestizo de varios factores.
2. La idea de que es necesario otorgarles un espacio político y cultural a los más obvios herederos de la tradición africana, para que sean ciudadanos cabales y gocen de los beneficios que tienen los blancos, pero garantizando un cierto derecho a la diferencia basado en una tolerancia que permita y valore manifestaciones de esa diferencia.⁴¹
3. La concepción de que América latina debe reconocer, valorizar y defender una identidad que no es la sajona o la mediterránea; una identidad de mestizaje "cósmico".
4. La noción de que debe reinterpretarse la historia y la cultura de nuestra América a la luz de los criterios antes señalados.

40. Affonso Arinos de Melo Franco, *Conceito da civilização brasileira*, 1936, p. 82.

41. El afroamericanismo latinoamericano es más mestizófilo que el posterior de América del Norte, que es más africanista. Para revisar algunos aspectos comparativos, véase Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, San José, Universidad de Costa Rica, 1997, pp. 321 y ss.

Sin menoscabo de ciertos rasgos modernizadores, el universo conceptual en el que se enmarca, y del cual forma parte, el afroamericanismo de los años 20 y 30 es más bien identitario. Reivindicación, defensa y exaltación del afro y de lo afro en América como parte de una identidad son elementos que difieren del blanqueamiento o de la búsqueda de subordinación, típicos argumentos modernizadores. Pero, sin duda, la necesidad de la educación, de la incorporación, de la integración de negros y mulatos, son argumentos que frecuentemente se asumen desde una perspectiva no sólo identitaria (constitución de un país, de un pueblo) sino también desde una perspectiva modernizadora, cual es ponerse a la altura de los tiempos, capacitar la mano de obra, suplantar costumbres y supersticiones ancestrales por ideas racionales.

Como en prácticamente todos los tópicos del pensamiento latinoamericano, lo modernizador y lo identitario se encuentran, se oponen y se complementan. Siendo en este caso lo identitario más determinante, no deja de haber elementos modernizadores que a poco andar serán asumidos por los proyectos que se van a hacer hegemónicos en los años 40 y 50, como el de la industrialización sustitutiva.

CAPÍTULO IV

LA ESTÉTICA Y LAS VANGUARDIAS

Otro de los tópicos en los cuales emergió un aspecto del pensamiento latinoamericano y, por ello, donde se expresó un conjunto de ideas fue el de la creación estética: allí donde se manifestaron las vanguardias.

Hasta ese momento la estética no se había constituido como un tema importante en nuestra historia de las ideas, aunque sin duda habían existido posiciones y polémicas sobre el tema. La discusión entre Andrés Bello y Sarmiento, a mediados del XIX, por ejemplo, o la ocurrida a fines de siglo en la Argentina. En ésta se habían enfrentado una posición más hispanista y otra más americanista. En el seno del Ateneo de Buenos Aires, Calixto Oyuela se había caracterizado como euroespañol o gallego de aqueude, exhortando, por otra parte, a reaccionar contra la tendencia a copiar modelos de otras culturas. Rafael Obligado postulaba, en cambio, la necesidad de un arte con personalidad singular y esencialmente argentino o latinoamericano.¹ Se perciben en estas ideas tanto los antecedentes como el clima en el que floreció el arielismo. Esta discusión estética en la que se reivindicaba la necesidad de un arte propio empalmó también con aquella otra en torno del carácter del idioma español de América y de sus mutaciones (la lengua española ha cambiado de genio; el pampero ha soplado en ella). En esta última polémica terciaron intelectuales de las dos orillas del Atlántico.

Ya en los años 20 hubo una buena cantidad de manifiestos y proclamas, así como discusiones entre personajes y grupos en torno del sentido de la actividad literaria y artística. La cuestión estética se emparentó con la política, con el tema del carácter latinoamericano, con la discusión sobre la originalidad o la copia, con el tema de la identidad cultural.

1. Véase Hugo Biagini, *Fines de siglo, fin de milenio*, Buenos Aires, UNESCO-Alianza, 1996, p. 42.

Es la generación de 1920 la que instala este nuevo tema y ello, una vez más, se articula con el período bélico y revolucionario, así como con el cambio de sensibilidad que éste contribuyó a provocar. Sentimientos como el hecho de haber sufrido y sobrevivido a una gran catástrofe como fue la guerra mundial, como aquel otro de pertenecer a una generación que se abre al mundo con grandes expectativas revolucionarias en consonancia con los cambios producidos en Rusia y en México, y todavía con el sentimiento de omnipotencia y creatividad en consonancia con el automóvil, el teléfono y el cine, y sobre todo con el aeroplano que demuestra la posibilidad de volar a voluntad, son factores que contribuyen a la separación generacional entre el mundo viejo y el mundo nuevo. La Reforma Universitaria es la manifestación más clara de esta ruptura. Ese quiebre de la sensibilidad fue sin duda percibido ya en la época. Mariátegui, por ejemplo, sostuvo que la guerra mundial no sólo modificó o fracturó "la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también, su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas, definidas y precisadas por J. M. Keynes, no son más evidentes ni sensibles que las consecuencias espirituales y psicológicas. Lo que diferencia a los hombres de esta época no es tan sólo la doctrina sino, sobre todo, el sentimiento. Dos opuestas concepciones de la vida: una prebélica y otra posbélica".²

Este nuevo perfil se expresa en cuatro manifestaciones, aunque no estén siempre presentes en cada uno de los autores: la renovación, reforma o revolución de las costumbres sociales y literarias; la búsqueda de la realidad, sea como realidad social y/o como realidad autóctona (sin reivindicar el "realismo" literario); el afán de estar a tono con la evolución del mundo: no ser atrasado ni provinciano; el deseo de emancipación. Ya en 1922 el puertorriqueño Luis Palés Matos se hacía eco del dadaísmo al que analogaba con el bolchevismo en política. Se preguntaba qué es el dadaísmo, y respondía: "Lo que en el orden social contemporáneo representa el bolchevismo ruso significa en la literatura moderna el dadaísmo de [Tristán] Tzara y [Francis] Picabia: una actitud violenta, sañuda, inmisericorde, de demolición contra los valores literarios establecidos, el juicio y los prejuicios doctorales de las academias y, sobre todo, contra el sentido tradicional y petrificado de la fuerza de los siglos, que tenemos del valor y la acción de la vida". Según Palés Matos, a través del dadaísmo "se filtra el grande y ancho drama de la caída de todo el sistema predominante".³

2. José Carlos Mariátegui, "La emoción de nuestro tiempo", en *Defensa del marxismo*, Lima, ENE, 1934, p. 90.

3. Luis Palés Matos, "El dadaísmo", en *La Semana*, San Juan de Puerto Rico, 20 de mayo de 1922; recopilado en Luis Palés Matos, *Poesía completa y prosa selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 204-206.

Analizaremos a continuación los postulados que emanan en el ámbito del vanguardismo sin ocuparnos de la obra artística propiamente tal. Es por ello indiferente, desde nuestros objetivos, si los postulados se realizaron o no, tanto como lo que fue realizado sin alcanzar formulación en el pensamiento.

1. Manifiestos vanguardistas

El latinoamericano que mayor cantidad de manifiestos produjo fue el chileno Vicente Huidobro. Muy temprano declaró: “Y he aquí que una buena mañana, después de una noche de preciosos sueños y delicadas pesadillas, el poeta se levanta y grita a la madre Natura: *Non serviam* (No te serviré). El poeta, en plena conciencia de su pasado y de su futuro, lanzaba al mundo la declaración de su independencia frente a la Naturaleza. Ya no quiere servirla más en calidad de esclavo. El poeta dice a sus hermanos: «Hasta ahora no hemos hecho otra cosa que imitar al mundo en sus aspectos, no hemos creado nada»”. En 1921 en una conferencia leída en el Ateneo de Madrid fue más preciso al afirmar que “el poeta crea fuera del mundo que existe el que debiera existir. Yo tengo derecho a querer ver una flor que anda o un rebaño de ovejas atravesando el arco iris, y el que quiera negarme ese derecho o limitar el campo de mis visiones debe ser considerado un simple inepto”.⁴

En “La creación pura. Ensayo de estética” divide las fases del arte en tres: “Arte inferior al medio (reproductivo); arte en armonía con el medio (o de adaptación); arte superior al medio (creativo)”. Allí recuerda una conferencia que había dado en el Ateneo de Buenos Aires en julio de 1916 en la cual “decía que toda la historia del arte no es sino la historia de la evolución del Hombre-Espejo al Hombre-Dios”.⁵

En “Manifiesto de manifiestos” concluye que “después de lanzados los últimos manifiestos acerca de la poesía, acabo de leer los míos y, más que nunca, me afirmo en mis antiguas teorías. Tengo aquí los manifiestos dadaístas de Tristán Tzara, tres manifiestos surrealistas y mis artículos y manifiestos propios. Lo primero que compruebo es que todos coincidimos en ciertos puntos, en una lógica sobreestimación de la poesía y en un también lógico desprecio del realismo”. Cada vez más interesado en destacar su pionerismo, síndrome de los latinoamericanos creadores y despechados por la falta de reconocimiento internacional, recuerda que tal como

4. Vicente Huidobro, “Non serviam”, en *Obras completas*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1976, T. 1, pp. 715 y 716.

5. Ídem, pp. 718 y 719.

había dicho en su "conferencia de Buenos Aires, de Madrid, de Berlín, de Estocolmo y de París, en el teatro de la plaza Rapp en enero de 1922, el poema creacionista sólo nace de un estado de superconciencia o de delirio poético". En la misma línea, en "El creacionismo", señala que esta propuesta "no es una escuela que yo haya querido imponer a alguien; el creacionismo es una teoría estética general que empecé a elaborar hacia 1912 [tenía catorce años] y cuyos tanteos y primeros pasos los hallaréis en mis libros y artículos escritos antes de mi primer viaje a París". En ese mismo escrito reitera que "el poema creacionista se compone de imágenes creadas, de situaciones creadas, de conceptos creadores; no escatima ningún elemento de la poesía tradicional, salvo que en él dichos elementos son íntegramente inventados, sin preocuparse en absoluto de la realidad ni de la veracidad anteriores al acto de realización. Así cuando escribo «El océano se deshace/ Agitado por el viento de los pescadores que silban», presento una descripción creada".⁶

El grupo Martín Fierro produjo un manifiesto en 1924. *Martín Fierro* era un periódico quincenal de "arte y crítica libre" producido por un grupo de jóvenes, entre los que se contaba Jorge L. Borges. En ese manifiesto se comenzaba por describir grotescamente el ambiente en que se encontraba y al cual se oponía el grupo. Este ambiente estaba marcado por la "impermeabilidad hipopotámica", por la "funeraria solemnidad", por el "anacronismo y el mimetismo", por la "ridícula necesidad de fundamentar nuestro nacionalismo intelectual hinchando valores falsos", por la "incapacidad de contemplar la vida sin escalar las estanterías de las bibliotecas", por el "pavoroso temor a equivocarse que paraliza el mismo ímpetu de la juventud".

Martín Fierro se pronuncia ante todos estos trazos destacando que "nos hallamos en presencia de una nueva sensibilidad y una nueva comprensión"; sale a la calle "a vivirla con sus nervios y con su mentalidad de hoy"; sabe que "todo es nuevo bajo el sol si se mira con pupilas actuales", y por ello "se encuentra más a gusto en un transatlántico moderno que en un palacio renacentista", aunque no por ello renuncia cabalmente al pasado pues es capaz de poseer un "álbum de retratos que hojea, de vez en cuando, para descubrirse al través de un antepasado".

Adentrándose un poco más en la propuesta cultural, "cree en la importancia del aporte intelectual de América, previo tijeretazo a todo cordón umbilical" y por ello quiere "acentuar y generalizar el movimiento de independencia iniciado por Rubén Darío". O para decirlo más fuertemente, el grupo "Martín Fierro tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación".

6. Ídem, pp. 722, 724-725, 731-732 y 733.

Por último, en su párrafo más críptico sostiene que "Martín Fierro crítico, sabe que una locomotora no es comparable a una manzana y el hecho de que todo el mundo compare una locomotora y una manzana y algunos opten por la locomotora, otros por la manzana, ratifica para él la sospecha de que hay muchos más negros de lo que se cree. Negro el que exclama ¡colosal! y cree haberlo dicho todo. Negro el que necesita encandilarse con lo coruscante y no está satisfecho si no lo encandiló lo coruscante. Negro el que tiene las manos achatadas como platillos de balanza y lo sopesa todo y todo lo juzga por el peso. ¡Hay tantos negros!". Martín Fierro, sin embargo, aprecia a los negros, pero "sólo aprecia a los negros y a los blancos que son realmente negros o blancos y no pretenden en lo más mínimo cambiar de color".⁷

Hubo junto a Huidobro y a Martín Fierro otras manifestaciones vanguardistas, como el estridentismo del mexicano Manuel Maples Arce o el grupo Contemporáneos del mismo país. Hubo un cierto vanguardismo en Colombia con el grupo Los Nuevos. Luis Vidales, al referirse a su propio libro *Suenan timbres*, aclara que era "un libro de demolición, habría que destruirlo todo: lo respetable, establecido, comúnmente aceptado, la moral, las buenas costumbres, sin descartar la poesía manida. La rima debía saltar en pedazos. Es un grito contra ese estiramiento social, rezago del fundo y, antes, de la corte de pacotilla del virreinato".⁸

Pero el que con mayor originalidad (es verdad que más en la formulación que en las ideas) y humor trata el tema de la estética vanguardista es el brasileño Oswald de Andrade con su propuesta "antropófaga" y "pau brasil" (palo brasil). Oswald inicia su manifiesto "Pau-brasil" de 1924 con la declaración de que "la poesía existe en los hechos. Los tugurios de azafrán y de ocre en los verdes de la favela, bajo el azul cabralino, son hechos estéticos. El carnaval de Río es el acontecimiento religioso de la raza Pau-Brasil. Wagner sucumbe ante las escuelas de samba de Botafogo. Bárbaro y nuestro". Destaca a continuación que "el trabajo de la generación futurista fue ciclópeo. Ajustar el reloj imperio de la literatura nacional. Realizada esta etapa el problema es otro. Ser regional y puro en su época". Para decirlo de algún modo, el procedimiento o el método para realizar tal objetivo es "la reacción contra todas las indigestiones de sabiduría" o, en otras palabras, en el lenguaje frecuentemente críptico de los manifiestos, "lo necesario de química, de mecánica, de economía, de balística. Todo digerido. Sin mitin cultural".⁹

7. "Manifiesto de Martín Fierro". en Nelson Osorio (comp.), *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia latinoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 134-135.

8. Luis Vidales, *Suenan timbres*, Bogotá, 2ª ed., 1976; citado por Ana Pizarro, *Sobre Huidobro y las vanguardias*, Santiago de Chile, IDEA-USACH, 1994.

9. Oswald de Andrade, *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, pp. 5-7.

En su "Manifiesto antropófago" de 1928 afirma que "sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente". Insiste: "Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago". Discurso que puede ser interpretado como denuncia de la imitación, como simple descripción de un estilo cultural o incluso como humorada (probablemente de todo un poco), continúa su manifiesto con afirmaciones como las siguientes: "Le pregunté a un hombre lo que era el Derecho. Me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba José de Galimatias. Me lo comí". O bien, "Pero no fueron los cruzados los que vinieron. Fueron fugitivos de una civilización que estamos comiendo, porque somos fuertes como el Jabutí [tortuga, héroe invencible de los cuentos indígenas del Amazonas]".¹⁰

2. Dilemas de la estética

El vanguardismo, o más bien la polémica que se generó en torno de éste y donde participaron muchos que no pueden ser estrictamente considerados como vanguardistas, retomó, queriéndolo o no, el tema social, el tema del mestizaje, de lo afroamericano, de lo autóctono, para articular un discurso sobre la estética.

De este modo, el problema se formuló de maneras relativamente diferentes: en ocasiones fue localismo versus universalismo; otras veces arte comprometido versus arte por el arte; otras, realismo (copia de la realidad) versus imaginación; incluso para algunos, innovación versus tradición. La tensión entre identidad y modernización de manera expresa no es la única polaridad a la hora de discutir la cuestión estética. Hay, eso sí, un afán en algunos por "ponerse al día" en las tendencias, así como en otros un afán por insertarse en la realidad reivindicando lo vernáculo. En relación a estas diversas tendencias, Jean Franco ha señalado que el conflicto entre los extremos era más acerbo en la Argentina, Cuba y México. En la Argentina, el grupo izquierdista Boedo (grupo de escritores que tomó el nombre de la calle donde se reunían) acusó a los vanguardistas de Martín Fierro de "cosmopolitas". En México, Diego Rivera lanzó un ataque contra las revistas *Contemporáneos* y *Avance* de Cuba, acusándolas de aristocratismo y de excesiva desviación de las corrientes vitales. El término 'cosmopolitismo' implicaba desprecio de los valores nacionales, mientras que 'aristocratismo' era una acusación que implicaba un deseo de exclusividad por parte de la vanguardia.¹¹

10. Ídem, pp. 67 y ss.

11. Véase Jean Franco, *La cultura moderna en América latina*, p. 163.

Particularmente el grupo argentino reunido en torno de la revista *Martín Fierro* y el mexicano de *Contemporáneos* fueron los que suscitaron mayores reacciones. Los ataques e incluso las descalificaciones, como los manifiestos vanguardistas, son realizados desde una sensibilidad posguerrevolucionaria, sensibilidad que apunta al cambio radical, a la innovación, a la ruptura.

* * *

Magda Portal destaca "que un ciclo estético sin precedentes florece en la posguerra. No ya los poetas de los aislamientos aristocráticos sino aquellos que nacen a la comprensión dentro del nuevo espíritu de las muchedumbres ciudadanas y cuyos oídos se bautizan con el ruido creador del maquinismo". Según la autora peruana, "sigue el poeta ciudadano, receptor de la emoción dinámica de la vida moderna, que empieza a sembrar su voz desde los rascacielos -panorama maravilloso de las ciudades traficadas por multitudes activas- y desde el dintel de las fábricas, allí donde se asiste al espectáculo de los hombres mulificados que atienden a la total actividad perfecta y asombrosa de la máquina". Ahora bien, "esta generación es fecunda en altos exponentes de arte, sobre todo literario". Pero es todavía, piensa ella, "una ancha voz indecisa, reflejo del caotismo existente", pues "no se descubre aún el nacimiento de una conciencia americanista, al menos, una conciencia de clase. El intelectual sigue formando una clase aparte, más inclinado hacia la burguesía, aunque sin definirse".¹²

Jorge Cuesta, de *Contemporáneos*, critica el afán de ligar el arte y la conformación de la nacionalidad. Piensa que "han sido penosamente estériles todos los esfuerzos para dar a la idea política de la nación mexicana una razón tradicional profunda [...] de aquí que hasta ridículas aparezcan muchas de las tentativas por dotar a México de un arte y una literatura «nacionales». *La idea más infecunda en el arte y la literatura mexicanos ha sido la idea nacional* [...] Crear artificialmente un arte, una literatura, una moral, una economía nacionales, es como en México se está corriendo el riesgo de vivir una *nacionalidad artificial y ficticia*". Critica, por otra parte, el afán por poner el arte al servicio de una causa política y sostiene que el nacionalismo es "una idea europea que estamos empeñados en copiar", que nuestra tradición, nuestro carácter originales se han visto contradichos inmediatamente por las normas culturales importadas de Europa, que se "ha desconocido y falsificado nuestro carácter auténtico,

12. Magda Portal, "El nuevo poema y su orientación hacia una estética económica", en *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 15, 20 de octubre de 1928, San José de Costa Rica, p. 228.

que no es el carácter de una nacionalidad" y todo ello porque "la nación mexicana ha tenido una existencia *puramente convencional y política*" sin obedecer a una razón constitucional verdadera. Lo mexicano, más que subordinarse a raíces históricas, está marcado, según Cuesta, por la ruptura constante. No otra cosa es el rompimiento con lo indígena, con lo hispánico, con la colonia y la propia revolución reciente que es igualmente manifestación de ese afán por romper con el pasado.¹³

Otro de los interlocutores de las discusiones en torno de la cuestión estética es el "minorismo" cubano. El Grupo Minorista, en una declaración, especie de manifiesto donde narra su historia, motivaciones y propuestas, después de indicar la forma como comenzó a constituirse, se preguntaba a qué se debían las frecuentes reuniones no oficiales sino espontáneas de los mismos invariables elementos, casi todos jóvenes, casi todos artistas y por qué en las conversaciones del grupo se hacía burla de los falsos valores, de los mercachifles patrioterros, de los incapaces encumbrados, de los genios oficiales y se censuraba el desconocimiento de los problemas cubanos, el sometimiento de nuestro gobierno a la exigencia extranjera, la farsa del sufragio y la ovejuna pasividad del medio.

Continúa la "Declaración" señalando la trayectoria del grupo, la que le otorga perfil: "En el transcurso de un año interpretando y traduciendo la opinión pública cubana, ha protestado contra el atropello de Nicaragua, contra la política de Washington respecto de México, contra el allanamiento del recinto universitario y el domicilio de Enrique José Varona por las fuerzas de la Policía Nacional". Finalmente, indica aquello por lo que "han laborado y laboran" sus verdaderos componentes. Allí se agrupan cuestiones políticas, económicas, éticas y estéticas. La marca identitaria es muy manifiesta en la reivindicación del arte vernáculo, la independencia económica de Cuba y contra el imperialismo yanqui, por la cordialidad y la unión latinoamericana. Este énfasis identitario dista mucho de ser xenófobo al reivindicar paralela y articuladamente "la introducción en Cuba de las últimas doctrinas, teóricas y prácticas, artísticas y científicas", así como el "mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero".

Luis Palés Matos, quien en 1922 había analogado dadaísmo y bolchevismo, continuó en los años posteriores afinando la relación entre vanguardismo literario y político, así como reformulando su propuesta literaria. En 1926 estaba escribiendo una novela en la que pretendía pintar "las dos fases substanciales de nuestra vida colonial: la española y la yanki", realizando una crítica de la enseñanza en Puerto Rico como "una nueva manera de [norte]americanizarnos, estropeando en el estudiante

13. Citado en Emilio Reyes Ruiz, "Cultura y poder en la obra de Jorge Cuesta", en *Ensayo en nuestra América*, México, UNAM, 1993, pp. 374, 375 y 376.

su sentido racial y su concepto de España", y destacando simultáneamente que "nuestra política es como toda política de colonia: una asamblea de ratones donde ninguno se atreve a ponerle el cascabel al gato".¹⁴

Ya en 1927 dice "estar vagamente informado de la polémica que sostiene el grupo vanguardista Martín Fierro con *La Gaceta Literaria*, por fijarle un meridiano intelectual a las nuevas corrientes culturales de Hispanoamérica". Sostiene que esta polémica "le parece pueril" y que además puede enfriar "la onda solidaria de afinación estética en que está hoy enderezado el mundo de las letras hispánicas". Pero la clave del asunto, y por ello es pueril la polémica según su parecer, es que "un meridiano intelectual no lo fija el capricho de una o dos generaciones entusiastas sino que es obra espontánea e inevitable de las tendencias seculares de una raza".¹⁵

Ahonda años después en este asunto señalando su propuesta de un "antillanismo" literario. Según Palés Matos, "el hecho [de] que las Antillas hayan sido colonizadas y pobladas por la raza hispánica no significa que después de cuatrocientos años continuemos tan españoles como nuestros abuelos". Y esto porque "el medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos y nosotros, que hoy poseemos, sin duda, rasgos, actitudes y características de raza nueva". Pero no es sólo la naturaleza la que ha modificado la herencia hispánica sino que existe también "otro núcleo racial que con nosotros se ha mezclado noblemente y que por lo fecundo, lo fuerte y lo vivo de su naturaleza, ha impreso rasgos inconfundibles a nuestra psicología, dándole precisamente, su verdadero carácter antillano. Me refiero al negro. Una poesía antillana que excluya ese poderoso elemento me parece casi imposible" y ello porque "el negro vive física y espiritualmente con nosotros y sus características, tamizadas en el mulato, influyen de modo evidente en todas las manifestaciones de nuestra vida popular".¹⁶

3. Estética y pensamiento latinoamericano

Se ha señalado cómo el vanguardismo latinoamericano, además de elementos comunes con otros, tendría como elemento peculiar su capacidad de poner de manifiesto la oposición entre la sociedad oligárquica y

14. Luis Palés Matos, "Poliedro", San Juan de Puerto Rico, 4 de diciembre de 1926, recopilado en *Poesía completa y prosa selecta*, pp. 207-208.

15. Luis Palés Matos, en *Los Quijotes*, San Juan de Puerto Rico, 17 de noviembre de 1927, recopilado en ob. cit., p. 210.

16. Luis Palés Matos, en *El Mundo*, 13 de noviembre de 1932, San Juan de Puerto Rico, recopilado en ob. cit., pp. 215-216.

las nuevas fuerzas sociales.¹⁷ Siendo probablemente esto verdadero, lo más específico de nuestras vanguardias, que como en otros lugares propiciaron rupturas generacionales y sociales, fue su capacidad de instalar el tema estético y ligarlo con los temas medulares del pensamiento latinoamericano: las diversas maneras de expresar la tensión entre modernización e identidad. Dicho de manera más radical: pensar lo estético y su renovación articulándolo al problema de lo propio/ajeno. "Por encima de esta unidad fundamentada en la oposición a lo «viejo», la vanguardia se polarizaba en torno a lo nacional y lo cosmopolita, traductores actualizados de la tensión centrípeta y centrífuga que desde su mismo origen ha cruzado la estructura cultural hispanoamericana."¹⁸

Es esto lo que realiza el grupo Martín Fierro cuando desprecia la imitación y cuando afirma creer en nuestra fonética, por ejemplo. Es igualmente lo que hace Roberto Mariani cuando criticándolos denuncia que "los redactores de *Martín Fierro* se alejan de nuestra sensibilidad (¡comienzan por negarla!) y adhieren a mediocres brillantes como Paul Morand, francés, y Ramón Gómez de la Serna, español".¹⁹ Es lo que hace el estridentismo cuando se apropia de los postulados de la Revolución Mexicana. Es lo que César Vallejo plantea cuando sostiene que "así como en el romanticismo, América presta y adopta actualmente la camisa europea del llamado «espíritu nuevo», movida de incurable descastamiento histórico. Hoy, como ayer, los escritores de América practican una literatura prestada, que les va trágicamente mal. La estética —si así puede llamarse esa grotesca pesadilla simiesca de los escritores de América— carece allá, hoy tal vez más que nunca, de fisonomía propia. Un verso de Neruda, de Borges o de Maples Arce, no se diferencia en nada de uno de Tzara o de Ribemont o de [Paul] Reverdy. En [José. S.] Chocano, por lo menos, hubo el barato americanismo de los temas y nombres. En los de ahora ni eso".²⁰ Es también lo que hace más ácidamente el mexicano E. Abreu Gómez, quien decía en 1932 refiriéndose a Contemporáneos: "Es ésta una vanguardia descastada que ha vuelto la espalda, impúdica, a la sangre de nuestro solar y se ha hecho sorda al latido de angustia de nuestra raza".²¹ O lo que ya en una línea nacional-integralista indicaba

17. Véase Nelson Osorio, "Prólogo" a *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria latinoamericana*, p. xxviii.

18. Francisco López Alfonso, "Hispanoamérica y la modernidad de 1922", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 529-530, Madrid, julio-agosto de 1994, p. 11.

19. Roberto Mariani, "Martín Fierro y yo", en *Manifiestos...*, p. 138.

20. César Vallejo, "Contra el secreto profesional", en *Manifiestos...*, p. 241.

21. Citado en Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, México, FCE, 1993, pp. 87-88.

Plinio Salgado: "Estamos en condiciones de crear un arte brasileño, con elementos exclusivamente brasileños".²² Es incluso lo que hace Vicente Huidobro, el más cosmopolita de todos, cuando declara (¿inventándose?) una genealogía indoamericana de sus ideas creacionistas (aunque no de su genética, pues insiste en descender en línea directa del Cid Campeador): "Esta idea del artista como creador absoluto, del Artista-Dios me la sugirió un viejo poeta indígena de Sudamérica (aimará) que dijo: «El poeta es un dios; no cantes a la lluvia, poeta, haz llover»".²³

Sin hacerse mayormente eco de la polémica entre las vanguardias, Joaquín Edwards Bello se plantea el problema estético con relación al imperialismo, a la imitación. En su obra de 1926 *Nacionalismo continental*, haciéndose eco de las ideas sobre la globalización cultural, declara: "Estamos conformes en que el mundo tiende a convertirse en un vasto cóctel o batido de todas las costumbres de los pueblos". Pareciéndole indiscutible, no le parece en todo sentido ni fatal ni unívoco: "Este batido, sin los gramos de palpitaciones regionales, daría como resultado la atroz monotonía universal". Por ello reivindica un cierto regionalismo que destaque los cuadros nacionales donde se sienta la vida americana, cosa que por cierto no basta para hacer arte del bueno. No se trata sólo de llamar al papá "taitita" y a la mamá "mamita" para crear novela americana. Reprocha, por cierto, a los imitadores, a quienes viven de lo extraño; se pueden pedir materiales extraños, con la condición de saber fundirlos en las ánforas matrices, como lo hizo Darío. Piensa que en su época no está ocurriendo así, se toma lo extraño pero no se "funde". La solución es un "nacionalismo artístico que disipará la caligine como un telón que se levante".²⁴

No significa esto que las vanguardias sean criollistas o que se identifiquen con un realismo naturalista socialmente comprometido. Precisamente las vanguardias e incluso sus opositores quieren ir más allá de esas posiciones. Poner el problema estético en conexión con los grandes dilemas del pensamiento latinoamericano es distinto de hacer una opción criollista.

* * *

Temas que provienen del arielismo, del nacionalismo, del socialismo, del telurismo, del naturismo, se encuentran (se disputan) en torno de la estética.

22. Citado en Wilson Martins, *O modernismo*, Cultrix, São Paulo, 3ª ed., 1969, pp. 14-15.

23. Vicente Huidobro, ob. cit., p. 719.

24. Joaquín Edwards Bello, *Nacionalismo continental*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 29 y 31.

Sin duda, aparecen ingredientes que vienen directamente desde fuera: en primer lugar, el vanguardismo europeo; en segundo lugar, la exaltación europea del exotismo, entre otros elementos. No es esto último lo más interesante sino cómo el pensamiento latinoamericano (aun sin conciencia y a veces paradójicamente creyéndose más imitativo de lo que realmente era) va configurando una personalidad que le está dada por la confluencia, por la reinterpretación de una variedad de tópicos y problemas que van y vienen y vuelven, sobre los cuales se discute y se reincide. En cierto sentido, la cuestión estética es un motivo para poner en el tapete cuestiones (de sensibilidad e ideas) que estaban circulando y que no encontraban cabal expresión. Por ello el vanguardismo en sentido estricto no es sino uno de los componentes del escenario. Existe una serie de interlocutores que opinan sobre el vanguardismo sin pertenecer a éste y otros tantos que se le oponen directamente.

CAPÍTULO V

LA RED DE LOS PENSADORES LATINOAMERICANOS DE LA DÉCADA DE 1920

Para entender el desarrollo de una onda en el pensamiento latinoamericano es importante comprender cómo ésta se expande y de qué manera se va configurando un clima de ideas en el que un determinado planteamiento tiende a hacerse predominante.

Probablemente no es imprescindible que los autores se conozcan en persona o por correspondencia pero sí es fundamental que conozcan sus producciones respectivas y que las citen. Por esta recíproca mención se acentúa ese clima. El arielismo, el indigenismo, el cepalismo, el dependentismo o la teología de la liberación configuran redes o circuitos intelectuales.

Estas redes no funcionan siempre del mismo modo; en ocasiones se articulan en torno de un líder o maestro (Rodó, Prebisch), en otras ocasiones tienden a ser más igualitarias (indigenismo, dependentismo), pueden formarse combinaciones.

Vasconcelos se constituyó, sin habérselo propuesto necesariamente, en uno de los polos clave del circuito mestizófilo-indigenista que funcionó durante los años 20. Ello fue posible tanto por su gravitación intelectual cuanto por el escenario en el que actuaba. Por cierto, este escenario (la importancia de México y la expectativa que generó luego de la revolución así como los cargos que desempeñó: rector de la universidad y ministro de Educación) le facilitó la creación y mantención del circuito. Gabriela Mistral, refiriéndose al presidente Álvaro Obregón, dijo que su "hispanoamericanismo es sincero" y que "colaboran en su administración hombres de todos nuestros países y especialmente los de Centroamérica".¹

Estos colaboradores, entre los que se encontraba ella misma, fueron invitados por Vasconcelos y de seguro lo conocieron. Pero no sólo eso,

1. Gabriela Mistral, *Escritos políticos* (selección, prólogo y notas de Jaime Quezada), Santiago, FCE, 1995, p. 245.

también gracias a su cargo facilitó que Pedro Henríquez Ureña emprendiera una misión cultural en la Argentina en 1921; invitó a Gabriela Mistral a México y estimuló los movimientos de reforma universitaria en diversos países.²

Vasconcelos se preocupó, por otra parte, de mantener correspondencia no solamente con individuos sino que, por ejemplo, escribió al movimiento aprista que recién aparecía y que se constituyó desde temprano en una instancia de coordinación de grupos de estudiantes, intelectuales y políticos jóvenes. Vasconcelos fue probablemente con Ingenieros el mayor maestro reconocido por la generación de los años 20.

Con respecto al movimiento aprista, es necesario señalar que en su origen es prácticamente inseparable de la red y que ambos se constituyen en fuerte relación, aunque no necesariamente en confusión. En todo caso la red intelectual y el aprismo se benefician mutuamente de los contactos, la solidaridad e incluso de las posiciones teóricas. Luis Alberto Sánchez ha destacado que "la ideología aprista, el hayismo [de Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA] se extendió por toda Centroamérica entre 1927 y 1930". Según Sánchez, esta ideología "interesó a la Cuba de 1933, se convirtió en acicate para Acción Democrática en Venezuela, el Socialismo de Chile, Liberación Nacional de Costa Rica, una fracción del Partido Liberal de Colombia y ciertos sectores del socialismo argentino y uruguayo". En esta misma línea destaca a personalidades que fueron sensibles a tales ideas: Sandino, Rómulo Betancourt, Oscar Schnake, Alfredo Palacios, Américo Ghioldi, Germán Arciniegas.³

1. Acuerdos y diferencias en la red

En 1925, con motivo de un Congreso de Iglesias Cristianas propiciado por el estadounidense Guy Inman⁴ y donde se invita a participar en-

2. Véase Martin Stabb, ob. cit., pp. 93-94.

3. Luis Alberto Sánchez, "Haya de la Torre", en *Opiniones*, N° 15, Miami, septiembre, 1979, p. 84, citado por Juan G. Cobo Borda, "Imagen inicial", en Germán Arciniegas, *América ladina*, México, FCE, 1993, p. ix.

4. Guy Inman fue el editor de la revista *La Nueva Democracia* que apareció entre 1920 y 1963. En el primer número afirmaba: "Venimos a ocupar un lugar que nadie ha ocupado, que sepamos, en el pasado. ¿Nuestro [objetivo] principal? Hacer de nuestra revista una tribuna pública en la que los ideales en parte latentes del continente americano, venga a exteriorizarse y a cristalizarse en forma pública; y todo ello encaminado, no a subordinar la civilización latinoamericana, a la civilización anglosajona o

tre otros al diputado socialista argentino Alfredo Palacios y a Gabriela Mistral, se genera un intercambio de cartas que nos revela no sólo un punto importante de discusión (donde se expresan más bien cuestiones de sensibilidad y mentalidad que de pensamiento) sino la existencia de un circuito de personas que se escriben, debaten, se hacen promesas y transcriben recuerdos. Tales cartas se encuentran reproducidas en *Nuestra América y el imperialismo*⁵ (1930) de Palacios.

Esta polémica en la que tercian al menos Gabriela Mistral, Vasconcelos, Romain Rolland y Alfredo Palacios es introducida en el libro con la referencia a algunos norteamericanos cuyos nombres son gratos a la causa de Hispanoamérica, como Waldo Frank, Carleton Beals y Harry Elmer Barnes y Guy Inman.

Alfredo Palacios escribe a Inman agradeciendo y rechazando su invitación a participar en el congreso especialmente en razón de que la propaganda y la obra religiosa y moral de las iglesias neutraliza el mal efecto que produce la acción invasora y absorbente del capitalismo yanqui, que ratifica sus avances y le prepara el terreno a nuevas expansiones. Alude también a razones "ideológicas" y le manifiesta que no se "sentiría tampoco muy cómodo en compañía de las Iglesias Cristianas".⁶

Gabriela Mistral, quien también había sido invitada, aunque por razones de salud dice no poder asistir, luego de conocer la carta de Palacios, le escribió lamentando que hubiera rechazado la invitación y le rebatió algunos de sus juicios: "No resto una sola línea a su afirmación de que los Estados Unidos aspiran a dominar sobre nuestros países y que ya lo han conseguido en buena parte. En mis tres años de viaje, me he formado la conciencia de que esta dominación tiene dos aspectos: el natural, y casi involuntario, del país enorme, de grandes pulmones activos que, como un hombre fuerte, aspira el aire de los otros y les impone su

viceversa, sino todo lo contrario, para tratar de demostrar en qué punto pueden ambas civilizaciones complementarse y perfeccionarse, por compenetración de influencia mutua". En esta revista colaboraron (o se reprodujeron escritos) de intelectuales muy importantes como Gabriela Mistral, José Vasconcelos, Jorge Mañach, Max Henríquez Ureña, Federico de Onís, Manuel Gamio, Alfredo Palacios, Manuel Ugarte, Francisco Romero, Alfonso Reyes, Fernando Ortiz, Mariano Picón Salas, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Germán Arciniegas, Alberto Zum Felde, Arturo Capdevila, Alfonso Caso, Gilberto Freyre, Rafael Eliodoro Valle, Arturo Uslar Pietri, Manuel González Prada, Amanda Labarca, entre otros. Véase Carlos Mondragón González, "El ensayo heterodoxo en América Latina", en *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993.

5. Véase Alfredo Palacios, *Nuestra América y el imperialismo*, Buenos Aires, Palestra, 1961.

6. Ídem pp. 96 y 97.

mercado intenso; y el consciente, el deliberado, de dirigir la política de nuestros países, alejándonos de la influencia europea que tuvimos hasta hace poco y que era para nosotros menos peligrosa por la distancia y por ser ejercida de parte de varias naciones a la vez".⁷

A su vez discrepa de Palacios argumentando sobre los beneficios de la religión, especialmente de la que proviene de gentes honestas como sería Inman. Ello muestra la existencia y persistencia de las discusiones "teológicas" aunque puestas al día con ideas que se les entrelazan, como la cuestión del idealismo espiritualista proveniente de Rodó y Bergson y la cuestión del antiimperialismo. Gabriela Mistral se lamenta; pues "es visible en nuestros países, se palpa a cada momento, como el tejido blando de la carne que se descompone, un materialismo inferior, que invade las más diversas ramas. En la literatura aparece como ausencia de motivos heroicos y humanos; en la educación, como aridez del sentimiento; en la vida cívica, como ausencia de virtud, como corrupción política".⁸

Sin embargo, más allá de acuerdos y diferencias en las ideas hay un punto común que pareciera ubicarse en el terreno de las sensibilidades. Ella le dice "Usted es, doctor Palacios, una gran fuerza moral en el continente, además de un jefe de la juventud universitaria y de los trabajadores argentinos, es decir, de dos masas que me son universalmente queridas". Remacha su declaración de respeto y admiración señalando que "hay aparte de todo esto, mi afecto personal por el amigo de México, patria moral de ambos".⁹

Es esto último particularmente importante, porque aquí México está asociado a Vasconcelos y ello se trasluce en la respuesta de Palacios a la poeta chilena: "Dígalos si no el hecho, harto significativo, de quienes son los que han apreciado su obra y de los cuales se ha sentido más cercana. Son los revolucionarios mexicanos, en cuya acción cultural ha colaborado usted con eficacia y amor; es el espíritu inquieto, profundamente renovador de José Vasconcelos; el fuerte, el irreductible Romain Rolland, el más potente y audaz renovador del alma latina y, en fin, modestamente, yo, a quien usted califica con la honrosa denominación de espíritu libre, precisamente porque rehúyo toda imposición dogmática o interés convencional".¹⁰

7. Citado en A. Palacios, ob. cit., p. 97.

8. Ídem, pp. 100-101.

9. Ídem, pp. 98-99.

10. Ídem, p. 108.

Algunos meses más tarde el aludido mexicano participa también en la discusión. En agosto de 1925 escribe a Palacios desde Palma de Mallorca: "Llevo meses de constante variar de sitio, por lo que me ha llegado con retraso su carta a Gabriela, a propósito de una declaración suya en que se decía católica". Vasconcelos le señala a continuación que tiene "la fortuna de conocer bien a la gran poetisa y a usted, el generoso maestro de juventudes, y esto me da ocasión de terciar con ventaja en el debate; aunque más bien no hay asunto a debate, porque veo en Gabriela y en usted a dos grandes cristianos prácticos, cristianos de verdad que por lo mismo no pueden ser católicos. Usted procedió como verdadero cristiano cuando obtuvo del Congreso argentino una ley protectora de los trabajadores explotados por terratenientes que, por lo general, son excelentes, irreprochables católicos, pero viven de violar a diario la ley de Cristo".¹¹

Vasconcelos había estado en diversos lugares durante 1925 y particularmente en París, donde había participado en una conferencia antiimperialista al lado de José Ingenieros, Miguel de Unamuno y Haya de la Torre entre otros, con lo cual se pone de manifiesto la órbita en la cual giraba. Pero no era su primera gira; ya en 1922, siendo ministro de Obregón, había realizado un viaje por Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, en compañía de Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri y Carlos Pellicer.¹² Antes, en 1916, había estado en Lima, en San Marcos, dictando algunas conferencias. Estas giras lo habían puesto en contacto con mucha gente y llegaron a transformarlo por sus ideas, su personalidad y su gestión, en uno de los más importantes puntos de referencia de la discusión intelectual contemporánea; ésta fue una época de mucha vitalidad, expresada en la Reforma de Córdoba y en su irradiación continental. Vasconcelos, en cierto modo, "surfea" sobre esa ola que iniciándose en Córdoba se expandió por el continente.

Buena parte de este círculo se había constituido hacia 1910 y poco después como coordinación (explícita o tácita) de los herederos de Rodó: Vasconcelos, Alfonso Reyes, Henríquez Ureña, Francisco García Calderón, y tenía como uno de los polos importantes la figura y la obra de Unamuno en España. Rodó y Unamuno eran los dos referentes más importantes con relación a los cuales se ordenaba un campo de jóvenes que rechazaban el positivismo sajonizante. Este grupo se reordena luego del "caos" de guerras y revoluciones y, hacia 1920, reaparece actualizado:

11. *Ibidem*.

12. Véase Claude Fell, "Panamericanismo e iberoamericanismo: el debate entre los intelectuales latinoamericanos", en *Nuestra América*, N° 15, México, UNAM, 1986.

nuevos polos, nuevos componentes, nuevas y viejas pero renovadas ideas (lo agrario, lo mestizo, lo indio, lo social, el antiimperialismo).

Así como el circuito conservaba ciertas estructuras del período anterior, también se conservaban algunas de sus ideas más o menos intactas: había personas que en 1925 pensaban como el *Ariel* de Rodó.

2. Los interlocutores

Un elemento clave en la red que se establece es la aceptación de interlocutores válidos. A esto se llega por relaciones de conocimiento personal o de las obras, por la reciprocidad de referencias, por las menciones mutuas –sin pretender que ello sea deliberado–, por la citación de similares autores fuera de la red –Romain Rolland, Ortega y Gasset, Unamuno–, por la referencia o preocupación por similares problemas: la Nicaragua de Sandino, la reforma universitaria, la cuestión del mestizaje, entre otros.

Existen sobre todo dos publicaciones en las cuales convergen estos intelectuales y a través de las cuales comparten o discuten opiniones. *Repertorio Americano* de Costa Rica y *Amauta* de Perú son revistas en las que se expresa y a través de las cuales se configura la red.

Como se verá en el cuadro 1, que alude a las mutuas relaciones, existía un grado de citación, conocimiento y referencia bastante alto. No se trata de que estén de acuerdo o de que sean un equipo, quiere más bien decir que se reconocen como interlocutores. En el cuadro 1 se establece, no exhaustivamente:¹³ 1) citación; 2) correspondencia; 3) conocimiento personal; 4) homenajes, prólogos, cartas de apoyo y otras manifestaciones de admiración, y 5) quiénes publicaron en *Amauta* y quiénes publicaron en *Repertorio*.¹⁴

En el cuadro 2 se podrá percibir cómo estas mismas personas se refieren a ciertos autores no latinoamericanos, aunque coetáneos, a quienes leen y citan con admiración. Hay un conjunto de autores ya muertos y que también son generalmente citados: Rodó, Martí, Sarmiento, Marx, Lenin.

13. Digo no exhaustivamente puesto que no se trata de una investigación acabada que haya recorrido toda la obra y la biografía de estos personajes sino apenas una aproximación, sin embargo, claramente indicativa de lo que se señala.

14. No hemos accedido a colecciones completas de las revistas.

CUADRO 1

Citados Citandos	Valcárcel	Reyes	Haya de la Torre	Palacios	Mistral	Mariátegui	Ugarte	Vasconcelos	Ingenieros	P. Henríquez Ureña	L.A. Sánchez	Publican en Amauta	Publican en Repertorio
Valcárcel						3					3	x	x
A. Reyes								3		3			x
Haya de la Torre	1			1				1, 3	1		3	x	x
A. Palacios					2			1, 2	1, 3				x
G. Mistral				2		1	1, 3, 4	1, 3, 4		1		x	x
Mariátegui	4		1	1				1		1	1, 4		x
Ugarte			2		3			1, 2, 4					x
Vasconcelos		3	1, 3	1, 2	4	1	1		3	3		x	x
Ingenieros			1	3				3, 4					x
P. Henríquez Ureña		3						3					x
L.A. Sánchez	1,4		3			4						x	

CUADRO 2

	R. Rolland	J. Ortega y Gasset	W. Frank	M. de Unamuno
Valcárcel				
Reyes		1	3	
Haya de la Torre	1			
Palacios	1, 2			1, 3
Mistral	1	1	4	1
Mariátegui	1	1	1	1
Ugarte				
Vasconcelos	2			3
Ingenieros				
P. Henríquez Ureña				
L.A. Sánchez				
Publican en <i>Repertorio</i> o son homenajeados	X	X	X	X
Publican en <i>Amauta</i>				X

Reproduzco a continuación un listado no exhaustivo de pensadores latinoamericanos relevantes que publicaron en *Repertorio Americano* durante los años 20 y, a continuación, un listado de autores sobre quienes se escribió, comentando su obra o rindiéndoles un homenaje. El hecho de que aparezcan textos no quiere decir que los autores necesariamente los hayan enviado. Muchos fueron tomados de otras publicaciones. Tampoco significa que haya similitud en las ideas, incluso en ocasiones éstas son muy encontradas, por ejemplo, cuando en la conmemoración de Ayacucho Leopoldo Lugones se refiere a la "hora de la espada". Existe, sin embargo, una cierta comunidad de ideas y sensibilidades en el núcleo duro de la red.

Publicaron en *Repertorio Americano*: Germán Arciniegas, César Arroyo, Miguel Ángel Asturias, Jorge Basadre, Víctor A. Belaúnde, Emilia Bernal, Rufino Blanco Fombona, Jorge L. Borges, R. Brenes Mesén, Antonio Caso, Francisco Contreras, Daniel Cosío Villegas, Manuel Domínguez,

Joaquín Edwards Bello, Edwin Elmore, Waldo Frank, Francisco García Calderón, Ventura García Calderón, Avelino Gutiérrez, Víctor R. Haya de la Torre, Pedro Henríquez Ureña, Juana de Ibarbourou, Alejandro Korn, Amanda Labarca, A. Lamar Schweyer, Vicente Lombardo Toledano, Luis A. López de Mesa, Leopoldo Lugones, Carmen Lyra, Ramiro de Maeztu, Jorge Mañach, José C. Mariátegui, Juan Marinello, Alberto Masferrer, Gabriela Mistral, Enrique Molina, Antenor Orrego, Alfredo Palacios, Tancredo Pinochet, Magda Portal, Adolfo Posada, Alfonso Reyes, Ricardo Rojas, Baldomero Sanín Cano, Franz Tamayo, Jaime Torres Bodet, Froilán Turcios, Manuel Ugarte, Miguel de Unamuno, Luis E. Valcárcel, Rafael H. Valle, César Vallejo, Enrique J. Varona, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Alberto Zum Felde.¹⁵

Fueron homenajeados o aparecieron artículos sobre ellos en *Repertorio Americano*: Omar Dengo, Francisco Giner de los Ríos, Francisco García Calderón, Joaquín V. González, Pablo Iglesias, Leopoldo Lugones, José C. Mariátegui, Alberto Masferrer, Gabriela Mistral, José Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Romain Rolland, Miguel de Unamuno.¹⁶

Otro elemento que contribuye a dar cuenta del carácter así como la extensión de la red aparece en un artículo de Jorge G. Leguía en el propio *Repertorio*. Allí sostiene: "Cuando Miguel Unamuno, Eugenio d'Ors, José Ortega y Gasset, Luis Araquistain, Gabriel Alomar, Francisco y Ventura García Calderón, Gonzalo Zaldumbide, Alcides Arguedas, R. Blanco Fombona, Hugo D. Barbagelata, P. Henríquez Ureña, José Vasconcelos, A. Caso, A. Reyes, A. Masferrer, Roberto Brenes Mesén, Rafael Heliodoro Valle, Enrique José Varona, Cornelio Hispano (Ismael López), Gabriela Mistral (Lucila Godoy), Alfredo L. Palacios, L. Lugones, Juan Zorrilla de San Martín, Enrique Molina, Arturo Torres Ríoseco, Armando Donoso, desean iniciar alguna propaganda benéfica, a quien primero transmiten sus proyectos es a García Monge. Y en el director del inapreciado *Repertorio Americano* encuentran, además de un espíritu sumamente comprensivo, el mejor hilo conductor de sus propósitos de solidaridad, de sus renglones luminosos. García Monge abre de par en par, a tales desvelos, propósitos y renglones, las puertas de su *Repertorio Americano*; y de tal manera su selecto semanario viene a cristalizar la suma de la actividad mental de los representantes de nuestras letras. García Monge conoce admirablemente el valor y la eficacia de lo que tiene entre manos; le con-

15. Argentinos, 6; bolivianos, 1; chilenos, 6; colombianos, 3; costarricenses, 2; cubanos, 5; dominicanos, 1; ecuatorianos, 1; españoles, 4; estadounidenses, 1; guatemaltecos, 1; hondureños 1; mexicanos, 6; peruanos, 11; paraguayos, 1; salvadoreños, 2; uruguayos, 3.

16. Dejamos fuera de los listados a personas que no son reconocidas como ensayistas o pensadores, como poetas, artistas, políticos, entre otros.

sagra toda su solicitud y no pierde coyuntura para extender el radio de su acción fúlgida y fecundante. Según declaración de Vasconcelos, el ejemplo de García Monge le sugirió la publicación de las obras que con tanta munificencia como utilidad difundiera en el continente la Secretaría de Educación Pública de la metrópoli azteca".¹⁷

Puede presentarse un quinto ejemplo de la existencia de esa red; se trata de la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (AGELA) fundada en París en 1925 o, mejor dicho, el antecedente inmediato de su fundación. Refiriéndose a ello, Arturo Taracena Arriola escribe que "encabezada con la firma de José Ingenieros circuló en París una invitación a *manifestarse* contra el imperialismo yanqui. Estaba además rubricada por Manuel Ugarte, Hugo D. Barbagelata, Carlos Quijano, Antonio Miró Quesada, Alberto Zerega Fombona, Alcides Arguedas, Guillermo Padilla Castro, Miguel S. Valencia, Camilo Riveiro, Leonardo Peña (Ignacio Pérez Kellens), Miguel Ángel Asturias, Armando Mirabona, José M. González Mendoza, Juan Isidro Jiménez Grullón, Antonio ("Toño") Salazar y León (Napoleón) Pacheco". Señala Taracena que "a continuación se desarrolló la «Gran manifestación antiimperialista de la América Latina» celebrada el 29 de junio de 1925, bajo la presidencia de Miguel de Unamuno y de José Ortega y Gasset". Entre los oradores latinoamericanos destaca a Carlos Quijano, José Ingenieros, Víctor R. Haya de la Torre, Miguel Ángel Asturias.¹⁸

Una sexta prueba de la existencia de esta red, aunque menos contundente, la entrega John Skirius en su obra *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. Señala que Vasconcelos era muy considerado por haber fomentado el renacimiento cultural en México. Cuando fue candidato a Presidente de la República hubo personas como Gabriela Mistral y Manuel Ugarte que escribieron desde fuera del país para apoyarlo. Señala igualmente que apareció en el diario *La Opinión* un "Mensaje a Vasconcelos" el 31 de marzo de 1929 firmado por Alcides Arguedas, César Arroyo, Hugo Barbagelata, Benjamín Carrión, Francisco Contreras, Carlos Deambrosis, Enrique Deschamps, Francisco y Ventura García Calderón, Armando Godoy, Max Grillo, Américo Lugo, Luis E. Nieto, León Pacheco, Teresa de la Parra, Eduardo Santos, Manuel Ugarte, A. Zerega.¹⁹

17. Jorge G. Leguía, *Repertorio Americano*, 6 de noviembre de 1926.

18. Véase Arturo Taracena, "La Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos de París (1925-1933)", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. xv, N° 2, Universidad de Costa Rica, 1989, p. 62.

19. Véase John Skirius, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, México, Siglo Veintiuno, 2ª ed., 1982, p. 134.

Todavía pueden agregarse, entre otras informaciones, las entregadas por el hondureño Froilán Turcios²⁰ en sus *Memorias*. Éste, además de referirse a las revistas que editaba *Ateneo de Honduras*, *Hispano-América* y sobre todo *Ariel* y al material que en ellas incorporaba, da cuenta de su labor en pro de la liberación de Nicaragua y en solidaridad con el ejército de Sandino. Sobre esta labor, donde a lo político se une lo literario, destaca que la intensidad de su acción "llegó a su máximo límite: fuera de la activísima propaganda de mi revista y de mi continua correspondencia para los diarios extranjeros, escribí de mi puño y letra *más de cuatro mil cartas* a los hombres prominentes de todos los países del mundo y a las instituciones de carácter único de que tuve noticias, haciendo conocer el proceso del movimiento libertario".²¹

3. Los grandes temas de la red

A simple vista puede percibirse que esta red no posee una ortodoxia y que en ella coexisten y se relacionan personas con diferencias bastante marcadas. Existen, sin embargo, ideas o mentalidades *grosso modo* compartidas, aunque con intensidades diferentes. La preocupación por la democracia (como lucha contra el caudillismo y por el derecho de expresión), la cuestión del antiimperialismo (como antiintervencionismo), las reformas sociales y el desarrollo de la cultura. Es relevante cómo en los años 1927 y 1928 el tema de Sandino y Nicaragua es articulante y permite la manifestación de un conjunto de elementos que, si se revisan las obras más importantes de estos mismos autores, aparecen menos nítidos.

20. Turcios, además de escritor y editor, se ganaba la vida como librero: "De los departamentos enviábanme cartas con el dinero respectivo, pidiéndome gran número de volúmenes. Obras de sociología, de historia, de imaginación, que yo debería escoger. Lo hacía con estricto cuidado y con la mayor voluntad, tomando en cuenta la aptitud mental del solicitante. Conservo un extenso legajo en que se dan las gracias por haber acertado en lo que se quería. Un señor me escribió: «Tengo una mediana instrucción, no soy tonto. Me gustan las cosas justas y que den exacta idea de las comunes realidades. Deseo dos novelas que algo me enseñen y me distraigan». Le envié dos interesantes narraciones de Walter Scott. A una joven del oriente hondureño que me encargó «tres novelistas: una de perfecta sencillez e inconciencia, otra con un poco menos de estas cosas, y otra más *complicada*, todas de amor», le remití marcándole las tres cifras de su escala *Pablo y Virginia*, de Saint Pierre, *Graziella* de Lamartine y *Magaly* de Dely. Quedó encantada. Por supuesto que a las muchachas, si eran bonitas, les devolvía el dinero. A un profesor que en un telegrama me solicitaba «Tres obras que lo hicieran pensar», le mandé un volumen de Goethe, otro de Guyau y otro de Emerson". Froilán Turcios, *Memorias*, Tegucigalpa, Universitaria, 1980, pp. 300-301.

21. Ídem, p. 344.

Sandino es muy importante pues *Repertorio* aparece en Costa Rica. Su caso es interpretado desde diversos puntos de vista y sobre éste convergen los diversos paradigmas en juego coincidiendo en el antiintervencionismo: el antiimperialismo del APRA, el tópico de la lucha entre la raza latina y la sajona, la cuestión del héroe mártir por su patria.

Existe a la vez otra serie de coyunturas en las que puede percibirse el funcionamiento de la red, no como bloque de acción, que no lo es necesariamente, sino como circuito de relaciones. Por ejemplo, el congreso de intelectuales hispanoamericanos organizado por Edwin Elmore y el asesinato de éste por José Santos Chocano, la candidatura presidencial de Vasconcelos, la polémica en torno del discurso de Ayacucho de Leopoldo Lugones, la prisión de Mariátegui.

Con relación al guerrillero nicaragüense se percibe la convergencia de diversos paradigmas, pero no sólo eso; se ve también la coordinación de esfuerzos en una campaña cuyos objetivos son la denuncia, la conformación de grupos de solidaridad y la realización de gestiones varias.

A fines de 1927 el tema de Sandino y la intervención estadounidense en Nicaragua comienza a hacerse presente en la revista. Es un tópico frecuente en 1928 para descender notoriamente al año siguiente. Durante el período, escriben sobre el tema muchas personas más o menos pertenecientes a la red, así como aparecen reproducciones de artículos de otros periódicos, especialmente de *El Tiempo* de Bogotá, en torno de esta cuestión.

Personas como César Falcón, Carlos Deambrosis, Romain Rolland, Francisco García Calderón, Manuel Ugarte, Max Grillo, Haya de la Torre, Froilán Turcios y Gabriela Mistral, entre otras. El tenor es claramente de apoyo a Augusto César Sandino, del cual se reproducen también varias cartas.

Un tópico recurrente es la oposición Sandino/imperialismo. Sobre ella abundan, por ejemplo, Romain Rolland quien sostiene que "la invasión de Nicaragua forma parte de una poderosa maquinación del imperialismo yanqui para apoderarse del continente americano".²² Ugarte señala, por su parte, que "al fin en nuestras tierras donde hacen ley los caudillos egoístas, surge el militar patriota que no persigue una mísera presidencia sino la libertad de su patria", y destaca en Sandino su reacción contra el "invasor extranjero".²³ Poco más tarde, el mismo Manuel Ugarte desarrolla más sus ideas cuando explica que "la crisis de Nicaragua deriva de tres factores evidentes: primero, la ambición de la plutocracia de Estados Unidos, ansiosa de acentuar su irradiación imperialista. Segundo, la indiferencia de los gobiernos oligárquicos de la América

22. *Repertorio Americano*, T. xvi, N° 11, 1928.

23. Ídem.

nuestra, incapaces de comprender los problemas del continente. Tercero, la exigüidad de la visión de los políticos nicaragüenses de llegar al poder aunque sea en desmedro de los intereses de su patria".²⁴

Ideas similares sostiene el venezolano Gustavo Machado en carta dirigida a la Unión Obrera de su país desde el mismo campamento del general Sandino. Dice Machado que "en Nicaragua combaten las fuerzas imperialistas opresoras de los pueblos latinoamericanos y las fuerzas de liberación que defienden la soberanía de toda América latina". A propósito de este asunto, aprovecha para denunciar a "los viejos políticos venezolanos [que] temen el poderío de los petroleros yanquis y buscan su protección, que les garantice el goce pacífico del poder y la explotación de nuestros trabajadores a cambio de la entrega de nuestras riquezas naturales".²⁵

Gabriela Mistral, respondiendo a una pregunta de Deambrosis, le dice: "Me pregunta lo que pienso sobre la resistencia del general Sandino a las fuerzas norteamericanas. Voy convenciéndome de que caminan sobre América vertiginosamente, tiempos en que ya no digo las mujeres, sino los niños también, han de tener que hablar de política, porque política vendrá a ser (perversa política) la entrega de la riqueza de nuestros pueblos; el latifundio de puños cerrados que impide una decorosa y salvadora división del suelo; la escuela vieja que no da oficios al niño pobre y da al profesional a medias su especialidad; el jacobinismo avinagrado, de puro añejo, que niega la libertad de cultos que conocen los países limpios, las influencias extranjeras que ya se desnudan con un absoluto impudor, sobre nuestros gobernantes".²⁶

Max Grillo, en la misma línea, destaca: "Sandino rechaza en las selvas de Nicaragua, victoriosamente, las embestidas del imperialismo norteamericano".²⁷

J. Jolibois, delegado de la Unión Patriótica de Haití y director de *Le Courrier Haitien*, por su parte, señala que para los estadounidenses "todos los latinoamericanos que defienden con obstinación los derechos de sus respectivos países contra la dominación yanqui son bandidos o enemigos inveterados de los EE.UU. del Norte. El gran Sandino y sus heroicos soldados son «bandidos»".²⁸

Américo Lugo sostiene que "Sandino no es una reacción continental sino que individual. La América española respalda a Sandino indignamente". "En desacuerdo con Ugarte, Vasconcelos y Araquistain" no cree

24. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 3, 1928, p. 38.

25. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 2, 1928, p. 19.

26. Gabriela Mistral, "Sandino", en *Escritos políticos*, 1994.

27. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 8, 1928, p. 119.

28. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 12, 1928, p. 178.

que la opinión pública norteamericana sea sensible al tema hispanoamericano. Piensa que "el pueblo de los Estados Unidos es el más egoísta y utilitario del mundo; su animadversión contra lo español es absoluta y su prejuicio racial, implacable".²⁹

Rufino Blanco Fombona, refiriéndose a las relaciones entre Estados Unidos y Sudamérica a propósito de la reciente elección de Herbert Hoover como presidente, señala: "El señor Hoover va a dividir para reinar, y tratará de seguir la vieja política de los yanquis con los hispanoamericanos —que es la política del anti Bolívar—. Esa política consiste en insolidarizar a aquellos pueblos entre sí [...] Y además separarlos de la Europa latina".³⁰

Froilán Turcios, quien fue considerado por Sandino como su maestro en las ideas y representante, en carta a su "discípulo" dice que "mi campaña de tantos lustros contra el yankee opresor", que todos "mis arduos esfuerzos por la completa soberanía de nuestras cinco repúblicas, encuentran en usted una concreción potente, luminosa y resonante. Usted pone en práctica, con la más valiente acción libertaria, mis más altos ideales de honor y patriotismo".³¹

Ahora bien, el propio Sandino da a conocer sus motivos. En carta a Turcios le dice: "Puede estar seguro —y queda autorizado para hacerlo saber a Centroamérica, a la intelectualidad, a los obreros y artesanos, y a la raza indohispana— que no depondré mi actitud hasta no arrojar de mi patria a los invasores".³² Insiste sobre tópicos similares en su "Carta a los gobiernos de las quince repúblicas indoamericanas". Allí señala que les escribe "por ser los intereses de esos quince pueblos los que más afectados resultarían si se permite a los yanquis hacer de Nicaragua una colonia del Tío Samuel. La colonización yanqui avanza con rapidez sobre nuestros pueblos. Somos noventa millones de latinoamericanos y sólo debemos de pensar en nuestra unificación y comprender que el imperialismo yanqui es el más brutal enemigo que nos amenaza".³³

Es con estas mismas ideas como se funda el Comité Pro Sandino en Costa Rica el 17 de marzo de 1928. Se fundamenta su creación subrayando que es "para allegar auxilio moral y económico a los ciudadanos rebeldes que en la manigua nicaragüense oponen a la invasión norteamericana la heroica protesta que salvará ante la Historia la dignidad de Centroamérica". Este comité, del cual es tesorero el director de la revista Joaquín García Monge, entrega las cuentas de lo recaudado con erga-

29. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 2, 1928, p. 26.

30. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 23, 1928, p. 356.

31. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 22, 1928, p. 341.

32. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 22, 1928, p. 341.

33. *Repertorio Americano*, T. xvii, N° 27, 1928, p. 324.

ciones de numerosas personas y señala la vía por la cual lo está haciendo llegar al ejército sandinista. Campaña similar había desarrollado el hondureño Turcios, en su revista *Ariel*. También ahí se hallaba la finalidad de recolectar fondos.

Otro tipo de solidaridad es la que debía desempeñar una comisión de personalidades latinoamericanas (latinoamericanistas) que visitaría Nicaragua. Esta comisión debía estar compuesta por José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre y quizá otros más. Según este último, no pudo desempeñar su cometido por falta de garantías.³⁴

4. Las ideas de la red y sus conexiones

El circuito Vasconcelos-Gabriela Mistral-Palacios-*Repertorio Americano*, y varios otros, es el más importante desde el punto de vista de la producción y circulación del pensamiento latinoamericano en los años 20. Además, se conecta con otros circuitos menores e irradia hacia ellos; como el aprista, con el que llega a fundirse, como el indigenista, el agrarista y, más remotamente, el afroamericanista del Caribe.

Este circuito es el primero de los que crea el pensamiento latinoamericano y en él existe una significativa presencia femenina. Y no sólo ello, Gabriela Mistral se constituye en uno de sus polos. Más allá de la chilena hay otras mujeres que se ganan un espacio: Magda Portal, Juana de Ibarbourou, Teresa de la Parra, Amanda Labarca, Emilia Bernal. Ello va imponiendo el tema de la mujer y del feminismo. Dialécticamente las mujeres imponen sus temas, y sus temas les crean un espacio.

Existen varios no latinoamericanos que contribuyen a la creación y funcionamiento de la red: Romain Rolland, Miguel de Unamuno y, en menor medida, Waldo Frank, José Ortega y Gasset, entre otros. Tanto más destacable es la participación de no latinoamericanos cuanto se percibe una ausencia casi total de brasileños. Esta separación será rota de manera nítida por el circuito cepalino en los años 50 y sobre todo después con la red de la dependencia, más bien dirigida por los brasileños, aunque con conexiones por todo el continente. Cosa parecida ocurre con el circuito de la teología de la liberación en el que hispanos y lusamericanos se han coordinado frecuentemente a lo largo de casi treinta años, siendo, por otra parte, el circuito intelectual latinoamericano (junto con el del boom literario) que más ha irradiado y se ha articulado hacia fuera del continente, utilizando para ello la infraestructura eclesiástica.

34. *Repertorio Americano*, T. XVIII, N° 10, 1928, p. 152.

La red de los años 20 funciona con tres o cuatro ideas clave que unifican a sus miembros, pero es a la vez suficientemente elástica para que pueda ser tironeada sin cortarse: la primera es un afán de unidad latinoamericana, en oposición al avance de Estados Unidos. Aquí se cosecha la prédica hispanista y latinista que se asocia a intelectuales europeo-latinos de importancia. Ello permite a la vez interpretar América como lo indo-latino.

La segunda es el antiimperialismo de diverso pelaje. Allí coexiste el más global de Haya de la Torre, que contempla todo un programa económico, con el que se reduce al antiintervencionismo, de varios centroamericanos, así como con el que se precabe frente al sajonismo, al estilo de Vasconcelos con la herencia de Rodó.

Una tercera idea es un énfasis en lo popular-social. Allí también confluyen posiciones indigenistas radicales como la de Valcárcel, posiciones socialistas radicales como la de Mariátegui o Palacios con posiciones afroamericanistas como las de algunos "minoristas" cubanos y tendencias agraristas más o menos radicales o moderadas como las de César Arroyo, Gabriela Mistral o José Vasconcelos.

Un cuarto concepto, que es más una acción que una teorización, es el afán por dar a conocer la producción intelectual hispanoamericana (no latinoamericana en general, pues lo lusitano queda fuera). Se mira hacia Hispanoamérica mucho más de lo que se ha dicho. El tópico de despremiar la imitación ya se ha instalado en la sensibilidad de nuestros más destacados intelectuales.

CAPÍTULO VI

SOCIALISMO: EL PUEBLO, ANTIIMPERIALISMO Y MÍSTICA CONTINENTALISTA

El pensamiento socialista fue evolucionando a través de las décadas y sufrió quiebres relativamente importantes. La guerra mundial y las revoluciones rusa y mexicana significaron una ruptura, tanto en la recepción de ideas como en el cambio de sensibilidad, que modificó la percepción de la realidad así como las propuestas de transformación.

Durante la tercera década maduró una concepción en la que se incluía el antiimperialismo como antiintervencionismo o como acción global contra el imperialismo, el afán mestizófilo, la reivindicación de lo campesino-popular relacionado con la reforma agraria, la valorización de la tradición de luchas indígenas, un cierto latinoamericanismo que se expresó sobre todo en el APRA y en Sandino, y una búsqueda de inspiración en la historia y la cultura continental. En los años 30, particularmente luego de la gran crisis económica, se van a acentuar otras dimensiones como la intervención del Estado —sobre todo su aspecto planificador— en la economía, y surgieron paralelamente tendencias industrialistas. Este nuevo paradigma socialista, si puede usarse la expresión, se constituye en tensión con el anterior: reivindicando por un lado y rechazando por otro la tradición arielista (culturalista) y europeísta.

Pero a pesar de alcanzarse un paradigma relativamente homogéneo para esos años, no es menos cierto que existe una serie de polémicas que dividen el mundo socialista y que, sin embargo, le otorgan identidad en la medida en que muestran consenso sobre ciertos asuntos que se consideran relevantes y por ello merecedores de polémica. Son ejemplos de esto el carácter de la lucha antiimperialista o el alcance de lo particular/universal.

Desde fines de siglo XIX, se conocían autores y agrupaciones que habían comenzado a poner en relieve las ideas socialistas más o menos articuladas con el anarquismo. Se trataba de autores que en lo fundamental transmitían y daban a conocer las ideas leídas, sin ser capaces de

realizar una elaboración propia que se empapara de la realidad continental. Se trató de un socialismo más bien "ideológico", en el sentido de difusión de una ideología, más que de un socialismo que analizara la realidad o emergiera de ella. Un socialismo que era todavía incapaz de elaborar categorías propias, de tomar en serio el tema del indio, que no se hacía prácticamente cargo del tema de la tierra, que no elaboraba modelos con relación a las expectativas histórico-culturales, que no se afinaba en la tradición de ideas latinoamericanas, que apenas hacía diagnósticos de nuestra realidad que fueran diversos de los europeos que le servían de inspiración. Por otra parte, autores como Juan Bautista Justo, González Prada, Ricardo Flores Magón o Luis Emilio Recabarren, difícilmente iban dando los primeros pasos hacia planteamientos más originales.

Es en la década de 1920 cuando madura la propuesta de un socialismo latinoamericanista que, recogiendo los postulados de sus antecesores ideológicos, utiliza ese instrumental para ver lo latinoamericano como algo específico. Por cierto, para que se realice ese tránsito es necesario que se produzca un cambio tanto en la sensibilidad (paso desde el ideologismo hacia el análisis de la realidad) como en las ideas (adopción de elementos del análisis económico, de la psicología social, de la influencia de la geografía sobre la cultura, etc.). En este último sentido las obras de Le Bon, Ratzel, Sorel y Lenin ayudaron a ver la realidad mucho más que el positivismo de 1880 o el protomarxismo de 1900, que habían sido asumidos como ideologías o doctrinas más que como instrumentos interpretativos. No significa que desaparecieron las influencias pero éstas fueron asumidas desde un mayor contacto con la realidad y desde una conciencia de la diferencia.

En la nueva síntesis que se va formando en los años 20 y 30 encontramos la convergencia de tradiciones teóricas muy variadas que contribuyen a conformar un modelo no necesariamente idéntico para todos, ni totalmente coherente. El marxismo y, en menor grado, la acracia están presentes con diversas intensidades en personas y países; el positivismo es también un antecedente importante, aunque ya diluido, en el socialismo argentino, particularmente en José Ingenieros y Aníbal Ponce; Sorel y Croce aparecieron en Mariátegui; el cristianismo se hizo presente en autores como el dominicano Adalberto Chapuseaux (junto al nietzscheanismo, anarquismo y marxismo);¹ este mismo cristianismo es declarado en personas cercanas al ámbito socialista como Gabriela Mistral y José Vasconcelos; en este último, como en Haya de la Torre, en Chapuseaux y en el chileno Eugenio González la presencia de Lenin es manifiesta; el

1. Véase Alexis Vilorio y Ángel Moreta, "Introducción al pensamiento político de A. Chapuseaux", en *Islas*, N° 9, mayo-agosto de 1988, Universidad Central de las Villas.

krausismo se expresa en la Argentina y Uruguay, sobre todo; la teosofía en Sandino.² Respecto de los antecedentes latinoamericanos, puede citarse la influencia de González Prada en los peruanos; la de Martí en Gabriela Mistral; la de Rodó en Vasconcelos, en Palacios, en Mella; la del moralismo hostosiano en Adalberto Chapuseaux.

1. Cuestión indígena étnico-mestizófila

Una de las formas, quizá la más importante, de la latinoamericanización del ideario socialista se realiza a través de la consideración del tema indígena.

Wilfredo Kapsoli ha demostrado para Perú cómo entre 1912 y 1924 en medios ácrata-socialistas el tema del indio se fue haciendo manifiesto, más allá de los planteamientos que había realizado Manuel González Prada. El periódico *La Protesta* va acogiendo este asunto para constituir la tensión entre un pasado glorioso, un presente de explotación y un futuro revolucionario, que en cierta forma es la recuperación de lo incaico. Allí se van asumiendo una serie de cuestiones como la existencia de un comunismo imperial incaico, la práctica de una sana y humana forma de trabajo en común, la tolerancia indígena, el bienestar de la población en un régimen de gobierno paternal.³

Los anarquistas y socialistas no fueron los primeros en pensar el tema del indio. Ya había sido visto con prismas diversos por varias corrientes de pensamiento anteriores: escolástica, Ilustración, romanticismo,

2. En este planteamiento socialista u otro coexiste variedad de ideas, que se observa cuando Ramón de Belausteguigoitia entrevista a Sandino y lo define como "un cultivador de la yoga, un discípulo de Oriente". En esa ocasión Sandino había expuesto "su fe teosófica" y "el valor de los espíritus guías de la Humanidad entre los cuales coloca a Adán, Moisés, Jesús, Bolívar", para luego señalar que "cada uno cumple con su destino; yo tengo la convicción [de] que mis soldados y yo cumplimos con el que se nos ha señalado. Aquí nos ha reunido esa voluntad suprema para conseguir la libertad de Nicaragua [...] Cada uno de nosotros realiza lo que tiene que hacer en este mundo". Dice Sandino de él y sus soldados: "Estamos compenetrados de nuestra misión y, por eso, mis ideas y hasta mi voz pueden ir hacia ellos [los soldados] más directamente. El magnetismo de un pensamiento se transmite. Las ondas fluyen y son captadas por aquellos que están dispuestos a entenderlas. En los combates, con el sistema nervioso en tensión, una voz con sentido magnético tiene una enorme resonancia [...] También los espíritus combaten encarnados y se encarnan". Ramón de Belausteguigoitia, "Conversación con Sandino", en *El pensamiento vivo de Sandino*, selección y notas de Sergio Ramírez, San José, EDUCA, 6° ed., 1980, pp. 285-288.

3. Véase Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del sol. Anarquía y utopía andina*, Lima, Tarea, 1984, pp. 176 y 55.

positivismo. La novedad en los años 20 consiste en ligar indios y economía, indios y explotación, comunismo incaico y reforma agraria. En este sentido el indígena-campesino aparece como la forma específica del trabajador latinoamericano: portador de un proyecto cultural de emancipación que dialécticamente debe revivirse o renovarse. De este modo, el socialismo se constituye como indigenismo.

El boliviano Gustavo Navarro llegó a proponer una revolución inspirada en las formas políticas y sociales de vida incaica. Pensaba que América latina no alcanzaría su plenitud ni saldría de su calvario si no tomaba como dogma político el comunismo, reviviendo el sistema incaico que duró tantos años.⁴

A lo indígena se une lo afroamericano, lo mestizo, lo mulato, que se entiende como la base de la etnia y de la cultura latinoamericana. El continente se identifica con su pueblo, con lo social, racial, mestizo. Es el continente de la raza mestiza, de la raza cósmica. En la misma línea de Vasconcelos, Emilio Frugoni sostiene que "la confraternidad de las razas, que aquí cumple una misión histórica esencial para los destinos nacionales, es sentimiento que el americano alienta sin esfuerzo, porque vivimos cada vez más en un ambiente de cosmopolitismo donde todas las diferencias étnicas conviven sin repelerse y tendiendo a armonizarse en la fusión creadora de una raza futura". Es por ello que el uruguayo piensa que "el sentimiento de solidaridad superracial y de internacionalismo surge como una emanación espontánea y genuina del medio étnico del continente".⁵

2. El campesino, la reforma agraria y la tierra

El tema agrario tampoco aparece con los socialistas de 1920, pero éstos lo reubican dándole nuevas significaciones. Teóricos del anarquismo, algunos positivistas y liberales, y sobre todo los agraristas habían puesto el problema en el tapete desde el siglo XIX. Sin embargo, el agrarismo tiende a fundirse con este nuevo socialismo. Ya en la tercera década del siglo reforma agraria y socialismo casi no pueden diferenciarse. Por esos años Hildebrando Castro Pozo, César Arroyo, Gabriela Mistral, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos o Rubén Martínez Villena destacaron posiciones agraristas con diversa intensidad o carác-

4. Véase Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, p. 66.

5. Emilio Frugoni, "La sensibilidad americana" (1928), en Carlos Real de Azúa, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Montevideo, Universidad de la República, 1964, T. I, p. 135.

ter pero que terminaban por coincidir con el clima revolucionario en que se fundían inspiraciones soviéticas y mexicanas así como provenientes de la Reforma Universitaria. Esta relación entre agrarismo y socialismo no se da únicamente en los países con mayor nivel de pensamiento como la Argentina, Cuba, México o Perú. También en Guatemala, Panamá, República Dominicana o El Salvador aparece un fenómeno parecido.

Un aspecto clave de esta cuestión es la aparición junto al indio —a veces fundido con el indio— del campesino pobre como actor social. El tema agrario, la división del latifundio, se hace importante al descubrir al trabajador agrícola, hacia el cual era mucho menos sensible el socialismo de 1900.

Ahora bien, por otra parte, el problema del latifundio y de la tierra se relaciona con una filosofía telúrica, que inspiraba la literatura y el ensayo de esos años. En otras palabras, la reforma agraria no es conceptualizada sólo como un procedimiento para aumentar la producción de alimentos sino más ampliamente como una especie de reapropiación de la esencia. En esta reflexión sobre la naturaleza y la tierra americana coinciden literatos como José Eustasio Rivera, Gabriela Mistral, Horacio Quiroga, entre otros, con ensayistas como Jaime Mendoza. Más fuertes son todavía las expresiones de Luis E. Valcárcel, quien en *Del ayllu al imperio* afirma que “la tierra en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo que es propiedad comunitaria de los campos”.⁶ Por ello, la pérdida de la tierra por el campesino es una especie de alienación así como su recuperación es la recuperación de sí mismo; es la recuperación de América. En otras palabras, la reforma agraria tiene un fundamento más que modernizador, sobre todo identitario, que alude a la reapropiación del continente por sus habitantes ancestrales. Mendoza pensaba que el macizo andino no solamente modelaba a los hombres que vivían en él, dándoles características peculiares y fisonomizando su conducta, sino que era el sustento de la nacionalidad y el fundamento de su cultura.

6. Citado por Roland Forgues, “Mariátegui y la cuestión negra”, en *Anuario Mariáteguano*, Vol. vi, N° 6, Lima, Amauta, 1994, p. 137.

3. Antiimperialismo, antiintervencionismo y latinoamericanismo

En el socialismo de estos años el antiimperialismo, el antiintervencionismo y el latinoamericanismo son importantes. Pero, como en los trazos anteriores, no hay univocidad en los términos ni homogeneidad en las expresiones, cosa que por lo demás caracteriza a todo gran movimiento, que se hace grande en la medida en que es capaz de expresar sentimientos e ideas no idénticos y que refleja más bien mentalidades (difusas) que ideas (precisas). Mariátegui, quien expresa con fuerza el antiimperialismo, reprocha al APRA el hecho de entenderlo de manera muy parcial, más bien como antiintervencionismo, y por ello tiene tanta receptividad en Centroamérica cuando los patriotas pelean contra los yanquis en Nicaragua.⁷ En el mismo 1927 el uruguayo Carlos Quijano discute con Haya de la Torre en torno de las distinciones que este último realiza sobre la acción imperialista.⁸

En el sentimiento y en las ideas antiimperialistas se funde también una serie de tradiciones muy propias de la cultura latinoamericana. Obviamente la presencia de Lenin es indiscutible, se encuentra abundantemente citado, pero fue una semilla que cayó en un terreno totalmente abonado; incluso más, fue una manera precisa de formular una idea que se venía esbozando profusamente. El arielismo se había expresado contra la mentalidad utilitaria y contra el sajonismo; el nacionalismo contra la imitación, contra la intervención extranjera y contra la penetración económica; el primer socialismo había denunciado a los capitalistas extranjeros como explotadores de nuestro pueblo. Arielismo, nacionalismo y primer socialismo se funden dando vida a una teoría del imperialismo y del intervencionismo a la cual sólo faltaba el catalizador que fue Lenin para configurarla definitivamente.

El problema del imperialismo se enfrenta principalmente con el socialismo y la unidad continental. Haya de la Torre con el APRA es quien más destaca esta tarea, pero Manuel Ugarte no queda atrás y en ella coinciden Vasconcelos, Gabriela Mistral y Alfredo Palacios. La unidad continental no es, sin embargo, un tema relevante en los grupos más cercanos a la III Internacional, que propician con mucho más énfasis la misión del proletariado y la revolución mundial como manera de enfrentar y destruir el imperialismo. José Ingenieros se refiere a las "fuerzas morales" que deben actuar, en el sentido de una progresiva compenetración de

7. Véase José Carlos Mariátegui, "Punto de vista antiimperialista" (1929), en *Ensayos escogidos*, Lima, Universo, 1971, p. 193.

8. Véase Gerardo Caetano y José Pedro Rilla, *El joven Quijano*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, pp. 186-187.

los pueblos latinoamericanos, que sirvan de premisa a una futura confederación política y económica.

4. Socialización de la propiedad y la producción

En este marco los temas del indio, de la cuestión agraria o del imperialismo alcanzan su completa dimensión en la medida en que se los relaciona con cambios a nivel económico. Conceptos como *estatización*, *propiedad colectiva*, *comunismo indígena*, *cooperativismo*, aparecen contrastándose con lo que se denomina "feudalismo agrario" o "capitalismo de la industria y de la minería". Ahora bien, una cuestión fundamental respecto de los planteamientos económicos de las posiciones progresistas de los años 20 es que apuntan mucho más a eliminar el sistema repudiado que a la construcción de una alternativa. No se llega a constituir un proyecto de desarrollo o de crecimiento; apenas un proyecto de economía más justa de mayor distribución o equidad. En todo caso las propuestas de solución a los grandes problemas económicos son elementales y voluntaristas. En los años 30 se avanzará en la elaboración de un programa más preciso y en los 40 se asumirá el proyecto de industrialización que conlleva una teoría de crecimiento autosustentado.

Rubén Martínez Villena, en 1926, denuncia la manipulación que realizan los intereses extranjeros al fijar los precios del azúcar sobre el campesino cubano; la bota del imperialismo yanqui, mediante las poderosas instituciones dueñas de las centrales, lo aplasta con su peso formidable. Martínez Villena quiere que Cuba produzca casi todo lo que consume y para ello propone que se estimule la iniciativa privada, se fomente la agricultura, se funden granjas y escuelas, se creen bancos agrícolas, se aliente e incluso se obligue al nativo para que siembre lo que necesite comer y se repartan las tierras, pues un gobierno simplemente agrarista sería un obstáculo muy serio para la marcha arrolladora del imperialismo yanqui.⁹ Julio Antonio Mella en 1928, menos interesado en temas económicos, señala como tarea la necesidad de luchar contra el imperialismo pero con el objetivo último de abolir la propiedad privada.¹⁰

Mariátegui, por su parte, proponía el socialismo como un englobante de la revolución antiimperialista, agraria y nacionalista. Destacaba,

9. Véase Rubén Martínez Villena, "Un aspecto del problema económico en Cuba", en *Órbita de Manuel Martínez Villegas*, La Habana, Empresa Consolidada de Artes Gráficas, 1965, pp. 157-162.

10. Véase Julio Antonio Mella, "Le proletariat et la libération nationale", en Michael Löwy, *Le marxisme en Amérique Latine* (antología), Paris, Maspero, 1980.

por cierto, la necesidad de una legislación social: jornada de ocho horas, salario mínimo, seguridad así como otros beneficios, a la vez que propiciaba la socialización de la producción industrial y agrícola.

Más elaborados son los planteamientos del colombiano Jorge Eliecer Gaitán quien en 1933, después de la crisis mundial que intensificó la preocupación económica, publicó "El manifiesto del unirismo". Allí señala que existe consenso en que la forma primitiva del capitalismo está obsoleta, en que es necesario planificar y que para ello se ha de utilizar al Estado. Pero no basta un Estado que organice; será indispensable un criterio social, que suelen denominar "socialismo de Estado". Esto es consecuente con la construcción de un robusto incremento del poder económico de la nación.¹¹

Gaitán plantea en términos más globales la regularización social de la economía por la intervención del Estado, atendiendo a su producción técnica, a su ensanchamiento y a la justicia de su reparto, tomando en cuenta la mayor capacidad de trabajo y la mayor necesidad, y obrando con el criterio de la progresiva abolición de la explotación del hombre por el hombre. Insiste en que sólo el Estado con criterio económico y no politiquero podrá actuar con elementos técnicos para clasificar e imponer la cantidad, calidad y naturaleza del producto de cada sección y de cada propietario. Justifica estas afirmaciones sosteniendo que el mundo moderno no puede marchar con el criterio del deseo individual. Necesita un plan, aun cuando él muchas veces, casi siempre, limite la actividad personal. Pero esa limitación, mirada colectivamente, redundará en beneficio también de los individuos. Aquí queda comprendida la necesidad de nuevos cultivos y la indispensable industrialización agrícola. Además, con respecto al tema agrícola sostiene que para solucionar el problema de la tierra el criterio debe ser el de división entre tierras no cultivadas y tierras cultivadas. Las primeras deben pasar, caso de no ser cultivadas en un tiempo no mayor de cinco años, a propiedad del Estado sin indemnización. Las cultivadas, si el trabajador las ha trabajado al menos cinco años sin que el poseedor del título se opusiera, deben pasar a manos de los respectivos trabajadores gratuitamente. Pero no cree que esta asignación de tierras sea suficiente. Es necesario organizar la producción del campesino e intervenirlo para la elevación de su condición social, intelectual y moral. En muchos lugares los campesinos tienen parcelas pero siguen viviendo en la más abyecta condición. Por eso se debe entregar la tierra, pero organizando su producción en forma cooperativa por parte del Estado. También sostiene, por otra parte, la necesidad de la nacionalización del crédito, de los transportes y de los servicios públicos. Igualmente se deben regular los beneficios de algunas industrias y de los alquileres.¹²

11. Véase Jorge E. Gaitán, "El manifiesto del unirismo", en *Obras selectas*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1979, pp. 131, 134 y 138.

12. Ídem, pp.143 y 155.

A comienzos de la década del 20, en el grupo brasileño Claridad, Nicanor Nascimento y Joaquín Pimenta pretendían formar un Partido Socialista para el cual redactaron una suerte de manifiesto, en el que planteaban la necesidad de buscar la solución práctica "de todos los problemas que se relacionan con la remodelación de la sociedad contemporánea, desde el punto de vista económico, moral, intelectual, jurídico y político; a estudiar bajo sus diferentes aspectos el trabajo nacional y los medios para mejorar las actuales condiciones de existencia de las clases asalariadas, a abogar por la coparticipación de los trabajadores en los lucros de las empresas industriales, comerciales y agrícolas".¹³ Las ideas del cooperativismo aparecen en documentos socialistas de 1925 y 1932. En el manifiesto de 1932 del Partido Socialista Brasileño se busca la armonización con la concepción nacionalista, aunque en esto será más completa la posición del Partido Radical de Maranhão. Este último, aun cuando acentúa lo internacionalista, destaca la defensa de la independencia económica brasileña; es nacionalista con relación a las riquezas del suelo y del subsuelo, de las aguas y las minas, propone la creación de una industria pesada y de una siderurgia en el país e insiste en los problemas rurales y en la reforma agraria.

En 1935 se formó una Alianza Nacional de Liberación que agrupaba al Partido Comunista Brasileño y a sectores del tenentismo. En su "Programa de gobierno popular, nacional, revolucionario" llamaba a todos quienes quisieron "luchar por la independencia nacional contra el imperialismo extranjero que nos oprime". El gobierno que se aspiraba a alcanzar sería "nacional revolucionario, puesto que, frente al imperialismo y sus agentes, será profundamente revolucionario, denunciando las deudas, los tratados, los acuerdos, en fin, todo lo que significa la vergonzosa subordinación de Brasil a los capitalistas extranjeros". Explicita más esta perspectiva señalando que "el gobierno popular nacional revolucionario no significará la liquidación de la propiedad privada de los medios de producción ni que él tome bajo su control las fábricas y las empresas nacionales. Tal gobierno, dando nacimiento en Brasil al libre desarrollo de las fuerzas productivas, no pretende realizar la socialización de la producción industrial y agrícola, porque en las condiciones actuales de Brasil no será posible liquidar el feudalismo y la esclavitud, dando todas las seguridades para el libre desarrollo de las fuerzas productivas del país, sino a través de la implantación de la verdadera democracia. Sin embargo, siendo que los nudos estratégicos están en manos del imperialismo, expropiándose y nacionalizándose revolucionariamente tales empresas, tendrá en su mano, el gobierno nacional revolucionario, enormes fuerzas

13. Citado en *O Socialismo Brasileiro*, selección e introducción de Evaristo Moraes Filho, Brasília, Univero de Brasília, 1981, p. 27.

de producción, lo que será indudablemente un gran factor para el desarrollo libre de las fuerzas productivas del país, lo que asegurará un desarrollo ulterior progresivo para el Brasil".¹⁴ De este modo, la propuesta socialista se va constituyendo como teoría del desarrollo. Los aspectos defensivo y distributivo se combinan con una propuesta de crecimiento económico, de desbloqueo y de proyección de las fuerzas productivas. El socialismo latinoamericano anterior había pensado la cuestión económica como necesidad de defender al trabajador de la avaricia capitalista o el país de la avaricia imperialista, también la había pensado como una cuestión de justicia distributiva: repartir equitativamente los frutos. Aparece aquí la idea de socialismo como método para hacer crecer la economía nacional, lo que no deja de ser comprensible luego de la crisis mundial.

5. La educación de los trabajadores y la universidad obrera

Una de las iniciativas más características del socialismo de la época fue la creación de las universidades obreras o populares. En México, Vasconcelos y más tarde Lombardo Toledano; en la Argentina, a partir de la Reforma Universitaria de Córdoba; en Cuba, Julio Antonio Mella; en Perú, Abraham Gómez, Haya de la Torre y Mariátegui; en Puerto Rico, Julio Barcos; todos ellos realizaron propuestas llevando a cabo iniciativas de diverso género en vistas a la creación de este tipo de instituciones. En estos proyectos se unificaban ideas en torno de la educación de la masa obrera, de la necesidad de coadyuvar a la consolidación de una ideología revolucionaria, del fomento del sindicalismo y de una cierta capacitación técnica. En este marco, tópicos como la vinculación entre obreros e intelectuales o revolución y cultura fueron frecuentes.

Abraham Gómez en el Congreso de la Federación de Estudiantes del Perú, realizado en Cuzco en 1920, lanzó la idea de la creación de una universidad popular.¹⁵ Haya de la Torre recogió la propuesta transformándose, a partir de su deportación en 1923, en el principal propagandista. Su idea básica fue la de un proyecto de extensión universitaria para los obreros.

También en Perú, deportado Haya de la Torre, Mariátegui retomó y transformó parcialmente el proyecto cambiando el eje de su articulación gremial de la Federación de Estudiantes a la Federación Obrera Local de Lima. Ello implicó también una transformación respecto de las ideas: el

14. Citas tomadas de Michael Löwy, ob. cit., pp. 128, 130 y 131.

15. Véase Ricardo Melgar Bao, "Los proyectos político-culturales en América latina: de la universidad popular a la autoeducación obrera. 1918-1934", en *Panorama de Nuestra América*, N° 5, México, CCYDEL-UNAM, 1992, p. 112.

anarquismo cedió terreno al socialismo. Poco más tarde en los estatutos de la Confederación General de Trabajadores del Perú, elaborados por José Carlos Mariátegui, se consignaban entre sus cinco finalidades tres relativas al desarrollo de la cultura y la política proletaria. Entre los elementos que se destacaban encontramos la propaganda oral y escrita, la necesidad de organizar conferencias y labores de educación, auspiciar escuelas y cursos de enseñanza técnica, de luchar contra el analfabetismo y de fomentar las publicaciones.¹⁶ Poco más tarde, a mediados de los años 30 en México, Vicente Lombardo Toledano inauguraba la Universidad Obrera diciendo: "Creemos que nuestro papel de trabajadores intelectuales, los que nos hemos congregado en la Universidad Obrera de México, es el de contribuir a la formación de la conciencia de clase en todos los trabajadores del país". Intentando detallar más los objetivos de la nueva institución que se ponía en marcha, decía que el "propósito es enseñar las ideas fundamentales que en el pasado gobernaron a la sociedad humana, las ideas que en el presente chocan entre sí, las ideas que han de presidir el mundo futuro". Ahora bien, "como de ideas se trata, nuestra labor ha de ser, naturalmente, una labor rigurosamente científica, una labor rigurosamente técnica".¹⁷

6. Enraizamiento en lo propio y mística

Se ha insistido en que uno de los elementos característicos del socialismo de esta década es su enraizamiento en lo propio, sea como afán por aprehender los elementos específicos de la realidad latinoamericana, sea por reivindicar formas de hacer política o propuestas que anclen en lo latinoamericano, sea por la recepción de la propia historia de las ideas y la cultura latinoamericanas. En este sentido puede concebirse lo que señala Carlos Franco, quien refiriéndose a Haya de la Torre y Mariátegui señala una "conciencia del carácter original de la realidad latinoamericana". La originalidad estaría asentada en cinco clases de peculiaridades: no habría sucesión unilateral de los modos de producción; coexistirían modos de producción; ni las naciones ni el continente presentarían un principio organizador interno a sus sociedades que fundara su consistencia frente al exterior; Latinoamérica poseería un paisaje social original; el proceso económico y político latinoamericano no se desarrollaría dentro del mar-

16. Ídem, pp. 12 y 124.

17. Vicente Lombardo Toledano, "Discurso pronunciado por el maestro Lombardo Toledano en la inauguración de la Universidad Obrera", en *Textos políticos y sindicales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994, p. 91.

co de los Estados nacionales independientes como Europa.¹⁸ Para decirlo en términos más sintéticos, es lo que Haya de la Torre llamó la teoría del "espacio tiempo-histórico", que es la reivindicación de lo particular que el liberalismo evolucionista había considerado como irrelevante.¹⁹

Este enraizamiento en lo propio se emparenta, sin identificarse, con cierta reivindicación de un *ethos*, de una mística, de un factor moral. La conocida frase de Mariátegui donde afirma que el mito de la revolución socialista es lo que movilizará a las masas peruanas no es extemporánea. Otros socialistas de esa época formularon propuestas que se ligaron con la del peruano. José Ingenieros, en su discurso en 1922 con motivo del banquete ofrecido por intelectuales argentinos a Vasconcelos, describiendo la generación a la que tanto él como el mexicano pertenecían, señaló que "comprendiendo que las fuerzas morales son palancas poderosas en el devenir social, esa generación ha tenido ideales y los ha sobrepuesto a los apetitos de la generación anterior, afirmando un idealismo social. Ese noble idealismo es, en efecto, idealismo político, en cuanto tiende a perfeccionar radicalmente las instituciones más avanzadas de la democracia; es idealismo filosófico, en cuanto niega su complicidad al viejo escolasticismo y anhela satisfacer necesidades morales que descuidó el positivismo; es idealismo social, en cuanto aspira a remover los cimientos inmorales del parasitismo y del privilegio, difundiendo y experimentando los más generosos principios de justicia social".²⁰

En el mismo discurso, un poco más adelante, exclama: "¡Las fuerzas morales! He aquí el capital invencible que aún puede poner un freno en el mundo a la inmoralidad de los capitalismos imperialistas. Las fuerzas morales existen; pueden multiplicarse, crecer en los pueblos, formar una nueva conciencia colectiva, mover enteras voluntades nacionales". Más aún, les atribuye a estas fuerzas un rol decisivo en la unidad y defensa del continente: "Las fuerzas morales deben actuar, en el sentido de una progresiva compenetración de los pueblos latinoamericanos, que sirva de premisa a una futura confederación política y económica capaz de resistir conjuntamente las coacciones de cualquier imperialismo extranjero. La resistencia que no puede oponer hoy ninguna nación aislada sería posible si todas estuviesen confederadas".²¹

18. Véase Carlos Franco, "Haya y Mariátegui: América latina, marxismo y desarrollo", en *Pensamiento Iberoamericano*, N° 4, Madrid, julio-diciembre, 1983, p. 190.

19. Véase Gonzalo Portocarrero, "El APRA y el Congreso Económico Nacional", en *La Universidad del porvenir. América latina y el imperialismo*, Buenos Aires, Inquietud, 1956, pp. 33-34.

20. José Ingenieros, "América latina y el imperialismo", en *La universidad del porvenir. América latina y el imperialismo*, pp. 33-34.

21. Ídem, pp. 44-45.

Estas fuerzas morales son también un recurso de las clases trabajadoras. Piensa Ingenieros que "frente al descenso moral de las clases parasitarias se levantaron las fuerzas morales de las clases trabajadoras, afirmando una voluntad universal de renovación. El fracaso del pasado obligó a poner cimientos nuevos al porvenir: poco a poco se definieron algunas aspiraciones claras y precisas. Contra la inmoralidad del parasitismo capitalista reafirmó la necesidad de poner los medios de producción en manos de los productores mismos. Contra la inmoralidad del parlamentarismo político se entrevió el remedio en una administración representativa de las funciones sociales. Contra la inmoralidad de la ignorancia supersticiosa se definió el principio de la educación extensiva".²²

Algunos años más tarde, en 1937, otro argentino, Nicolás Repetto señalaba que la tarea de su agrupación consistía esencialmente "en adaptar el socialismo democrático y evolutivo a las condiciones y a las posibilidades del medio argentino. La gran dificultad para esta tarea estriba en encontrar el método que permita llegar tanto a la mente como al corazón del pueblo argentino". Para ello plantea que "tal vez sea necesario profundizar más el conocimiento de la psicología de las grandes masas del interior del país" y, para alcanzar este objetivo, "sería necesario que enlancemos más estrecha y lógicamente nuestra propaganda a las mejores tradiciones políticas del país".²³

En una línea similar el costarricense Manuel Mora, líder del Partido Comunista, sostiene que los fines inmediatos del partido son "la organización y la orientación de nuestro pueblo y empuje de nuestra economía hacia formas más avanzadas de organización". Esta tarea debe emprenderse con realismo, lo que quiere decir, para él, "tomándose en cuenta sus tradiciones políticas y filosóficas. Lo demás es utopía de mala clase". En otras palabras, estima que los costarricenses "necesitamos lo que quizá podríamos llamar un comunismo costarricense: es decir, un Partido Comunista que sepa interpretar la realidad nacional y ajustar sus consignas y sus procedimientos de lucha a ella". Y sintetiza la que será la consigna en adelante: "Por un comunismo tico".²⁴

Otra dimensión de este mismo espíritu es la recuperación de las ideas nacidas en el propio continente y la inspiración de los postulados socia-

22. José Ingenieros, "Las fuerzas morales de la revolución", en *Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas*, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 331.

23. Nicolás Repetto, *Por la senda escabrosa (Anhelos de un pueblo que espera)*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1937, pp. 119-120.

24. Arnaldo Mora Rodríguez, *Historia del pensamiento costarricense*, San José de Costa Rica, EUNED, 1993, p. 156.

listas en estas mismas ideas. Probablemente lo más significativo en esta línea fue el intento de inspirar el socialismo de los países andinos en las experiencias de la cultura pero, de modo más inmediato, el socialismo de la posguerra recupera los planteamientos del arielismo, reinterpretándolos. El estudioso peruano Pedro Planas reseña un conjunto de ocasiones en las que el socialismo y el arielismo se fundieron. Señala que Alfredo Palacios era un declarado arielista y que cuando viajó a Cuzco en 1919, en la universidad, donde fue nombrado catedrático honorario, dijo que la juventud cuzqueña, como la de toda América, debería tener por maestro a ese insuperable apóstol uruguayo, José Enrique Rodó, cuyas enseñanzas eran como un hermoso evangelio de vida y juventud. Destaca igualmente que "en Cuba, en 1923, Julio Antonio Mella no encontró mejor elogio para Haya de la Torre que considerarlo el sueño de Rodó hecho carne; que en 1924 Mella publicó *Intelectuales y Tartufos* y allí reivindicó al trabajador, el único hombre que a juicio de Rodó merece la vida, y que en 1925, poco antes de fundar el Partido Comunista en Cuba, Mella decide fundar el Instituto Politécnico Ariel".²⁵ El uruguayo Emilio Frugoni, enfatizando en los "factores espirituales", aspiró a coordinar el marxismo con esa idealidad que es devoción y penacho común a toda la intelectualidad del 900. El *ideal*, las *alas del ideal*, la *idealidad*, son expresiones que retornan constantemente a su discurso.²⁶

7. El caso atípico de Aníbal Ponce

La descripción del socialismo realizada hasta aquí no envuelve a todos los que se identifican con esta tendencia. Continúa perviviendo en el pensamiento socialista una línea más europeísta, más doctrinaria. El más destacado pensador en esta línea es el argentino Aníbal Ponce, discípulo de José Ingenieros y formado en el positivismo.

Oscar Terán ha mostrado fehacientemente esta dimensión al exponer una serie de trazos del pensamiento de Ponce que permanecen ligados a la mentalidad de la generación del 80, por ejemplo, su "sacralización de la oposición civilización/barbarie, encarnable en la contradicción que oponía a las corrientes europeístas con las defensoras de una autotonía construida en torno de la imagen del gaucho"; de este modo "en una fecha tan tardía como 1923 seguía señalando que en el país subsistían «todavía esas dos civilizaciones en conflicto: una indio-gaucho-mulata»; otra blanca-euro-argentina. La primera, destinada a desaparecer

25. Pedro Planas, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994, pp. 23-24.

26. Véase Carlos Real de Azúa, ob. cit., p. 118.

por su nulidad evidente [...] Blancos, europeos, argentinos nos sentimos, *et pour cause*, herederos de la tradición greco-latina".²⁷

Insiste en ello Terán cuando señala que "la fuerza de estas adherencias quedará demostrada por la asombrosa persistencia de estas categorías durante su período de tránsito hacia el marxismo (1928-1932) que no será suficiente para disolver linealmente aquel tipo de nociones del archivo liberal oligárquico. Así en un escrito de 1928 como «Examen de conciencia» emergen afirmaciones intertextualmente inscritas en una reiterada oposición a los textos indianistas que desde diversos puntos penetraban entonces en la cultura latinoamericana. «Los pueblos que a duras penas lucharon por la vida en la cuenca del Plata no se creyeron nunca los herederos del Inca o del Azteca. Los indios fueron, para ellos, extraños en absoluto a la nacionalidad de formación»".²⁸

En esta misma línea, también en 1928, Ponce se refería a *Indología* de Vasconcelos, "a la que en otro lugar había caracterizado como «trivial y barroca», «producto lógico de ciertos climas tropicales de la América Latina». El idioma francés, otra vez, debía actuar contra el tropicalismo latinoamericano, con lo cual Buenos Aires podría así diferenciarse «de la casi totalidad de nuestra América», al par que cuestionar «los ideales mestizos del señor Vasconcelos». En este mismo registro debe inscribirse el papel adjudicado a Sarmiento —figura barométrica para medir modificaciones del pensamiento de Ponce— en el sentido de «extirpar lo que quedaba en nosotros del gaucho perezoso y del español charlatán»".²⁹

27. Oscar Terán, "El pensamiento de Aníbal Ponce en el marxismo latinoamericano", en *Revista de Historia de la Ideas*, N° 5-6, 2ª época, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana (PUC), 1984-1985, p. 206.

28. Ídem, p. 207.

29. Ídem, p. 208.

PARTE III

IDENTITARISMO ECONÓMICO:
NACIONALISMO, ENSAYOS SOBRE
EL CARÁCTER Y CAMBIO DE PARADIGMA
(1930-1950)

INTRODUCCIÓN

La época que abarca entre 1930 y mediados del siglo xx está marcada por el pensamiento nacionalista a la vez que por el fuerte desarrollo de ensayos sobre el carácter latinoamericano. La defensa de la economía continental y la preocupación por nuestra manera de ser son los dos grandes temas o problemas que se plantea el pensamiento latinoamericano. Al mismo tiempo, se consolida un pensamiento femenino-feminista y también el socialcristianismo, emparentado por muchos aspectos con el nacionalismo y/o con el integralismo, en su primera etapa. Pero, lo más importante es que, en parte en el propio seno del nacionalismo económico y en parte como resurgimiento en una tendencia modernizante, sumergida por años, comienza a manifestarse en los 30 y con fuerza a comienzos de los 40 una posición industrializadora que alcanzará su mejor formulación en la CEPAL; por cierto, este resurgimiento es incomprensible sin la presencia norteamericana y su irradiación en el ámbito de las ideas, principalmente, económicas.

Durante los años 30, lo identitario que continúa siendo hegemónico se bifurca ya claramente en una tendencia de izquierda y otra de derecha. Ambas provienen del tronco común latinoamericano pero, acercándose una al marxismo y la otra al conservadurismo, ponen en relieve dimensiones muy diversas ideológica y políticamente, si bien no tan distintas desde un carácter latinoamericanista: ambas, indigenista e integrista, reivindican la identidad latinoamericana aunque una lo haga destacando el aspecto indio-mestizo y la otra lo hispánico; las dos son antisajonas e incluso antiimperialistas, ambas comienzan a concebir la penetración económica y, además, resaltan el latinoamericanismo o formas del nacionalismo.

Lo más notorio en el nacionalismo (o continentalismo) económico es que se trata de la manera de reivindicar lo propio, aunque ya no entendido como cultura o sociedad principalmente sino como economía. El na-

cionalismo es un identitarismo económico, como el indigenismo había sido un identitarismo social y el arielismo, cultural.¹

Los autores nacionalistas buscaban defender la economía latinoamericana de los embates de los países más poderosos, de sus empresas o del sistema imperialista internacional. Secundariamente, sugirieron formaciones económicas específicas para nuestras realidades, vinculadas con cuestiones particulares de la evolución económica o relativas a costumbres, aspectos culturales, geográficos u otros.

Durante estos años, simultáneamente con un pensamiento propositivo, sea económico, estético o del género, aparece otro más reflexivo, más introspectivo, menos político. Éste se va a preguntar por lo que somos los latinoamericanos: por nuestro carácter. Aquí se encuentra uno de los focos de mayor vitalidad e irradiación del pensamiento latinoamericano y que, asumiendo una producción anterior a la de estos años, se proyecta en sus epígonos incluso hasta la última década del siglo XX. Este afán por descubrir la manera de ser, la psicología, los trazos caracterológicos motiva a Samuel Ramos, Benjamín Subercaseaux, Affonso Arinos, Octavio Paz, por citar sólo a algunos de los más notables. Este tipo de pensamiento, por una parte, denuncia los defectos de los latinoamericanos, y en este aspecto entra en conflicto con el nacionalismo identitario; por otra parte, va a afinar una reflexión sobre lo que somos y ello va a permitir más tarde repensar los proyectos político-económico-sociales.

Por otra parte, las posiciones identitarias se van debilitando, disgregando, desvirtuando, mientras van emergiendo las modernizadoras. Pero no sólo ello; aparecen también nuevas polaridades en nuestras ideas, polaridades que no se dejan abarcar por la tensión identidad/modernización. Incluso más, el propio ensayo sobre el carácter, tan importante durante esta época, instala toda una preocupación por lo íntimo, por lo psicológico, por lo personal, en lo que es acompañado por el pensamiento gestado en el seno de los grupos femeninos. Allí se manifiestan polaridades como expresión/represión, autenticidad/imitación, rostro/máscara.

1. El hecho de que el identitarismo haya llegado a ser predominantemente económico no significa que el social ni el cultural desaparecieran. De hecho, el colombiano Germán Arciniegas en su obra *América, tierra firme* (1937) sostiene que "la ciencia universitaria sigue siendo entre nosotros una ciencia colonial, es decir: que en los dominios de la inteligencia suelen existir o persistir vínculos que políticamente creíamos haber roto cuando la guerra de emancipación. Estos profesores americanos de sociología no son sino colonos de La Sorbona, que se arrodillan medrosos cada vez que la palabra europea resuena en sus oídos" (Germán Arciniegas, *América, tierra firme*, Santiago de Chile, Ercilla, 1937, p. 39). Más radical, sin embargo, es en 1932 cuando denuncia la labor persuasiva del Norte que nos envía automóviles, editoriales, novelas y empréstitos, haciendo de cada república latinoamericana una colonia económica y una colonia moral. Véase Germán Arciniegas, *El estudiante de la mesa redonda*, Bogotá, Minerva, 1933, pp. 215-217.

Estas tensiones, aunque establecen relaciones con el gran problema identidad/modernización, difícilmente podrían ser consideradas solamente como especificaciones de éste.

Ahora bien, la hegemonía identitaria no sólo se debilita por el surgimiento de polaridades que no se someten a su racionalidad sino también por la aparición de autores que, siendo conquistados por una sensibilidad más económica o pragmática, cuestionan de manera muy radical algunos de los pilares de la construcción teórica identitaria; queman ídolos que antes fueron adorados. Es éste el caso de Mariano Picón Salas, que dedica esfuerzos para demoler a Rodó y al arielismo.

Picón Salas, acerca del carácter de las ideas en América latina, destaca que éstas tienen interés para nosotros no en su clima puro y abstracto sino en cuanto chocan con la realidad y se convierten en pasión o impulso político. Así, piensa el venezolano, todo lo que hacemos y escribimos se tiñe fatalmente de intención pragmática, deviene política o periodismo. Acaso por esas paradojas de la vida sólo puede llegarse a lo eterno por medio de lo transitorio, y es preferible para un escritor vivir su tiempo, trasudar un poco con la multitud, disolver en su retorta estas sales que cristaliza cada época antes que encerrarse en la campana aisladora de una forma perfecta pero vacía. Su reflexión, algo contradictoria y que pretende sin más pasar del indicativo al imperativo, expresa sin embargo, y ello es lo que interesa aquí, el carácter de su tiempo: destaca el terror y el olvido que ya cubre a algunos escritores de América, como Rodó, que ganaron en forma lo que perdieron en vida y pasión. Así sus escritos, donde el arabesco disimula el contenido y lo redondo no deja ver el músculo, parecen dirigidos al auditorio vespertino y empaquetado de los ateneos. El arielismo fue una doctrina de rebeldía lírica que partía de nuestro estado de gracia y de un modo unilateral nos acordaba a nosotros todo el espíritu de Ariel. La civilización greco-latina había venido de Europa embalada para nosotros y consignada a Rodó o a cualquiera de esos maestros criollos que se quedaron en la declamación o en la nostalgia.

Picón Salas piensa que "nuestra América morena tiene, sin embargo, una tradición más viva" y para él ésta reside en esas obras como *Facundo* de Sarmiento, *Las bases de Alberdi*, *Mercurial eclesiástica* de Montalvo, en las que un hombre se enfrenta a pelear o a construir, a llevar osadamente su destino de varón. "Si hay algo de dramático en la misión del escritor de estos pueblos, que más que bellas frases parecen demandar las máquinas de ingeniero o las grandes botas del *pioneer*, es que, como ellos, también estamos descubriendo, trazando, explorando; tratamos de crear un universo moral, una conciencia de perduración que nos eleve del estado de Naturaleza al estado de Cultura".²

2. Mariano Picón Salas, *Intuición de Chile*, Santiago de Chile, Biblioteca América, 1935, pp. 10-13 y 64-65.

Lo relevante del texto es el cambio de sensibilidad que representa con relación al arielismo y, por extensión, al pensamiento de corte identitario. Picón Salas anuncia el surgimiento de nuevas ideas y sobre todo de nuevas sensibilidades. Es sintomático que se atreva a ridiculizar a Rodó, autor del que nadie osó hablar mal, autor sacralizado por dos generaciones de discípulos (la de 1910 y la de 1920).³ La descalificación de Rodó por formalista y retórico, así como la indicación de una opción en "las máquinas del ingeniero y las botas del *pioneer*" sin duda representan la aparición de una intención modernizadora, que se impondrá diez o quince años más tarde en las ideas, particularmente con el cepalismo.

Ahora bien, aquello que más mella hizo en el discurso identitario fue la aparición de un nuevo modelo modernizador que, retomando algunos elementos del proyecto positivista de fines del siglo XIX, los adaptó agregándoles por cierto los avances de la ciencia económica, notablemente norteamericana. Allí las ideas de *progreso*, *ferrocarril*, *civilización*, *ciencia* y otras que habían manejado los intelectuales finiseculares aparecen revividas como *industria*, *industrialización*, *desarrollo*, pero matizadas por *centro/periferia*, por *deterioro en los términos del intercambio* y, poco más tarde, ya en los 60, por *dependencia*, con lo que lo identitario se reinstalará nuevamente, aunque por breve tiempo, en nuestro quehacer intelectual.

Hemos señalado cómo una serie de elementos, que se integraban en un sistema identitario, "evolucionan" para formar parte de un sistema modernizador. Hay otros elementos que en las décadas anteriores habían permanecido vivos aunque subordinados y de los cuales se va a echar mano una vez que el modelo identitario comienza a sonar a palabrería hueca. Conceptos, ideas y sensibilidades que, a su vez, van a inhibir a algunos de corte identitario. Temas como la educación técnica, el profesionalismo, la transferencia tecnológica, la inspiración en el modelo sajón y, sobre todo, la idea industrializadora van a articularse con el antiimperialismo, pero van a inhibir lo latino, lo indígena, lo campesino, la cultura propia, lo antisajón, lo "espiritual".

Nuevas síntesis entre lo identitario y lo modernizador se van produciendo, nuevas búsquedas de equilibrio, nuevas aleaciones entre estos dos elementos que componen el pensamiento latinoamericano en el si-

3. Algo similar ocurre con Carlos Quijano y la generación que fundó el semanario *Marcha* en Montevideo en 1939. Esa generación se constituye a partir de la herencia arielista, combinándola con elementos procedentes del positivismo y del marxismo, que destacan lo económico. Quijano, esgrimiendo ideas de corte nacionalista y de independencia cultural, pone énfasis en aspectos económicos que posibilitarían tal independencia. Véase Carmen de Sierra, "El semanario *Marcha*: una conciencia de la fragilidad nacional en un contexto internacional amenazante (Uruguay 1939)", en *América. Cahiers du CRICCAL*, N° 4-5, París, 1990.

glo xx. Las nuevas síntesis apuntan a realizarse sobre la base del problema económico: tanto el nacionalismo como el posterior cepalismo tienen como desafío esta clave. De allí que el tránsito de lo identitario a lo modernizador no se haga tan difícil. Más tarde, entre los 50 y los 60, se producirá nuevamente una transformación cuya clave será la idea de "cambio" (cambio económico-cambio social) ligada al desarrollo. El desarrollo entendido primero como económico y luego, más ampliamente, facilitará el nuevo tránsito que se producirá desde lo modernizador hacia lo identitario nuevamente, a comienzos de los 60.

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO NACIONALISTA EN AMÉRICA LATINA Y LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD ECONÓMICA (1925-1945)

1. El nacionalismo y el antiimperialismo recorren el continente

Durante los años 30 se va a producir un tercer momento dentro del proyecto identitario que tiene que ver con la reivindicación de la economía latinoamericana.

El carácter identitario del pensamiento latinoamericano de las primeras décadas del siglo fue cambiando de objetivo: en una primera etapa se realizó más bien como latinismo, en una segunda como mestizofilia, indigenista o afroamericana, y en la tercera más bien como nacionalismo y antiimperialismo. Sin menoscabo de que las tres dimensiones coexistan, la primera es más cultural, la segunda más social, y la tercera presenta un énfasis en lo económico, sin desligarse totalmente de lo social y lo cultural. En este nacionalismo económico se funden una perspectiva de izquierda con una de derecha, que denuncia y rechaza la intervención de las grandes potencias. Esto se agudizó con el profundo impacto causado por la crisis de 1929-1930. Se expandió la idea de defender el interés nacional, cuestión funcional al surgimiento del pensamiento modernizador industrialista característico del período posterior.

Este proceso que aparece bastante nítido en el tronco fundamental de lo que se ha llamado "pensamiento latinoamericano" no es idéntico en todos y cada uno de los ámbitos específicos. Estudiando el trabajo de las pensadoras en torno del tema de la mujer o la cuestión estética de las vanguardias, el cambio es mucho menos nítido. Ahora bien, los cambios no sólo ocurren en el contenido de los textos; aparecen también nuevos emisores de pensamiento; los más innovadores probablemente sean los ingenieros y técnicos que terminarán por constituirse en una fuerte opción modernizadora.

El antiimperialismo es uno de los temas recurrentes del pensamiento latinoamericano de los años 30 y puede incluso señalarse que es la forma que asume el pensamiento identitario de esos años, que se realiza como defensa de la economía continental o como nacionalismo económico. En este antiimperialismo van a confluír factores provenientes de tradiciones diversas, pero es imprescindible diferenciar el antiimperialismo propiamente tal de otros elementos que, contribuyendo al clima ideológico, no le son propios: antisajonismo, arielismo, estatismo o xenofobia. En todo caso, en tanto que clima de época no puede hablarse de una idea estricta sino de un conjunto de elementos que configuran una preocupación y un planteamiento respecto de la presencia económica, aunque no sólo económica, de los grandes países y sus intereses en el interior de América latina.

Esta línea de trabajo, que tiende a descubrir la penetración por parte de las grandes potencias en el continente así como la transformación de nuestras economías (e interconectadamente nuestra política y cultura) de acuerdo con la racionalidad imperial, se ha desarrollado en diversos autores por sobre divergencias ideológicas o políticas. En tal sentido, posiciones tan opuestas como indigenismo e integralismo, a fines de los años 20 y durante los 30, coinciden en estudiar, denunciar y criticar el imperialismo. Es justamente el acuerdo por sobre otras diferencias lo que hace de éste un tema propio de la época.

A comienzos de los 20 Federico Henríquez y Carvajal formuló ya de manera bastante acabada un proyecto nacionalista. Se encuentran allí tanto los elementos explicativos de un fenómeno que se quiere modificar como un conjunto encadenado de tareas tendientes a remediarlo. De acuerdo con lo que postula el dominicano: "El capitalismo ha creado una clase omnipotente: la plutocracia. Ésta es causa y agente, en tanto que el imperialismo es efecto de esa causa" y "el dólar es el instrumento de zapa del imperialismo multimillonario". Piensa que "la penetración económica es siempre precursora de la penetración política" y que "la dependencia, resultado fatal del predominio de ambas, es contraria a la independencia y lesiva a la soberanía". Para superar la penetración económica y la dependencia propone, entre otras medidas: "El fomento de los pequeños fundos con absoluta preferencia al establecimiento de los enormes latifundios de explotación extranjera". Señala que si bien debe estimularse la corriente migratoria ello debe hacerse con estricta sujeción a un plan científico de colonización y con un fin exclusivamente nacionalista y por la unión política de Centroamérica. Liga todavía tales medidas a un régimen político: debe sustituirse "la fórmula del personalismo (o del caudillismo perturbador del orden jurídico) por una fórmula nacionalista. La fórmula nacionalista propende a la necesaria concordancia de regímenes".¹

1. Federico Henríquez y Carvajal, *Ideario de F. Henríquez y Carvajal* (compilado por Alberto Baeza Flores), Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, 1960, pp. 198, 200, 197, 201 y 202.

En 1922, José Vasconcelos quería que América latina estuviera en condiciones, por su unidad, de enfrentar el poderío de Estados Unidos. Algo más tarde sostuvo que la situación de México era peor que la de una colonia, víctima de una dependencia pedida, reconocida y profunda. En 1929, en su "Programa de Gobierno", destacaba que no era exagerado "hablar de desastre cuando poco a poco y, principalmente, por errores trascendentales de nuestra política, las riquezas todas del país y las grandes empresas, ayer las minas, hoy las caídas de agua y cada vez las fincas rústicas, todo pasa a manos extranjeras", que no era exagerado hablar de desastre "cuando ya no disponemos del manejo de nuestra producción ni del control de nuestra economía".²

Mariátegui, desde una perspectiva marxista, afirmó que "el régimen económico y político que combatimos se ha convertido, gradualmente, en una fuerza de colonización del país, por los capitalismo imperialistas", y concluye que "no se puede ser efectivamente nacionalista y revolucionario, sin ser socialista".³

En 1927, año particularmente importante y fecundo para el pensamiento latinoamericano, Froylán Turcios, periodista y poeta hondureño que publicaba la revista *Ariel*, entregó el poema "Los diez aliados de la política norteamericana", que según él eran:

Los tiranos que desean perpetuarse en el poder
 los que se desvelan para alcanzar la presidencia de la república
 (haciendo)
 concesiones onerosas a los banqueros y ciudadanos yankees
 los que tienen afán de enriquecerse
 los fatalistas
 los periodistas venales, que aceptan dádivas de los invasores
 los que se dejan catequizar por los pastores evangelistas
 los imitadores insensatos de las modernas costumbres de la
 sociedad norteamericana...
 Los maestros y profesores que no enseñan a los niños el amor
 a la patria y a la raza... y que no inculcan el desprecio a
 los invasores yankees
 Los sacerdotes católicos, que poseídos de un feroz fanatismo cierran
 los ojos.⁴

2. José Vasconcelos, "Programa de Gobierno", en *Antología* (a cargo de Justina Saravia Viejo), Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, pp. 59 y 58.

3. José Carlos Mariátegui, "Introducción" a Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, p. 13.

4. Citado en Constantino Lascaris Comneno, *Las ideas de Centroamérica de 1838 a 1970*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número extraordinario, Vol. xxvii, N° 65, junio de 1989.

Gabriela Mistral fue igualmente sensible a esos problemas. En 1928 señaló que “vendrá a ser perversa política la entrega de la riqueza de nuestros pueblos [debida a] las influencias extranjeras que ya se desnudan con absoluto impudor, sobre nuestros gobernantes”. Refiriéndose específicamente a Sandino, destacaba que éste fortalecería la unidad latinoamericana “porque la identificación ya comienza, y a la muerte de Sandino se hará de un solo golpe quedándose en un bloque”. Ello porque “el guerrillero es, en un solo cuerpo, nuestro Páez, nuestro Morelos, nuestro Carrera, nuestro Artigas. La faena es igual; el trance es el mismo. Nos hará vivir Mr. Hoover, eso sí, una sensación de unidad continental no probada ni en 1810 por la guerra de la independencia, porque este héroe no es local sino rigurosamente racial”.⁵

En Centroamérica, en particular en Costa Rica, el antiimperialismo, al decir de Flora Eugenia Ovares, aparece en múltiples ensayos que se apartan progresivamente de las concepciones arielistas y se encaminan hacia la indagación del origen y los efectos del expansionismo norteamericano. Dentro de esta línea, señala la misma autora, se enmarca buena parte de la ensayística de Vicente Sáenz, desde sus escritos iniciales como *Norteamericanización de Centroamérica* (1925) y el *Canal de Nicaragua* (1929), hasta las obras de madurez como *Guión e historia contemporánea* (1942) y *Centro América en pie* (1944). Por su parte, Mario Sancho escribe *Viajes y lecturas* (1933), así como varios trabajos dispersos publicados en *Repertorio Americano*. Carmen Lyra inaugura la narrativa antiimperialista de tema bananero con *Bananos y hombres* (1931) y publica unos ensayos titulados *Historias de la United Fruit Company y sus rapacidades* (1934).

En Nicaragua, por esos años Sandino está planteando ideas similares cuando señala que los “hombres dignos de la América latina deben imitar a Bolívar, Hidalgo y San Martín, y a los niños mexicanos que el 13 de septiembre de 1849 cayeron acribillados por las balas yanquis en Chapultepec y sucumbieron en defensa de la patria y de la raza, antes de aceptar una vida llena de vergüenza en que nos quiere sumir el imperialismo yanqui”.⁶

A fines de los años 20 el mayor pensador, probablemente, de la época en Ecuador, José Peralta, pone en relieve un nuevo tema, el de “la suerte de Panamá y los peligros que asechan a su propio país”. Ello lo lleva a escribir en 1927 uno de los más vigorosos alegatos antiimperialistas, entre los que se publican en el Ecuador por esos años, al que tituló *La esclavitud de América latina*.⁷

5. Gabriela Mistral, *Escritos políticos*, pp. 128 y 239.

6. Citado en Jorge Eduardo Arellano, “Bosquejo ideológico de Augusto Sandino”, en *Cuadernos Americanos*, N° 424, octubre de 1985, p. 11.

7. Véase Arturo Andrés Roig, *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Universidad Católica de Quito, 1982, p. 79.

En Brasil, así como en los diversos países, se fue desarrollando una oposición a Estados Unidos que tuvo uno de los puntos más altos en 1927 como reacción a la invasión norteamericana a Nicaragua. Se afirmó, en consecuencia, que las naciones iberoamericanas no deberían permanecer impasibles y se llegó a proponer una política de solidaridad neolatina, después de decretar la falencia del panamericanismo. El movimiento de los *tenentes* asumió una postura crítica al imperialismo y la discusión sobre el nacionalismo se acrecentó cuando este movimiento se bifurcó, dando origen al "integralismo" derechista y al "prestismo" de izquierda. En ambos casos, el nacionalismo se fortaleció y redundó en la propuesta de vigorizar la acción *estatal*.⁸

En 1933 el colombiano Jorge Eliecer Gaitán postulaba la necesidad de "un fuerte impulso nacionalista". Caracterizaba "este nacionalismo nuestro" como de un "contenido diverso a las grandes potencias". En esos "países fuertes, de saturación económica y demográfica, la fuerza nacionalista, necesariamente tiene un sentido centrífugo, conquistador sobre los pueblos débiles aún no saturados". En el caso latinoamericano, "de nuestros países débiles", por el contrario "el nacionalismo es necesariamente defensivo", tiene "orientación centrípeta", y tiende a expresarse económica y psicológicamente, "la primera nos defiende del abuso imperialista; la segunda como sucede en México y Argentina, nos estimula a la creación de la cultura, del arte, de la industria colombiana".⁹

En la Argentina, el nacionalismo adquirió un carácter fuertemente antiimperialista, particularmente antibritánico. Los hermanos Irazusta, en especial Rodolfo, plantearon que "toda la legislación tiende a favorecer el crecimiento de capitales aplicados a la especulación o que se establecen manteniendo una dependencia estrecha del extranjero que les permite ganancias leoninas a costa de la producción nacional. Los hombres de negocios son los agentes de ese capital que soborna a legisladores y ministros cuya complacencia les permite expoliar a la población del país".¹⁰ Raúl Scalabrini Ortiz no fue menos radical en sus planteamientos al señalar que "Europa jamás buscó en América el establecimiento de una filialidad. Fue hostil y casi cruel con lo autóctono primero, con lo asimilado después. Europa sólo quiso extraer oro al principio. Minerales más tarde. Materia prima y alimentos ahora. De la fuerza y compulsión se valió antes. De habilidad y astucia financiera

8. Véase Maria Helena Capelato, *Os arautos do liberalismo*, São Paulo, Brasiliense, 1989, pp. 27 y 50-51.

9. Jorge Eliecer Gaitán, "El manifiesto del unirismo", pp. 149-150.

10. Citado por Cristian Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1989, p. 60.

actualmente".¹¹ De acuerdo con lo sostenido por Scalabrini Ortiz, el pueblo argentino fue asolado por el "capitalismo extranjero, cada vez más ávido, que lo fue desalojando de sus reductos, obligándolo a trabajos para él infructuosos y de más en más extenuantes; y de más en más pésimamente remunerados".¹² Sin llegar a elaborar una teoría económica acabada, Scalabrini Ortiz sentó una serie de elementos que lo constituyen en uno de los principales teóricos del nacionalismo económico. Sus estudios, que se centran en la actividad inglesa en la Argentina, tienen por objetivo desenmascarar la forma como a su juicio se fue endeudando un país a favor de otro, hasta las cercanías de su capacidad productiva, de modo que "tarde o temprano el acreedor absorbe al deudor". Desde este punto de vista, la estrategia del crédito manejada por Inglaterra apunta a llevarse riqueza desde la Argentina en vez de aportarle riqueza. El empréstito es el arma suprema de sujeción internacional.¹³ En esta línea de trabajo va anticipando parte de lo que sería más tarde la teoría del deterioro en los términos del intercambio manejada por la CEPAL. Señala que "dado el deprecio de la moneda y de los precios, el ganadero se encontraba acorralado por sus obligaciones. Por un gramo de oro prestado por Inglaterra en 1928, el ganadero hubiera debido entregar seis kilos de carne. Para saldar ese mismo gramo de oro prestado en 1928 debía entregar en 1932 veintitrés kilos de la mejor carne. El desequilibrio equivalía pues a una cuadruplicación de las deudas".¹⁴ Respecto del tema de la industria, otro de los temas decisivos de los años posteriores, señala: "El Banco Nacional fue desde el primer momento un enemigo de las industrias y aun del comercio local". De esta reflexión depende que "los medios de comunicación y los medios de cambio formen un sistema genuinamente nacional", pues "si los medios de comunicación y los medios de cambio están influenciados por voluntades ajenas a la voluntad nacional esa colectividad será un remedo de nación".¹⁵ José Luis Romero ha señalado que "principios análogos defendían la agrupación radical FORJA y desde 1936 la Escuela de Estudios Argentinos, presidida por Adolfo H. Holmberg que editó la revista *Servir* y particularmente el senador Lisandro de la Torre".¹⁶

11. Raúl Scalabrini Ortiz, *Historia de los ferrocarriles argentinos*, Buenos Aires, Reconquista, 1940, p. 11.

12. Raúl Scalabrini Ortiz, *La política británica en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Reconquista, 1940, p. 33.

13. Véase Miguel Ángel Scenna, *FORJA. Una aventura argentina*, Buenos Aires, La Bastilla, 1972, pp. 247 y ss.

14. Raúl Scalabrini Ortiz, *La política británica...*, p. 29.

15. Miguel Ángel Scenna, ob. cit., pp. 262 y 257.

16. José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Solar, 1983, pp. 186-187.

Se ha indicado para el caso boliviano que el indigenismo apareció en el pensamiento de ese país simultáneamente con el nacionalismo y el socialismo. Reaccionando contra el modernismo (pues se percibía que buscaba para el arte inspiraciones ajenas a la realidad boliviana), el indigenismo apareció como una expresión de sinceridad intelectual y artística, como una necesidad de aproximarse a las modalidades de la vida nacional y a los temas propios del país. El nacionalismo, por su parte, aspirando a dar al país su autonomía y a independizarlo de toda clase de servidumbre, tenía que volverse naturalmente hacia lo indígena, buscando allí los elementos de diferenciación y de caracterización cultural.¹⁷ El tema del imperialismo se va haciendo lo suficientemente fuerte como para que el concepto trascienda lo económico-político. Nos percatamos de esto en el texto de Joaquín Edwards Bello, quien denuncia que “por ese espíritu inveterado de imitación y ausencia de genios creadores, cunde el desprecio por nuestra América”, articulando esto al hecho de que “el pueblo norteamericano desde que nació y hasta ahora ha sido incorporador y devorador”, ese pueblo es “el organismo que devora y nosotros el organismo devorado”.¹⁸ Es el caso también de Guillermo Francovich y su libro *Los ídolos de Bacon* de 1938. Allí se llega a decir que “es evidente la gran facilidad con que los sudamericanos nos rendimos a los ídolos europeos que, conquistando a los hombres desde dentro, perpetúan imperialismos intelectuales que casi siempre implican imperialismos económicos o políticos”.¹⁹

Vasconcelos teoriza sobre el nacionalismo, diferenciando “nuestro nacionalismo” de otros dos: de aquel que es instrumento de exclusiones raciales y de imperialismo político y económico, como de aquel de tipo localista, como el que padece la España subdividida. Nuestro nacionalismo debe ser latinoamericano pues “si ha de ahondar las diferencias que separan al argentino del chileno, al mexicano del colombiano, reneguemos desde ahora de semejante tipo de nacionalismo”. Por el contrario, un nacionalismo continental “nos convierte en los herederos del ideal ecuménico español, que sólo entre nosotros podrá cumplirse [...] Erijamos en dogma la unidad racial de los hispanos; a veces el dogma consolida una verdad todavía latente. Cuidemos de que al crecer así nuestro patriotismo, se enriquezca también con la colaboración de las razas que nos han

17. Véase Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, p. 86.

18. Joaquín Edwards Bello, *Nacionalismo continental* (1926), Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 29, 33 y 35.

19. Citado por José Luis Gómez Martínez, “Guillermo Francovich, faceta de su pensamiento y un apéndice bibliográfico”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LI, N° 134, enero-marzo de 1985, p. 295.

ayudado a civilizar el continente. El no estar cerrado sino abierto distingue a nuestro nacionalismo y le da derecho a vencer. Únicamente será legítimo un nacionalismo tan generoso y vivo que para los extraños sea liberación, para nosotros un crecimiento". De este modo el nacionalismo de Vasconcelos se hace fuertemente ético. Llama a terminar con los partidos conservadores y liberales para que tengamos "un solo gran partido nacionalista". Dentro de tal partido, común a todos los iberoamericanos, tendrán que definirse las tendencias de mira económica, sin duda inaplazables, y las reorientaciones del "orden espiritual". En este sentido, el "nacionalismo renovado" es un bolivarismo que ha tomado identidad desde que Lucas Alamán "le dio contenido económico, las aduanas, y contenido racial religioso con la cultura española como base".²⁰

Henríquez y Carvajal, Vasconcelos, Mariátegui, Turcios, Gabriela Mistral, Vicente Sáenz, Mario Sancho, José Peralta, Prestes, Gaitán, Scalabrini Ortiz, los hermanos Irazusta y Francovich son algunos de los autores que convergen en un nacionalismo (o continentalismo) cuyo motivo central es la defensa de la economía latinoamericana frente al despojo, la penetración, la explotación u otras formas de agresión que ellos perciben en la acción de los países ricos o de sus compañías. Esta idea básica asumirá una serie de especificaciones que conformarán otras tantas escuelas o tendencias en esta corriente nacionalista tan vital, sobre todo en la cuarta pero también en la quinta década del siglo.

2. Tres obras importantes

Probablemente, el texto más importante y explícito a este respecto es *El antiimperialismo y el APRA* de Víctor Raúl Haya de la Torre, escrito en 1928 pero publicado en 1935. En la nota preliminar que hace en el momento de la publicación, el autor sostiene que nuestros pueblos deben emanciparse del imperialismo, cualquiera sea su bandera, y que es necesario crear la resistencia antiimperialista indoamericana y organizarla políticamente para garantía de nuestra independencia y seguro de nuestro progreso; ésa es la misión histórica de estos veinte pueblos hermanos. Señala, más adelante, que el APRA es un partido antiimperialista, con sentido de nuestra realidad social y que apunta a agrupar a todas las clases amenazadas por el imperialismo, puesto que la primera tarea política es defender nuestra soberanía.²¹

20. José Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, Santiago de Chile, Ercilla, 1937, pp. 88, 89, 119 y 35-36.

21. Véase Víctor Raúl Haya de la Torre, *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 21, 48 y 74.

Haya de la Torre plantea un conjunto de cuestiones que van contribuyendo a situar el problema del imperialismo tal como él lo concibe. Denuncia las doctrinas políticas de Indoamérica que son casi todas repetición europea, con excepción de uno que otro aliado de independencia y realismo. Insiste en esta precariedad o falta de solidez diciendo que a derecha e izquierda hallaremos la misma falta de espíritu creador y muy semejantes vicios de inadaptación y utópico extranjerismo. Esta expresión de "colonialismo mental" ha planteado un doble extremismo: el de los representantes de las clases dominantes –imperialista, reaccionaria y fascista– y el de los que llamándose representantes de las clases dominadas vocean un lenguaje revolucionario ruso que nadie entiende. A estos vicios pretende anteponerse el APRA con su teoría del estado antiimperialista.²²

La Revolución Mexicana es otra de las cuestiones que le permite plantear el tópico del imperialismo/antiimperialismo. Se trata de una experiencia indoamericana que muestra caminos y criterios. Particularmente importante es el tema del Estado antiimperialista, teoría que, de acuerdo con la postura de Haya de la Torre, se estructura a partir de la experiencia mexicana. Esto muestra que la revolución antifeudal y antiimperialista triunfante no puede utilizar tampoco el viejo aparato del Estado para hacerlo servir a sus propósitos; debe transformarse en Estado de defensa, que oponga al sistema capitalista que determina el imperialismo un nuevo sistema de economía científicamente planeada y un mecanismo como el de un estado de guerra, en el que el uso de la libertad económica debe ser limitado para que no se ejercite en beneficio del imperialismo.²³

El tema es entonces la nueva organización económica, "científica organización de un sistema cooperativo nacionalizado y la adopción de una estructura política de democracia funcional basada en las categorías del trabajo". Esto es particularmente importante, pues Haya de la Torre quiere destacar con énfasis que un movimiento antiimperialista no supone una acción regresiva en el orden económico o un mero espíritu lírico por un ideal gaseoso de libertad nacional, y además porque la lucha antiimperialista implica la consecución de la libertad como palanca del progreso.²⁴

El problema de la coexistencia de tiempos históricos diversos, pues en Indoamérica sobreviven los tres estados que Friedrich Engels adopta de la división de Lewis Morgan: salvajismo, barbarie y civilización, es otra de las cuestiones que destaca Haya de la Torre. Y esto no solamente en un sentido estrictamente cultural sino también económico, pues "dos tipos de economía, dos velocidades, dos intensidades económicas actúan

22. Ídem, pp. 110 y 111.

23. Ídem, pp. 116 y 117.

24. Ídem, pp. 120, 131-132.

en la vida social indoamericana: aquel que forma parte de los grandes capitalismos, sujeto a un ritmo más intenso, cuyo origen y comando nos es extraño y el que constituye nuestro tipo más lento e incipiente de desarrollo nacional, concorde con nuestra propia línea tradicional de evolución". Ello funciona como tesis y antítesis que supone una "síntesis de equilibrio y libertad dentro de un plan de nueva economía indoamericana, no apartada de la evolución económico-social mundial, pero capaz de detener para siempre el sojuzgamiento y la opresión del imperialismo".²⁵

Algunos años después de una forma diferente, menos directa o más elaborada, otro autor dedicó al tema del imperialismo un raro libro. Fernando Ortiz, quien se ocupó de antropología criminal, derecho penal, sociología, etnografía y folclore, publicó en 1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. En esa obra, la historia de Cuba desde la conquista es considerada como una permanente dialéctica entre el tabaco y el azúcar: ambos dan origen a tensiones económicas y sociales. Según Ortiz, las sorprendentes diferencias entre ambas producciones se reflejan en la historia del pueblo cubano desde su formación étnica hasta su organización social, sus peripecias políticas y sus relaciones internacionales. El tabaco y el azúcar son sistemas viscerales de la historia cubana.²⁶

Porque "el tabaco es cosa hombruna. Sus hojas son vellosas, como trabajadas y oscurecidas al sol y su color es de la suciedad". Pero si el tabaco es varón, el azúcar es hembra. "Las hojas de sus cañas son lampiñosas y, aun cuando tostadas al sol, son siempre claras; todo el proceso azucarero es un continuo aderezo y aseo para limpiar el azúcar y ganarle la albura. El azúcar ha sido siempre más golosina de mujeres que apetencia de hombres." Será por esto que "el tabaco es atrevido como una blasfemia; el azúcar humilde como una oración. Debió de fumar tabacos el burlador don Juan y de chupar alfeñiques la monjita doña Inés".²⁷

El contraste entre ambos refleja una historia marcada por la inmigración de blancos y la trata de negros, libertad y esclavitud, artesanía y peonaje, manos y brazos, hombres y máquinas. Asimismo, el tabaco es de la ciudad y el azúcar del campo, el tabaco se abre a todo el mundo por el mercado y para el azúcar un solo mercado es el mundo. Incluso más: cubanidad y extranjería, soberanía y coloniaje, altiva corona y humilde saco. El azúcar es calma, sumisión y modestia, en tanto que el

25. Ídem, pp. 151 y 163.

26. Véase Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, 1940, p. 3.

27. Ídem, pp. 11, 13 y 14.

humo del tabaco esparció por el mundo viejo el hábito de un nuevo espíritu: meditador, crítico y rebelde. "El tabaco busca el arte y el azúcar lo evita."²⁸

En 1820 llega a Cuba la máquina de vapor y se inicia una revolución industrial. La máquina de vapor todo lo cambia en el ingenio y triunfa totalmente en el proceso fabril del azúcar, en el que las faenas manuales han casi desaparecido. El maquinismo ha sido allí de tanta trascendencia que ha provocado la transformación íntegra de la estructura industrial, territorial, jurídica, política y social de la economía azucarera de Cuba. Y basta decir que los principales fenómenos característicos de la presente industria azucarera cubana, tal como ocurre en mayor o menor grado en las otras Antillas y parte en otras industrias análogas, son los siguientes: maquinismo, latifundismo, colonismo, trata de braceros, supercapitalismo, ausentismo, extranjerismo, corporativismo e imperialismo.²⁹

De este modo, Ortiz empalma con uno de los más importantes tópicos del pensamiento de la época, si bien lo trata de una manera específica y personal. Sostiene, así, que "Cuba no será en verdad independiente si no se libera de esa retorcida sierpe de la economía colonial", que se "enrosca en la palma de nuestro escudo republicano convirtiéndola en un signo del dólar extranjero".

Pero Ortiz como antropólogo quiere entender estos procesos de una manera más profunda y elabora con este fin un concepto que le permita hacerlo: así aparece la noción de *transculturación*. Según él, la verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones.

Un tercer libro importante en esta misma línea es *Nacionalismo y coloniaje*, del boliviano Carlos Montenegro, publicado en 1943. Se ha resaltado que es quizá la obra más representativa del pensamiento nacionalista del país y que su influencia es muy notoria en la formación ideológica de los dirigentes y militantes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Se trata de una obra escrita como ensayo de interpretación del papel del periodismo en el proceso histórico boliviano. Fernando Mayorga ha señalado que es un trabajo acerca de la función de la ideología en la dominación o emancipación de lo que el autor llama la *bolivianidad*.³⁰

Montenegro arma su discurso sobre la base de polaridades muy marcadas donde es fácil orientarse en la relación positivo/negativo: revolución/reacción, emancipación/dominio, patria/antipatria, justicia so-

28. Ídem, p. 37.

29. Ídem, pp. 42-43.

30. Véase Fernando Mayorga, *Discurso y política en Bolivia*, Ceres-Ildis, 1993, p. 93.

cial/explotación, nativo/extranjero, y sobre todo aquella que las engloba y otorga el título a la obra: nacionalismo/colonialismo. A partir de estas categorías estructura su interpretación de la historia y de la realidad de su país, a la vez que postula un proyecto para el futuro.

Los grupos y clases sociales se asocian a los dos términos de estas polaridades: la oligarquía identificada con el colonialismo, todos los demás (el pueblo) identificados con la nación. Montenegro quiere, en consecuencia, revertir la versión que ha dado la oligarquía sobre el país, particularmente a través de la historiografía liberal. Él, identificado con el pueblo boliviano, construye un discurso revisionista alternativo que tiene por misión a la vez rescatar el impulso vital de la nacionalidad inhibida por la colonización de las ideas extranjeras. Opone, entonces, las corrientes nativas autonomistas a las posiciones oligárquicas.³¹

Por cierto, la labor ideológica de la oligarquía no puede entenderse, según Montenegro, desligada de otras dimensiones. De este modo, la presenta como un mero agente nativo del dominio colonial, de la finalidad de la desnacionalización de las riquezas patrias y la transferencia de ellas a la autoridad económica de otro Estado; en lo político esta oligarquía importa modelos como el republicanismo; así se le hace imposible concebir un destino específicamente boliviano para Bolivia; en lo cultural, la oligarquía vive en el territorio nacional pero a la manera del extranjero.³²

Como oposición, Montenegro busca la creación de una voluntad colectiva que represente y aglutine al conjunto de todas las clases, transitoriamente fusionadas por el descontento. Ello se realizará como revolución nacional en tanto incluye la independencia económica, la soberanía y la consolidación de la bolivianidad.

Haya de la Torre, Ortiz y Montenegro en obras diferentes por su estilo ponen en relieve problemas comunes: por una parte, la penetración económica en un contexto de penetración extranjera o imperialista más global; por otra, las peculiaridades de la producción y de la manera de ser peruana, cubana o boliviana y, por extensión, de todo el continente. Estos mismos fenómenos serán destacados por una escuela, en términos políticos, muy opuesta a los autores reseñados: el nacionalismo católico e integralista. Es de notar, no obstante ello, cómo al margen de tal diferencia existe un consenso en los dos puntos fundamentales que se han resaltado.

31. Ídem, p. 96.

32 Ídem, pp. 97-98.

3. Nacionalismo, conservadurismo e integralismo

El arielismo se hizo carne en la intelectualidad latinoamericana y ya hacia 1910-1915 toda la juventud universitaria que se interesaba por el destino de sus países y del continente conocía la obra de Rodó. *Ariel* es probablemente la obra más leída por la juventud universitaria en América latina en todos los tiempos, obviamente en términos relativos.

Ello produjo variadas interpretaciones de la herencia de Rodó realizadas por personas diferentes en contextos distintos. Pueden ser sintetizadas en dos grupos: el indigenista y el nacionalista. El primero se hizo más social y económico; en el segundo hubo mayor variedad: un nacionalismo de corte hispanista que acentuó elementos religiosos o teológicos y se abrió más tarde a lo económico y social, acercándose al fascismo; otro, particularmente en Centroamérica, que destacaba lo antinorteamericano, y otro más de carácter laico, más izquierdista, que destacó sobre todo la penetración de capital extranjero.

Estas diversas formas de nacionalismo han sido identificadas de manera muy distinta y particularmente la primera, la hispanista, que ha suscitado más producción científica en torno de ella y más polémica. Se la ha catalogado como hispanismo,³³ conservadurismo,³⁴ neorromanticismo,³⁵ iberismo.³⁶ Según los países, han existido movimientos político-culturales que han sido cercanos a este pensamiento: integralistas en Brasil, cristeros en México, nacionalistas en la Argentina o Chile.

Es un pensamiento con raíces claramente católicas, de inspiración francesa en Charles Maurras o Maurice Barrès y española en Donoso Cortés o Juan de Vázquez de Mella, que, continuando un cierto arielismo, va a transformarse en latinismo espiritualista, donde lo identitario se extrema en antimodernidad. Dice Carlos M. Tur que "la intelectualidad neorromántica fue en México decididamente opositora a las políticas progresivas de la Revolución. En la Argentina, en cambio, constituyeron entre 1930 y 1943 un segmento menor del poder conservador restaurado y fraudulento, mientras que en Perú impregnaron totalmente la cultura oficial". El mismo Tur caracteriza esta escuela por la "revalorización evoca-

33. Véase Cristian Buchrucker, ob. cit.

34. Véase Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

35. Véase Carlos M. Tur, "Cultura hispánica y autoritaria en el Perú", en *Cuadernos Americanos*, Vol. IV, México, UNAM, 1987.

36. Véase José Murilo de Carvalho, "A utopia de Oliveira Vianna", en *Estudos Históricos*, Vol. IV, N° 7, Río de Janeiro, Fundación Getúlio Vargas, 1991.

tiva de los siglos coloniales como «Nuestra Edad Media»; reivindicación nostálgica de la conquista española y de la evangelización católica; implacable análisis condenatorio de los partidos liberales del siglo XIX y de las repúblicas oligárquicas posteriores. Contundente rechazo a las ideas de la burguesía moderna, en especial a las expresiones ideológicas autónomas de las clases sociales subordinadas. Conforme al tipo de producción cultural, explícita o soterradamente, el proyecto de sociedad propuesto realza la santidad y el heroísmo, mostrando perfiles antiindividualistas, jerárquicos y corporativos. Estas afirmaciones se combinan con una concepción romántico-conservadora de la nacionalidad, la apología de la autoridad fuerte y de las «necesarias» diferencias sociales». ³⁷

Con relación al caso argentino, José Luis Romero ha señalado que “el nacionalismo reconocía varias raíces ideológicas: el viejo autoritarismo alemán infiltrado en el ejército a través de la formación prusiana que primaba entre los oficiales; la tradición nacionalista de Maurice Barrès, Charles Maurras, León Daudet y Charles Benoist; el fascismo corporativista de Benito Mussolini; la tradición aristocratizante española. Todo esto conformaba un haz de ideas que si al principio pudo parecer heterogéneo, adquirió unidad a lo largo del tiempo”. Hubo algunos tópicos “nacionalistas” que se fueron percibiendo en la Argentina de los años 20 pero, al decir de Buchrucker, “el derrumbe económico [de la crisis de 1929-1930] apareció en todos los escritos importantes de los revolucionarios de septiembre [se refiere al golpe de Estado del general José E. Uriburu] y se convirtió en el catalizador en el proceso genético de la ideología nacionalista”. Ahora bien, en lo que respecta al liberalismo político y cultural, esta parte del viejo consenso ya estaba desacreditada para muchos argentinos de 1928. ³⁸

Leopoldo Lugones fue uno de los precursores del nacionalismo hispanista en la Argentina. Perteneciente a la generación anterior y originalmente habiendo formado parte del arielismo socialista o anarquista, se ha dicho de él que “la guerra europea, la revolución de los rusos, los días de enero [la semana trágica de enero de 1919], todo contribuyó como hecho visible e inmediato en la nueva formación mental”. ³⁹ Lugones, con una formación originariamente evolucionista y darwinista y que no pertenecía al ámbito cultural católico, como serían los nacionalistas más jóvenes, planteó en *La Patria Fuerte*, en el marco de una conceptualización social, que el darwinismo constituía el fundamento último de estos puntos de vista. La propiedad define el derecho por la victoria...

37. Carlos M. Tur, ob. cit., pp. 128 y 127.

38. Citado por C. Buchrucker, ob. cit., pp. 161 y 40.

39. Ídem, p. 36.

Para percatarse de la conexión entre el planteamiento identitario de 1900 y el nacionalismo hispanista, es interesante conocer el texto de Carlos Ibarguren, quien afirmó: “[La] generación de la posguerra repudia el intelectualismo que dominó a fines del XIX y que ahora es reemplazado por el impulso vital. Hay una exaltación de los sentimientos religiosos y patrióticos. Una onda espiritualista impregnada de neomisticismo aparece y late en la juventud. Todas las construcciones racionalistas, positivistas, cientificistas son rechazadas para dar lugar a la concepción bergsoniana de exaltar una intuición de la vida que debe ser vivida más que representada, actuada más que pensada [...]. La voluntad de potencia predicada por Nietzsche, es decir, la energía que nos lleva a extender nuestra vida en el universo, dominando a todas las fuerzas y seres que impiden esa expansión, tal voluntad impregna a la juventud de posguerra”.⁴⁰

Ibarguren utiliza una serie de expresiones que van indicando el sello de su pensamiento y sobre todo de la sensibilidad que anima a este movimiento. Expresiones como “la hora del dominio de la fuerza”, “ideal pujante de acción y energía que empezó a encender las almas”, “arrebato combativo”, “reemplazo del intelectualismo por el impulso vital”, “ideales superiores a la utilidad”, “mística nacionalista” y “voluntad de potencia que empuja a la juventud de posguerra” van señalando una ruta que tiene por norte superar el ideal alberdiano de la segunda mitad del siglo XIX, que en realidad, según él, no es “ideal”, pues la doctrina de Alberdi “opuso al ideal nacional, fundado en el sentido heroico de la vida y de la patria, el concepto materialista y burgués del bienestar económico, como suprema finalidad de una nación formada por elementos cosmopolitas”. Afirma que una cosa es una colectividad unida por intereses materiales y otra es una nación, y la “nación es sobre todo un espíritu”.⁴¹

Es interesante observar cómo, junto a los tópicos de la generación de 1910 que aparecen palpables, se introduce un elemento nuevo que extrema esos postulados: la presencia de Nietzsche y su “voluntad de potencia”, que apunta a “dominar a todas las fuerzas y seres que impiden la expansión”. Esta filosofía conectada con una sensibilidad exacerbada por la guerra y la Revolución Rusa va a generar un pensamiento nacionalista agresivo. Curiosamente, tal nacionalismo agresivo se combina con el tomismo que se convirtió, en las declaraciones, en la filosofía oficial del nacionalismo conservador. “La mayoría de los ideólogos del nacionalismo restaurador –Meinvielle, Casares, Ecurra Medrano, Llambías, Villagra–”, sostiene Cristian Buchrucker, “consideraban que el realismo tomista

40. Carlos Ibarguren, “La inquietud de esta hora”, en *BNPA*, VI, pp. 34-35; citado por Cristian Buchrucker, ob. cit., pp. 123-124.

41. Carlos Ibarguren, *La inquietud de esta hora*, Buenos Aires, Roldán, 1934, pp. 153 y 149.

siempre había formado el núcleo intelectual de la tradición nacional".⁴² La filosofía tomista acercó el nacionalismo hacia el tradicionalismo, asentó de este modo la idea de América principalmente en lo colonial, constituyó la leyenda rosa que pretendía rebatir la tradición historiográfica liberal, que había construido una leyenda negra sobre el pasado ibérico. Los nacionalistas, que al actuar como historiadores son "revisionistas", reivindican el pasado colonial como aquel que constituye y caracteriza lo más propio de lo americano, proceso que dura hasta mediados del siglo XIX, cuando se impone lo liberal, lo positivista, lo racionalista, lo sajón, y se traiciona esa antigua tradición. En esta línea, es la figura de Juan Manuel de Rosas la máxima expresión de una Argentina tradicional: de raíz ibérica, católica, libertaria, defensora del territorio, afirmada en la tierra. El nacionalismo es revisionismo historiográfico, conservadurismo político, tradicionalismo de la sensibilidad y las costumbres. Lo identitario se viste de tradicionalismo.

En Brasil se desarrolla, en forma simultánea e incluso anterior, lo que se ha llamado el "integralismo" o "iberismo". Una de las más importantes figuras de esta línea es la de Oliveira Vianna, quien en 1918 escribió *Populações meridionais* que, según José Murilo de Carvalho, influye sobre casi todas las principales obras de sociología política publicadas posteriormente en el Brasil. Según el mismo Murilo "varios puntos centrales del pensamiento de Oliveira Vianna enraizábanse en la tradición brasileña y no extranjera. Él mismo reconocía su deuda con algunos de sus predecesores, particularmente con Alberto Torres y Silvio Romero". Murilo cree que Oliveira Vianna "ecba raíces intelectuales que anteceden con mucho a Romero y que tienen larga descendencia. Hablo de una línea de pensadores que comienza con Paulino José de Souza, el vizconde de Uruguay, pasa por Silvio Romero y Alberto Torres, prosigue con Oliveira Vianna y va por lo menos hasta Guerreiro Ramos". La propuesta del iberismo es, por una parte, la negación de algunos aspectos centrales del mundo moderno: la sociedad utilitaria individualista, la política contractualista, el mercado como ordenador de las relaciones económicas; por otra parte, es un ideal de sociedad fundado en la cooperación, en la incorporación, en el predominio del interés colectivo sobre el individual, en la negación de las fuerzas sociales en función de un objetivo comunitario. Esta posición más teórica se armonizaba en él con su inspiración en la ruralidad y sobre todo en la región de Minas Gerais; el alma minera estaba hecha de "buen metal antiguo, el metal de nuestra antigua simplicidad patriarcal".⁴³

42. Cristian Buchrucker, ob. cit., p. 124.

43. José Murilo de Carvalho, ob. cit., pp. 83, 85 y 92.

Oliveira Vianna realiza una búsqueda de lo específico y no de las leyes generales. Se opuso a Spencer, a Darwin, a Ratzel, a Haeckel incluso; en cierta forma, se opuso a Silvio Romero, a Fausto Cardoso y los comteanos brasileños. De acuerdo con lo que él mismo señala, el camino más sabio sería tomar como punto de partida a nuestro pueblo y estudiar la génesis y las leyes de su propia evolución con el fin, al menos, de "conocernos a nosotros mismos".⁴⁴

Durante los años 30 se consolida la obra de Plinio Salgado, más extremo, más católico y más conservador que Oliveira Vianna. Siguiendo a Ricardo Benzaquem de Araújo, puede afirmarse que Salgado concebía el mundo como una lucha entre materialistas y espiritualistas y que el Brasil de su época se encontraba dominado por los primeros. La concepción materialista de la vida que imperaba en Brasil se hacía presente a través de una burguesía urbana compuesta por empresarios, banqueros e intelectuales, así como también a través de una elite agraria que tenía en la figura del caudillo rural (el "coronel") a su principal representante. La burguesía se instaló en las ciudades, particularmente del litoral, por cuyos puertos estableció comercio con el imperialismo, con el capital internacional, al cual estuvo siempre subordinada. Este sector, completamente disociado de su patria, no dudó jamás en comprometer los intereses nacionales en la medida en que ello pudo traer aumento en sus beneficios. Los caudillos agrarios, a su vez, dominaban enteramente el campo, haciendo eco al control burgués en las ciudades. De este modo, para Salgado, Brasil dejaba de ser una nación para transformarse en un negocio de amigos. Estos amigos son la expresión del ateísmo y del materialismo.

Por otra parte, coexiste un sustrato espiritualista que vive principalmente en el interior del país. Se trata particularmente del "caboclo", gente simple, pobre y honesta en cuyo corazón el "sentimiento de nacionalidad" late con mucho más vigor. El espiritualismo de los indios tupís se fortalece con el espiritualismo cristiano traído por los jesuitas y con los rituales alfricanos. Además, las dificultades planteadas por la colonización fueron tan grandes que produjeron una acentuación del aspecto espiritual en los diversos grupos. Se generó una igualdad, una "democracia bárbara", salvaje, una democracia racial. El cruzamiento de las tres razas profundizó y expandió su carácter nacional espiritualista en la medida en que propicia el surgimiento de una raza peculiar, típicamente brasileña, el "caboclo".⁴⁵

44. J. Oliveira Vianna, *Evolução do Povo brasileiro*, Buenos Aires, Mercantil, 1937, p. 29.

45. Véase Ricardo Benzaquem de Araújo, *Totalitarismo e revolução (o integralismo de Plínio Salgado)*, Rio de Janeiro, José Zahar, 1988, pp. 53 y 54.

Según Salgado, Brasil sólo fue realmente brasileño y nacionalista durante la colonia, pues estuvo olvidado y separado, de hecho, de Portugal. Brasil vivió una vida espontánea, bárbara y salvaje. Una vez sobrevinida la independencia y el contacto más frecuente con las naciones de Europa, comenzó a copiar, operación que no dejaría de practicar más, a través de toda la monarquía y de cuarenta años de república. Los brasileños se hicieron extranjerizantes, totalmente seducidos por el materialismo y por las ideas liberales venidas de Europa.⁴⁶ De este modo se comenzó la vida de los empréstitos y se entraba en nuestra mayoría de edad ya engrillados por los agiotistas. El imperialismo inglés, a través de la burguesía nacional, trajo el materialismo a los caudillos.⁴⁷ Éstos y la burguesía urbana, "socios menores", "perros guardianes" de los intereses imperialistas, creaban una civilización que nada tenía que ver con los valores que habían definido al "alma brasileña". Se trata de una civilización enteramente basada en la imitación de patrones europeos, copiaban los patrones económicos con el capitalismo, los modelos políticos con el parlamentarismo en el imperio y el federalismo en la república, y los patrones culturales con el culto a las lenguas y a los autores extranjeros. Los letrados brasileños conocían el griego y el latín, la historia de la lengua y los clásicos, desde Sófocles a Racine, pero ignoraban completamente la "realidad nacional".

Ahora bien, este conjunto de elementos negativos se suman en un círculo vicioso. La larga esclavitud del capitalismo internacional, la situación deprimente frente al extranjero, el cosmopolitismo que nos "amezquina", las luchas internas que lo ensangrentaban, la propaganda comunista que desprestigia la bandera, los afanes separatistas que debilitan la nación, la miseria en la que viven las poblaciones sertanejas, el comodismo burgués, entre otros factores, van llevando, al cabo de tantos tormentos y desesperanzas, a "esa cosa que los pueblos adquieren con sudor, con sangre, con tragedia: el don de la palabra". Brasil ha alcanzado esta capacidad, ha llegado a tener voz, una voz que se expresa en una revolución que es "movimiento de cultura y espíritu".⁴⁸

El movimiento integralista promueve la defensa de los principios espirituales como la igualdad, la justicia y la piedad. Confía en que se producirá una revolución espiritual, con la victoria final de la concepción espiritualista de la existencia, de la que resultará la fundación de una cuarta civilización enteramente distinta de las tres anteriores: la humanidad integralista, caracterizada por la idea de síntesis.⁴⁹

46. Véase ídem, p. 58.

47. Véase Plinio Salgado, *Palavra nova dos tempos novos*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1936, p. 59.

48. Ídem, pp. 45-46.

49. Ídem, p. 63.

El nacionalismo, según Plinio Salgado, debe ser comprendido en un contexto más amplio, en el cual la defensa de los intereses de la nación brasileña, fundada en lazos de sangre (el caboclo), armonizaba perfectamente con la construcción de un orden universal. En Brasil, la especificidad que marcaba nuestra vía, en dirección a la cuarta civilización, era dada por el hecho de que permanecía latente, enraizado en la sangre del pueblo, todo un sustrato espiritualista y democrático que venía de los tiempos coloniales.⁵⁰ Pero esta alma estaba adormecida y necesitaba que un movimiento revolucionario viniera a despertarla, para que la compasión y la fraternidad vinieran a reinar en el país. Se trata de una restauración del conjunto de principios que había comandado el país durante todo el período colonial.

Identificando lo *nacional* con lo *popular* y dando a éste el sentido de una totalidad homogénea, Plinio atribuye gran valor a las sociedades organizadas bajo la forma de nación. La cuarta civilización representa un verdadero recomienzo de la historia, con la victoria total y definitiva de la concepción espiritualista de la existencia.⁵¹

Esta cuarta civilización no puede desligarse de las propuestas corporativas del brasileño. En ello se emparenta con los chilenos Alberto Edwards, Jaime Eyzaguirre y el grupo reunido, durante los años 30, en torno de la revista *Estudios*.⁵²

El nacionalismo conservador o integralista fue iberista, aunque iberismo (o hispanismo) y nacionalismo no se identifiquen. Hubo igualmente un nacionalismo mestizófilo, indoamericanista o indigenista. El iberismo consiste precisamente en la exaltación de lo ibérico, de la cultura ibérica, en la interpretación del período colonial como pacífica síntesis de razas donde lo europeo asume e impregna lo americano, generándose algo así como una Iberoamérica sólida y profunda; también consiste en la consideración de la época colonial como la mejor de nuestra historia y aquella en la cual los actores fueron consecuentes con lo propio, tanto con los valores propios como con la realidad propia; por ello los procesos emancipatorios son normalmente vistos, por el iberismo, como formas de apostasía y/o entrega a la cultura francesa, más o menos moderna, laica, atea, antiibérica. Ejemplos de ello son Ibarguren, Oliveira Vianna, Salgado, Eyzaguirre, el mexicano Carlos Pereyra, el peruano Riva Agüero. Algunos de estos autores se encuentran entre los más destacados revisionistas históricos.

50. Ídem, p. 64.

51. Ídem, p. 65.

52. Véase Carlos Ruiz, "Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre", en Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.

4. Nacionalismo y revisionismo

Sucesivos cambios ideológicos, aunque todos contrarios en lo sustancial a las posturas positivistas, civilizadoras y liberales de fines del siglo XX, van confluyendo en una relectura de la historia nacional. Confluyendo a la vez que necesitándola. Así, el arielismo en pequeña medida y, sobre todo, el socialismo, la mestizofilia indigenista o afro y el nacionalismo se constituyen releendo la historia del continente y de los países.

Un primer elemento que se relaciona con esto es la idea de haber vivido alienados de la realidad, en engaños e ilusiones, de haber realizado una falsa lectura de la realidad y la historia. Dice, por ejemplo, Oliveira Vianna que "hace un siglo estamos siendo como los fumadores de opio. Hace un siglo estamos viviendo sueños y ficciones, en medio de pueblos prácticos y objetivos. Hace un siglo estamos practicando la política del devaneo y de la ilusión".⁵³ La conclusión algo macabra del autor de *Populações meridionais* es que "los pueblos que practican el culto consciente y sistemático de la propia ilusión están condenados a perecer".⁵⁴ En tal sentido, las ilusiones políticas del liberalismo han sido complementadas por una visión de la historia que las refuerza y las consagra. Para Oliveira Vianna la colonia fue mucho más realista y más profunda, allí se logró la configuración del Brasil real. Por esto debe revisarse esta versión historiográfica ilusa (ilusoria) que mantiene el engaño.

Un segundo elemento se refiere a recuperar la historia larga, una historia que no nace en 1492 y menos a comienzos del siglo XIX sino que se remonta a siglos y milenios. Por ello, por ejemplo, para una posición indigenista, la historiografía decimonónica debía también ser revisada puesto que iniciaba prácticamente las historias nacionales con la llegada de los europeos o, peor, con la independencia, arrojando el pasado indígena a la prehistoria o, peor aún, a la no historia. El boliviano Federico Ávila, quien propone para su país la necesidad de una ideología propia, adaptada a su ambiente y a sus costumbres destaca que "apenas iniciada la búsqueda de dicha «ideología propia», se descubre la necesidad de evaluar primeramente el pasado boliviano. Pero éste, con un notorio deprecio de la realidad, aun en lo poco que había sido estudiado, se había «creado» de acuerdo a las necesidades político-sociales del momento". En consecuencia, para Ávila era de urgencia promover la "íntegra revisión de nuestro pasado", pues "los mismos historiadores creyeron sepultar el pasado mediato, al escribir que nuestra historia comienza con la guerra de la independencia. Porque lo demás es la etapa de la

53. J. Oliveira Vianna, ob. cit., p. XXIII.

54. Ídem, p. XXII.

esclavitud y ésta «no tiene historia». Así limitaron nuestra vida histórica en el tiempo”.⁵⁵

Un tercer elemento, especialmente en la Argentina, es la revisión de la historiografía que condenaba a los caudillos de la primera mitad del siglo XIX. La relectura del pasado permitía ligar el caudillismo con las clases populares y con la lucha por la autonomía nacional. La gran figura en este sentido fue Juan Manuel de Rosas, aunque no sólo él, también Facundo Quiroga y otros. Igualmente, en Uruguay se había relegado a José G. de Artigas en este mismo sentido, y en Chile a Diego Portales. Estos personajes aparecían ahora como realistas en política, más cercanos a la cultura nacional y, por ello, al menos en algún sentido, más cercanos a lo popular; defensores de lo nacional frente a los embates de las grandes potencias entre otros trazos.

Una cuarta posición fue la paraguaya, que reivindica la defensa patriótica de Carlos Antonio y Francisco Solano López y el valor de Rodríguez de Francia como fundador de la nacionalidad. Raúl Amaral sostiene que “los precursores del revisionismo histórico en el Paraguay son Cecilio Báez y Blas Garay. La revisión de la historia (primer tramo) empieza con Báez y su artículo «El Dictador Francia. Fundador de la nacionalidad paraguaya», publicado en diciembre de 1888; le sigue (segundo tramo) la metodología más documental que interpretativa que Garay adapta en 1896 para su *Compendio de la historia del Paraguay*”.⁵⁶ Pero la versión revisionista se instala con Juan E. O’Leary, discípulo de Báez. O’Leary narra los inicios de lo que llama “mi campaña nacionalista”: “Era allá en 1898. Bajo el imperio de un gobierno legionarista, bajo la influencia omnipotente de un soldado de la Triple Alianza, se dio comienzo a una propaganda francamente antiparaguayista. Hasta entonces habíamos vivido en el sopor de nuestra dolorosa convalecencia. Y pronto se operó un inesperado despertar”. Continúa su narración destacando que “el doctor Báez hacía años que atacaba el crimen de la Triple Alianza, fulminando a los autores de nuestro sacrificio y enalteciendo la figura del que fue el Héroe de la resistencia nacional. En su escuela se había ido plasmando nuestro patriotismo y nuestra rebeldía. Leyéndolo se fue aclarando nuestro paraguayismo”. Sin embargo, el propio Cecilio Báez escribió un célebre texto en el que caracterizaba al pueblo paraguayo como aquejado de cretinismo mental. Fue esta afirmación la que catalizó el nacionalismo revisionista de la historiografía paraguaya. Cuenta O’Leary: “Con aquella rotundidad que le es característica, el que había

55. Citas extraídas de José Luis Gómez Martínez, *Bolivia, un pueblo en busca de su identidad*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1988, pp. 200 y 201.

56. Raúl Amaral, “Juan Emiliano O’Leary, escritor y maestro”, en Juan E. O’Leary, *Prosa polémica*, Asunción, Napa, 1982, p. 16.

sido nuestro profesor de nacionalismo, afirmó que fuimos y somos un pueblo de cretinos, que nuestro pasado es una ignominia, que los invasores [de la Triple Alianza] vinieron a redimirnos de nuestra esclavitud y que las batallas de la guerra fueron «Las batallas sin gloria de la tiranía».⁵⁷ O'Leary dedica su obra, a partir de allí, a reivindicar la memoria de Francisco Solano López, de su padre Carlos López y sobre todo la del pueblo paraguayo.

El revisionismo debió cambiar la medida del tiempo (más largo), la extensión del pueblo y el territorio (más amplio), el tipo de héroes (liberadores no sólo políticos sino también económicos y culturales) y los objetivos de la actividad historiográfica. Todo ello en coherencia con los postulados nacionalistas.

5. Socialismo y mística nacionalista: Antenor Orrego y Vicente Lombardo Toledano

El socialismo se fue ligando al nacionalismo. Hemos visto a Haya de la Torre y a Vasconcelos entre otros; veremos a Antenor Orrego y Vicente Lombardo Toledano. Pero no se trata de destacar la relación entre socialismo y nacionalismo, cuestión ya puesta en relieve en acápites anteriores, sino de mostrar cómo esta relación apunta incluso a una cierta mística de lo nacional, ligando cultura, patria, pueblo, etnia, y abandona una concepción internacionalista a secas, que negaba todo espacio a las particularidades o condiciones nacionales.

Antenor Orrego publicó en 1937 *Pueblo continente*, donde analiza los factores raciales, los originales y los mestizos para buscar el tipo "vital" que es "recuperación y síntesis", "instrumento y vehículo del nuevo espíritu y de la nueva cultura de América". Es este elemento el que haría posible el destino del continente, destino que no se convierte en auténtica misión sino por una decisión radical, consciente, voluntaria, luminosa y heroica del hombre que pertenece a tal pueblo. Con su libro quiere "dar a luz" ciertas ideas fundamentales, que existen latentes en el proceso biológico de América.⁵⁸

Orrego opone la "atesis" indigenista y la europeizante, pues ninguna de las dos pueden expresar este destino continental: la primera, por regresiva y porque vive de glorias pasadas, es incapaz de ir hacia el porvenir; la segunda, porque lo europeo se corrompe en América. El futuro só-

57. Juan E. O'Leary, "Apostolado patriótico" (1930), en idem, pp. 145-146.

58. Antenor Orrego, *Pueblo continente*, Lima, CDI, 1987, pp. 30, 16 y 31.

lo puede salir del juego de fuerzas nuevas que entre nosotros se han generado. Nuestra auténtica vida puede sintetizarse en sangre indígena y pulmones europeos. De América está emergiendo esta nueva síntesis; ella se está encontrando a sí misma. Lo que ha salido de América por el momento ha sido fruto del instinto y no de la conciencia, sin suficiente coherencia y sentido.⁵⁹

En diálogo con Herman Keyserling y Vasconcelos, va articulando una propuesta que, a partir de la confluencia de las razas, aspira a llevar a América más allá del "tercer día de la creación". Es aquí donde aparece la idea del "pueblo-continente". El americano es el primer pueblo-continente de la historia. Existe una unidad que constituye el continente y que hace que las fronteras sean una mera convención jurídica. Sobre esta base se posibilita el surgimiento de un "nacionalismo continental, unitario, congruente, constructivo y de una más amplia pulsación cultural y humana".⁶⁰ Aquí la revolución tiene un pleno sentido de creación.

Acercándose a una postura mística, destaca que debemos acoger el mensaje de Oriente de conocerse a sí mismo: "Apodérate de la realidad íntima de tu ser, coordina tu alma y tu vida con el alma y la vida universales y sólo por ese camino llegarás a la verdad". Esta misión debe entenderse en relación al "Inti". Los latinoamericanos, amasados con los materiales provenientes de la tierra, han vivido bajo el signo de Inti, el padre sol, que todo lo vivifica desde arriba. Bajo el fuego de Inti se han fundido todos los dioses particulares y todos los localismos hostiles de las razas. Orrego sostiene que "el Padre sol Inti se levanta para abrazar, en círculo ecuménico, a toda la tierra y a toda su progenie".⁶¹

Este nacionalismo socialista y místico se desarrolló también en Vicente Lombardo Toledano, aunque en una versión diferente. El mexicano fue variando desde un socialismo más a la europea hacia un socialismo de corte nacionalista e incluso de ribetes algo románticos en su idea de nación. En textos cercanos a Vasconcelos o a Scalabrini Ortiz, señala que "nuestra industria no agrícola, la industria en general de transformación, de extracción, de transportes, comercial, financiera, guarda una relación íntima con la industria del campo. Es una industria que no nos ha dejado a nosotros sino salarios bajos, salarios de hambre, crisis económicas, desocupación por falta de la industria minera y, sobre todo, por su falta de política de orientación nacionalista, en el sentido de que haya servido alguna vez para las necesidades de la comunidad mexicana". Es más radical aún cuando se refiere a las vías de comunicación y su significado pa-

59. Ídem, pp. 37, 55 y 52.

60. Ídem, p. 93.

61. Ídem, pp. 148 y 136.

ra el país: "Los Ferrocarriles Nacionales de México se construyeron, como se sabe, para que sirvieran de penetración al intercambio comercial, al gran imperialismo que está al norte de nuestro país". Ahora bien, "si la política ferroviaria fue equivocada, la política de los caminos carreteros ha sido una política incluso de traición a la nacionalidad de México. Han servido para hacerle fácil el camino al imperialismo yanqui".⁶²

Lo que expresa de la industria en general y de la política de vías de comunicación es para él todavía más grave en el caso de la industria petrolera: "Todos los mexicanos sabemos que las empresas petroleras ubicadas en México son las representativas del imperialismo extranjero, del imperialismo internacional". Esto ocurre, agrega, "no sólo por la cuantía de los intereses materiales que representan ni tampoco sólo por su actitud intransigente en las relaciones con la clase trabajadora, sino particularmente porque desbordando su afán de explotar el petróleo ajeno, al menor costo posible, han intervenido en numerosas ocasiones en la vida política de la nación mexicana".⁶³

Por oposición, lo que desea Lombardo Toledano es "una patria nueva, una nación libre de verdad, una nación que pertenezca a la inmensa mayoría de los que la integran, no una nación que solamente pertenezca de nombre a la gran masa explotada de obreros y campesinos y de indígenas de México". En otras palabras, su afán es "darle patria a quienes no la tienen todavía y hacer que la enseña nacional, la bandera tricolor, pueda hermanarse definitivamente en el esfuerzo y en el anhelo a la bandera roja del proletariado".⁶⁴

En cierto modo, ello será el resultado de un proceso de lucha. La nacionalidad se ha ido forjando en el sufrimiento conjunto de las mayorías (la unidad para el dolor produjo, en poco tiempo, fuerzas positivas para una verdadera unidad posterior), en las guerras por su independencia, en la asociación constante. Es en la guerra misma donde se fragua la nacionalidad.⁶⁵ El conflicto con las compañías extranjeras, con el capital imperialista, deberá entonces producir un nuevo desarrollo de esa nacionalidad. Tan radical se va haciendo su interpretación de la historia mexicana que llega a señalar que "todo el tránsito ha sido un anhelo hacia la unidad, a la unidad nacional de que carecíamos en un prin-

62. Vicente Lombardo Toledano, "La situación del proletariado de México", en *Textos políticos y sindicales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 82-83.

63. Vicente Lombardo Toledano, "El pueblo de México y las compañías petroleras", en ob. cit., p. 108.

64. Vicente Lombardo Toledano, "Discurso pronunciado por el maestro Lombardo Toledano en la inauguración de la universidad obrera", en ob. cit., p. 93.

65. Véase Vicente Lombardo Toledano, "La integración de la nacionalidad", en ob. cit., pp. 174-175.

cipio". Pero el camino no está cumplido, pues piensa que "todavía hoy somos naciones pequeñas, patria de pequeñas patrias, no somos todavía una patria absoluta, una patria verdadera, una patria unificada, única, con pensamiento único, con acción única. Estamos forjando apenas la patria".

En esta labor nadie ha contribuido tanto como Lázaro Cárdenas. Según Lombardo Toledano, éste "ha unificado a los mexicanos dándoles una noción de lo que es equitativo, una noción de lo que es, en consecuencia, el fin principal que la revolución mexicana persigue". Es el suyo un esfuerzo por "unificar las conciencias". Lombardo ve el proceso como "una cruzada en favor de la emancipación del pueblo en su conjunto y de su independencia, la necesidad de hacer del país un conjunto de unidades conscientes de sus derechos".⁶⁶

6. El nacionalismo centroamericanista: democracia y unidad continental

Hacia 1940 tomó fuerza la Unión Democrática Centroamericana (UDC), agrupación promovida principalmente por el costarricense Vicente Sáenz y el guatemalteco Juan José Arévalo, quien llegó a ser presidente de su país. Estos autores, junto a otros como Mario Sancho y Carmen Lyra, ligan nacionalismo, antiimperialismo y unidad centroamericana como respuesta al proceso globalizador que se siente muy claramente con motivo de la Segunda Guerra Mundial.

La clave del razonamiento que realiza la UDC es que existe una relación entre unidad centroamericana y democracia: la una fomenta la otra; asimismo, la segunda fundamenta la primera, aunque no en todo sentido. De este modo, "democracia" es igual a avance en la unidad continental o de las relaciones entre los países. A la democracia se opone la dictadura y ésta es cuasisinónimo de aislamiento, desconfianza y desunión entre las naciones.

Estas ideas habían sido anticipadas por Salvador Mendieta, quien en su obra *Alrededor del problema unionista americano* había criticado duramente la intervención norteamericana en Nicaragua, a la vez que argumentaba en pro de la unidad del istmo centroamericano. Para él la unidad significaría fortaleza para Centroamérica pues el separatismo es sinónimo de hundimiento final ante el imperialismo. Piensa que el unionismo abierto al mundo se opone al ciego localismo de los separatistas, que es la ruina para el subcontinente. Apelando a la acción del Partido Unio-

66. Ídem, pp. 180-182.

nista Centroamericano, propone la creación de una Asamblea Nacional Constituyente que suprima los gobiernos y organice federativamente la nación, aspirando a que la Federación Centroamericana se convierta en bastión de la democracia, de la unidad de los países hispano-lusoparlantes, de la paz, la tolerancia y la justicia.⁶⁷

Ya en los años 40, Arévalo sostiene que la federación centroamericana terminará con los caudillos todopoderosos, con las individualidades egoístas y voraces que ponen a su servicio la riqueza pública, con los gobernantes rústicos que carecen de inquietudes espirituales y gravitan torpemente hasta en las vidas privadas. En síntesis, para él es prácticamente un axioma que la federación favorecerá la democracia. Ahora bien, esta federación centroamericana no es un mito sino una posibilidad a corto plazo. "Sólo falta que los cinco presidentes nos reunamos para ofrecer a los pueblos nuestra renuncia a toda presidencia futura, para comprometernos a dar absoluta libertad electoral, en una palabra, para devolver a América esta nación centroamericana de hace un siglo". Continúa argumentando el guatemalteco que al terminar la gran guerra debería acordarse una nueva política internacional para la defensa de los pueblos estafados. "Debemos ponernos de acuerdo para que, en lo sucesivo, no se reconozca a ningún nuevo gobierno que emane de una farsa electoral. Esto se sale de los moldes habituales en la diplomacia mundial. Esto supone la injerencia en los negocios internos de un país amigo. Sí, la dificultad está ahí. Pero no hay ninguna dificultad que nos impida ponernos de acuerdo para depurar la democracia, para fortalecerla, para fecundizarla."⁶⁸

Pero la recuperación de la democracia es una tarea que en Centroamérica es sólo parte de una mayor que consiste en la unidad de todo el istmo, pues "no podemos celebrar plenamente esta restauración democrática de Guatemala sin poner nuestro corazón en Centroamérica. El dolor de nuestra historia no sólo se debe al nazismo criollo, sino también arranca del dolor del desmembramiento. No hay guatemalteco que no sueñe con una patria grande, que no ame Centroamérica como un ideal político y como una realidad afectiva".⁶⁹

Por ello, Vicente Sáenz piensa que es importante la paz entre los cinco Estados, ayudándose mutuamente, estudiando y resolviendo sus propios problemas, hasta fundirse de nuevo en una sola y libre nacionali-

67. Véase Salvador Mendieta, *Alrededor del problema unionista americano*, Barcelona, Tipografía Maucci, 1934, Vol. II, pp. 436, 421, 437 y 452.

68. Juan José Arévalo, *Escritos políticos*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1946, pp. 68, 197 y 195-196.

69. Ídem, p. 97.

dad, consciente de sus derechos y de sus deberes, que sea modelo de sensatez, de verdadera democracia y justicia ante los demás países de América y del mundo.⁷⁰

Para Arévalo, por su parte, la democracia fortalece la seguridad y la paz. Los gobiernos elegidos por la institución popular son más constructivos y más seguros, desde todo punto de vista, que aquellos que se organizan a espaldas del pueblo. Afirma que la federación se habría hecho si los gobiernos hubieran depuesto sus intereses personalistas. Esto se articula con la idea de que el nazismo (que equivale a antidemocracia, a inseguridad) fue el que había provocado la guerra mundial que acababa de concluir, lo cual significa por tanto que democracia es igual a paz (o concordia) entre los pueblos.⁷¹ Dicho de otra manera, las dictaduras totalitarias constituyen un serio peligro para la unidad, la solidaridad, la paz y la defensa del continente, pues es imposible esperar de ellas una colaboración sincera y efectiva en el desarrollo democrático del panamericanismo, en tiempo de guerra y en tiempo de paz.⁷²

La relación democracia-cooperación internacional favorece la protección de la economía de los países comprometidos. En esto convergen Sáenz y Arévalo, así como otros personajes cercanos: Rómulo Betancourt y Haya de la Torre.⁷³

La federación centroamericana, la desaparición de los caudillos, el aumento de la riqueza y la seguridad, el desarrollo democrático, el fortalecimiento de la paz y la colaboración entre los países, la defensa común frente a las agresiones, son todos elementos que si, por un lado, se fomentan recíprocamente, por otro coadyuvan a insertarse mejor en el proceso globalizador.

En otras palabras, tanto la fuerte presencia de Estados Unidos como la interdependencia entre los países, las rápidas comunicaciones, el acortamiento de las distancias, el aumento de los contactos entre los seres humanos y los países, son cuestiones que una Centroamérica democrática asumiría de manera mucho más adecuada que un conjunto de caudillos aislados, sanguinarios, desconfiados y sin respaldo popular.

70. Véase Vicente Sáenz, *Auscultación hispanoamericana*, México, Humanismo, 1954, p. 48.

71. Véase Juan José Arévalo, ob. cit., pp. 196-197.

72. Véase Vicente Sáenz, *Paralelismo de la paz y de la democracia*, México, UDC, 1946, pp. 25-26.

73. Véase carta de Vicente Sáenz a Rómulo Betancourt; citada por V. Sáenz, ob. cit., p. 54.

7. Teoría del nacionalismo y del continentalismo

Rasgos comunes

El nacionalismo, como otros tantos momentos o modelos de la historia de las ideas en Latinoamérica, fue a la vez un clima intelectual y una tendencia o escuela de pensamiento. El nacionalismo o el continentalismo se fue imponiendo como un marco en cuyo interior se desarrollaban otras ideas. De este modo, por sobre las posiciones más de izquierda o de derecha, más bien laicas o católicas, más moderadas o extremas, se coincidió en determinados postulados nacionalistas, tales como:

- Insistencia en lo propio contra lo invasor, sobre todo anglosajón, germano o ruso. Lo propio, según los casos, es lo indígena autóctono y/o la tradición ibérica y/o lo campesino.
- Crítica al liberalismo como modelo político algunas veces, y en cuanto modelo económico casi siempre. En este caso "liberalismo económico" se asocia con librecambismo, al que se opone proteccionismo y antiimperialismo.
- La necesidad de planificar u organizar, de actuar coordinadamente, otorgando un papel más o menos explícito al Estado para defender lo propio: economía, autonomía, cultura, etcétera.
- El antiintervencionismo: la idea de que la nación y/o el continente, la cultura, la raza, la economía (dependiendo de las orientaciones) están en peligro debido a los esfuerzos avasalladores de un enemigo externo.
- La necesidad de reescribir la historia nacional o continental.

Para el caso del nacionalismo conservador argentino, Cristian Buchrucker ha señalado como características importantes la crítica al sufragio, a la democracia como elemento impropio de lo nacional-hispánico y porque conducía al continuismo, por ser un procedimiento propio del siglo XIX, de las costumbres anticatólicas y por ello incompatible con lo argentino.⁷⁴ Ahora bien, estas ideas que igualmente pueden ser válidas para el integralismo brasileño, para el conservadurismo chileno o para el hispanismo peruano, más que nacionalistas son apenas mezquinamente conservadoras.

74. Véase Cristian Buchrucker, ob. cit., pp. 134-136.

Teorización

Este nacionalismo –o, más bien, continentalismo– se constituyó teóricamente recurriendo a un conjunto de elementos emanados algunos en el seno del pensamiento latinoamericano (arielismo e indigenismo), así como otros traídos desde fuera (la teoría leninista del imperialismo, el conservatismo francés, las ideas del espacio vital de Ratzel, la decadencia del Occidente de Spengler, algunas inspiraciones nietzscheanas).

Se constituye de este modo un corpus teórico de carácter netamente identitario cuya función principal es la defensa y reivindicación de lo propio como economía principalmente pero, más allá de eso, como manera de ser: en lo cultural, en lo político e incluso en lo geoétnico. El nacionalismo se pensó como reivindicación de lo americano, latinoamericano, frente a un mundo viejo imperialista que apuntalado por valores falsos o caducos cedería lugar a uno nuevo, en que se expresarían las diferencias, las nuevas culturas, aquellas que habían permanecido subordinadas.

Por otra parte, hubo una serie de ideas filosóficas que contribuyeron a este movimiento o que fueron recuperadas para la afirmación de un nacionalismo o latinoamericanismo. Ciertas filosofías europeas, ha señalado Leopoldo Zea siguiendo a Samuel Ramos, entregaron el instrumental que justificó la preocupación por una filosofía de lo nacional: "Importantes serán en este sentido el pensamiento y la obra del filósofo español José Ortega y Gasset en Hispanoamérica al difundir las corrientes de la filosofía que darían las bases teóricas para el nacionalismo filosófico. El perspectivismo y el vitalismo filosóficos derivados de esas corrientes filosóficas europeas justificarían las orientaciones que a su pensamiento venían dando ya los latinoamericanos".⁷⁵ De este modo, la historicidad de la filosofía, a la que se refería el español, permitía imaginar una filosofía latinoamericana consecuente con una particular manera de ser y, al mismo tiempo, consecuente con un desarrollo histórico también peculiar. Keyserling, por su parte, al ligar el ser humano a la tierra, motivaba un telurismo que también permitía desprender una literatura, un arte y un pensamiento.

En algunos autores como José Oliveira Vianna o Plinio Salgado se funde el nacionalismo con el iberismo. Richard Morse, y siguiéndolo Luis Werneck Viana, ha definido el iberismo, con sus connotaciones organicistas y comunitarias, como una mentalidad política opuesta a la matriz del individualismo anglosajón. La opción ibérica enfatizaría un ideal de justicia y de voluntad general como instrumento político de construcción de

75. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 438-439.

identidad y de emancipación; a la vez consideraría al proceso modernizador como amenaza para la identidad básica.⁷⁶ El iberismo, en oposición al sajonismo, se constituyó como herencia del arielismo (espiritualista, antipragmático) y del conservadurismo (antimodernizador, antiurbano, antitecnológico). En consecuencia, reivindicó lo identitario pero identificándolo prioritariamente con lo arcaico campesino, con lo aristocrático tradicional, con lo europeo católico mucho más que con lo americano indígena. El iberismo se identifica parcialmente con un cierto misticismo o espiritualismo que atribuye a la nación un contenido que trasciende en mucho al contractualismo, y la asimila a una comunidad con sentimientos e ideales comunes. El argentino Carlos Ibarguren es particularmente enfático en este sentido al oponer a la "concepción materialista de la patria que dominó en el mundo político y financiero" de antes de la Primera Guerra Mundial "la concepción idealista", en la cual "la patria más que un cuerpo es un alma que persigue los ideales de un pueblo". Desprende que, consecuentemente, "este renacimiento espiritual del patriotismo es del idealismo coincidente".⁷⁷ Por esta vía no sólo se rechaza el liberalismo y lo tecnológico como cuestiones artificiales sino, más aún, como muestras de una decadencia de la cual hay que escapar para volver al origen puro y profundo.

Modelos económicos

En consecuencia, con el clima intelectual descripto se intenta pensar la economía del continente: su defensa, por un lado, que es la defensa de lo propio frente a la invasión y a la dominación que pretende ejercer el imperialismo sajón y/o tecnológico y/o decadente; por otro lado, la búsqueda de modelos económicos coherentes con una historia y una cultura peculiares. En otras palabras, el modelo económico predominante en los países, aquel en el que el imperialismo quería inmiscuirse así como modificar en su beneficio, fue cuestionado proponiéndose diversas opciones. Éstas provinieron desde una matriz socialista pensada a la manera soviética, e igualmente desde otras vertientes del socialismo así como las hubo que quisieron afirmar lo tecnológico como solución a una economía feudal. Pero tales propuestas no fueron las únicas. Más interesantes desde nuestro punto de vista son aquellas que pretenden afirmarse a partir de un análisis de la realidad latinoamericana. Son ejemplos de

76. Véase Luis Werneck Viana, "Americanistas e iberistas: a polémica de Oliveira Viana con Tavares Bastos", en *Revista de Ciencias Sociais*, Vol. xxxiv, N° 2, Río de Janeiro, IUPERJ, 1991, pp. 146-147.

77. Carlos Ibarguren, ob. cit., p. 33.

esto lo que intentó el indigenismo queriendo articular los postulados socialistas con una lectura de la economía incaica. Otro caso es la propuesta de una pequeña propiedad (de reforma agraria) ante las grandes empresas que se iban estableciendo con formas de trabajo y propiedad norteamericanas. Un tercer ejemplo es la reivindicación de relaciones humanas basadas en lo no estrictamente comercial y contractual sino en lazos más afectivos; esta postura vino sobre todo del tradicionalismo que se oponía a la democracia (o a cierta democracia) y a la economía monetarizada. Un cuarto ejemplo es el replanteamiento de las funciones del Estado en sociedades o economías diferentes (y antagónicas) de las de los países imperiales, lugares donde el Estado debería asumir un papel de defensor, coordinador o impulsor de determinados aspectos del proceso económico.

Proyecciones

El nacionalismo o continentalismo elaboró una serie de reflexiones teóricas y de propuestas de política económica, social y cultural consecuentes. Algunas de estas reflexiones van a empalmar (mejor dicho, van a ser recuperadas por) con las posiciones del cepalismo, del industrialismo, de las teorías del desarrollo en las décadas posteriores, aunque se les cambie el polo de gravitación desde lo identitario a lo modernizador.

Ahora bien, una cuestión clave que caracteriza al nacionalismo que floreció en las décadas del 30 y del 40 es que no llegó a constituirse en teoría del desarrollo. Contribuyó a la elaboración de una serie de categorías que apuntaban en esa dirección, pero no alcanzó tal status. Fue más una propuesta defensiva que de construcción económica. Se puede incluso señalar que el nacionalismo fue más constructivo en lo cultural que en lo económico. Allí sí representó una opción, generó una creatividad importante asociándose al indigenismo y al afroamericanismo.

Otro aspecto en el que el nacionalismo contribuyó a la constitución del futuro, especialmente el de raíz católica, fue en la medida en que articuló lo cristiano con los problemas socioeconómicos. Renovó de este modo el socialcristianismo que, inspirado inicialmente en ideas como la crisis de la sociedad contemporánea, la necesidad de restaurar los valores, la caridad hacia el pobre, etc., fue apuntando especialmente en Chile y luego en Venezuela y otros países hacia las teorías del desarrollo. Esto fue posible cuando su doctrinarismo ideologizado se modificó al impregnarse con factores más técnicos y pragmáticos, provenientes de las teorías económicas y sociales, especialmente del cepalismo.

Este mismo cepalismo recogió, incluso sin saberlo, una serie de ideas en torno del industrialismo o del deterioro en los términos del intercambio que fueron elaboradas en el marco del pensamiento naciona-

lista-continentalista. Ideas de Scalabrini Ortiz, de Vasconcelos, de Lombardo Toledano o de los hermanos Irazusta van en esa dirección. Vasconcelos, luego de la crisis económica mundial, señaló a mediados de los 30 que "el decoro está hoy en no pagar [las deudas con los países como Inglaterra]. Pues pagar sin condiciones equivale a embarcarse en un buque naufrago y es ignorar deliberadamente la mala partida que nos están jugando los acreedores. Entre nosotros no ha bajado la calidad del trigo, ni del azúcar, ni del algodón, y sin embargo nuestros buenos y leales productos nos son pagados con una moneda arbitraria y desleal".⁷⁸ El grupo conducido por los hermanos Irazusta, por su parte, reclamaba en 1942, entre otras cosas, el "fomento de las industrias necesarias para nuestra autonomía económica, principalmente las indispensables para la defensa nacional y las que usen materia prima del país".⁷⁹ Cuando estas medidas y otras pasen a ser fundamentadas en el crecimiento económico más que en la defensa o la autonomía, podrán empalmar y constituirse en una teoría del desarrollo.

78. José Vasconcelos, ob. cit., pp. 200-201.

79. Citado por Cristian Buchrucker, ob. cit., p. 158.

CAPÍTULO II

SOCIALCRISTIANISMO

1. Los primeros pasos

Como toda corriente de pensamiento, el socialcristianismo se fue constituyendo por parcialidades antes de alcanzar formulaciones que llegaran a caracterizarlo con suficiente nitidez. Debió recorrer un camino relativamente largo antes de alcanzar lo que hoy en día concebimos como pensamiento socialcristiano propiamente tal. En la primera etapa se constituyó como una recepción (y reacción a la vez) del ideario socialista y anarquista. Fue una ideología que acogió el problema obrero: la seguridad social, las condiciones de vida y trabajo, emparentándose, pero distanciándose, de las posturas que acentuaban el carácter "caritativo" del cristianismo.

Uno de los primeros antecedentes socialcristianos se produjo en 1911 en la Argentina, donde se fundó la Unión Democrática Cristiana con un abundante programa social en el que la legislación protectora del trabajador tenía un énfasis muy fuerte, pero carecía, sin embargo, de mayores fundamentaciones teóricas. Ello no significa que no se hayan recogido también cuestiones ligadas a una concepción global de la sociedad, como el reconocimiento y fomento "del gobierno de las asociaciones gremiales que reconocen en sus reglamentos los fundamentos de la sociedad: la familia, la propiedad privada y la autoridad, y la extensión para ellas del derecho de poseer y negociar".¹

A fines de la segunda década el costarricense Jorge Volio había planteado su afán de "nacionalizar la nación, léase pasarse de las necesarias influencias extranjeras para el progreso y prosperidad nacionales". Dis-

1. José Pagés, "La Unión Democrática Cristiana y el Partido Popular", en Joaquín Roy, *El pensamiento demócrata cristiano*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1991, p. 93.

cípulo del renovador del pensamiento filosófico católico, el cardenal belga Mercier, Volio se ocupó de filosofía y política aunque sin realizar una conexión fuerte entre ambas dimensiones. Abordó en filosofía el tema del ser y del conocer sin articularlos con sus propuestas políticas de manera directa. En 1923 fundó el Partido Reformista donde se propuso un vasto programa social en el cual se formulaban cuestiones como las siguientes: ley de accidentes del trabajo, autonomía municipal, modificación del sistema penal estableciendo casas correccionales, necesidad de sustraer la tierra al imperialismo capitalista en la medida en que el Estado debe mantener el control de todas las riquezas naturales para provecho de todos, ley agraria para la división de la tierra, educación orientada a desarrollar el carácter, el idealismo y los hábitos de trabajo, y subvención de esta misma educación.²

Como jefe del Partido Reformista, Jorge Volio avanzó en un planteamiento más general al decir que “desea un gobierno eminentemente nacional que anteponga los intereses propios a los que en una forma velada sojuzgan nuestra libertad económica en lo interno y por consecuencia nuestra soberanía. Queremos el gobierno de nuestra casa, queremos un gobernante que no sea un títere cuyos hilos manejan a su antojo las cancillerías extranjeras, es decir, un carácter representativo que indique que nuestra nacionalidad tiene un perfil, puesto que la Historia nos dice cómo se han perdido los países pequeños por la vileza de sus gobernantes”. Iba más lejos al señalar que “el ilusionismo de nuestros baldíos inagotables no ha dejado ver en toda su realidad nuestro problema agrario. La invasión de capitalistas extranjeros sedientos de nuestras tierras y de la riqueza del subsuelo nos ha maravillado, sin reflexionar en nuestro porvenir de nación independiente, ni en el de generaciones futuras cuyo patrimonio estamos entregando sin medida de tasa que deje a la comunidad esas riquezas por medio del Estado. Los países previsores de América han legislado en el sentido de nacionalización del subsuelo y de todas las riquezas naturales aún no acaparadas, a fin de mantener la realidad de nuestra soberanía”.³

Gabriela Mistral, siempre sensible a los temas e inquietudes de su época, ya en 1925 en su artículo “Cristianismo con sentido social” ponía en relieve ese “espectáculo doloroso de la América latina en este momento”, al que describe como “el divorcio absoluto que se está haciendo entre las masas populares y la religión, mejor dicho, entre la democracia y el cristianismo”. Sostiene que “nuestro cristianismo, al revés del anglosa-

2. Véase Arnaldo Mora Rodríguez, *Historia del pensamiento costarricense*, San José de Costa Rica, EUNED, 1993, pp. 152-154.

3. Jorge Volio, *El pensamiento socialcristiano* (prólogo de Luis Demetrio Tinoco), San José de Costa Rica, Editorial Costa Rica, 1980, pp. 227-228.

jón, se divorció de la cuestión social, la ha desdenado cuando menos, y ha tenido paralizado o muerto el sentido de la justicia". El pueblo trabajador "se ha visto abandonado a su suerte, en una servidumbre sencillamente medieval y ha acabado por hacer este divorcio entre religión y justicia humana".⁴

Algunos años más tarde, en 1940, comentando el libro de Eduardo Frei Montalva *La política y el espíritu*, vincula los temas del socialcristianismo con un conjunto de preocupaciones muy caras al pensamiento latinoamericano, como el problema de la imitación cultural o del caudillismo, así como otros menos específicos: el voto femenino, la cuestión agraria y la educación popular.

Gabriela Mistral asume un cristianismo social más sensitivo y menos doctrinario, más de buena voluntad y sentido común. Éste contrasta con otra línea mucho más doctrinaria y metafísica, en la cual se percibe la evolución de la teología y del pensamiento neocatólico europeo, de mayor envergadura teórica pero menos sensible a la realidad.

2. Los segundos pasos

El clérigo chileno Fernando Vives Solar, también durante la década del 20, fue señalando una serie de elementos que marcaban claramente la instalación del cristianismo social. Vives aclaraba que "todas las ideas de fraternidad universal, de genuina democracia, de mejoramiento de las clases proletarias son llamadas socialistas, torpemente por los mismos preconizadores de la lucha de clases, de un lado, y de otro por excelentes personas de superficial mentalidad, puesto que aquellas ideas son esencialmente cristianas, tan antiguas como la Iglesia".⁵

Señala, por otra parte, que la mala distribución del capital es la causa determinante del comunismo y que "la subdivisión de la tierra ha llegado en tiempo muy oportuno, dado el momento actual que vivimos. La tierra bien dividida da un mayor rendimiento en su producción y, por lo tanto, un mayor bienestar para la colectividad". De este modo, estima que "la mejor forma de evitar el avance del comunismo es yendo a la subdivisión de la tierra, creando el pequeño agricultor y dándole todo el bienestar posible". Remata con un planteamiento más general y afirma que "la doctrina cristiana sobre la riqueza pide una distribución más equitativa de los bienes" y propone que el trabajo sea mejor remunerado. Con-

4. Gabriela Mistral, *Escritos políticos*, pp. 272-274.

5. Fernando Vives Solar, *Escritos del padre Fernando Vives Solar* (publicados por Rafael Sagredo), Santiago de Chile, Diban, 1993, p. 98.

cluye que "el catolicismo social es el cristianismo lógico, un católico no puede ser tal si rechaza el calificativo de «social»".⁶

En 1930, en Perú, Víctor Andrés Belaúnde publicó *La realidad nacional*, obra que para el pensamiento cristiano del país jugó un rol parecido al de los *Siete ensayos...* de Mariátegui para el socialismo. Así se ha dicho que lo concibieron para aquella época los jóvenes de la Acción Católica que apuntaban hacia la renovación en el interior del ámbito cristiano peruano.⁷ En esa obra, refiriéndose al tema del indio y la tierra, sostuvo Belaúnde que "la concepción católica es la más completa porque contempla el problema no sólo en el aspecto económico, sino también en el pedagógico y el técnico. No es dogmática y unilateral sino realista y flexible. Por último, no desintegra la nacionalidad sino que la salva. Lo que necesita hoy es ser aplicada con criterio moderno y frente a los datos concretos y actuales, sin la perturbadora visión de privilegios que mantener o de posiciones que alcanzar".⁸

Belaúnde, como Gabriela Mistral y luego Frei, liga sus postulados a la cuestión de la democracia, muy depreciada durante los años 30 particularmente en el ambiente católico de derecha -nacionalistas, hispanistas, integralistas, filofascistas- y también algo desestimada en el ámbito socialista. En este sentido el socialcristianismo se entronca con la tradición liberal. En 1931, en *La Asamblea Constituyente*, Belaúnde, "después de asegurar, refiriéndose al fascismo y al régimen soviético que son concepciones que «no pueden convencernos, porque nosotros conservamos el ideal de la democracia», afirmará en otra intervención: «El Perú por desgracia no es una democracia. Tendemos tal vez a que sea una democracia. La democracia no puede decretarse en las leyes, la democracia se conquista»".⁹ La propuesta de Belaúnde fue por estos años la de una "democracia corporativa", es decir, según él, la posibilidad de unir el orden individualista y la justicia social sin necesidad del régimen tiránico del Fascio o del régimen tiránico del soviét.

Pedro Planas señala que "era, pues, su concepción de «democracia corporativa, auspiciando, mediante el libre y espontáneo recurso de las instituciones, de la economía y de la cultura, la convergencia entre los imposterables anhelos de libertad individual y justicia social», será lo que décadas después en *Peruanidad*, denominará «democraciacristiana»".¹⁰

6. Ídem, pp. 131, 134, 135, 143 y 376.

7. Véase Pedro Planas, "Epílogo" a Víctor Andrés Belaúnde, *Obras completas*, Lima, Comisión del Centenario, 1987, T. I, p. 213.

8. Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional*, en OC, T. III, p. 44.

9. Pedro Planas, ob. cit. p. 128.

10. Ídem, p. 228.

En El Salvador aparece un pensamiento socialcristiano espontáneo, un poco semejante al de Gabriela Mistral, que con inspiración en la Biblia y en la cultura popular, pero con poco instrumental teórico, analiza la realidad económico-social. Alberto Masferrer, deteniéndose particularmente en el tema agrario, en el capitalismo y en el maquinismo, los compara con determinados preceptos evangélicos.

En uno de sus textos titulado "Tierra" y que comienza con "El pan nuestro de cada día" insiste en la existencia de una injusticia agraria para terminar proponiendo "la liberación de la tierra [...] ¡qué hermoso, justo y bienhechor ideal, y cuán digno de que le consagren su vida todos aquellos que se lamentan de no tener en qué emplearla". Continúa diciendo con un tono proudhoniano: "Desgraciadamente la tierra no es como el aire, y los hombres pueden monopolizarla y esclavizarla. Y la han esclavizado. La tierra es de unos pocos, dondequiera que exista la civilización. La mayoría de los hombres civilizados no posee un pedazo de tierra, ni un rincón donde levantar una cabaña".¹¹

Relacionando agricultura con independencia y honradez, sostiene que "los pueblos agricultores son los más sanos, honrados e independientes, a condición de que los propietarios de la tierra sean el mayor número". Según él, la libertad no es real si no se posee un pedazo de tierra. "Hablamos de abolición de la esclavitud", pero "no hemos abolido más que una de sus duras formas: la esclavitud directa del cuerpo". Ahora bien, "hay otra forma de esclavitud más insidiosa y más atroz, la esclavitud hábil que transforma al hombre en un verdadero esclavo". Es esclavo un pueblo que no posee tierra; por ello proclama y convoca a que "emancipemos la tierra".¹²

Amplía su crítica del acaparamiento de la tierra al sistema capitalista como "poder corruptor y opresor" porque allí todo se puede comprar.¹³ Para Masferrer, en definitiva, la gran oposición se da entre vida, por un lado, y propiedad (privada, acaparada), por otro.

En México por esta época se produjo el importante movimiento de los cristeros que reivindicaban un orden católico, de nueva cristiandad, en oposición a las medidas antirreligiosas del Estado. El tradicionalismo y un cierto corporativismo contribuyeron a un movimiento de mucho vigor popular pero carente de una ideología novedosa e interesante

Por su parte, José Vasconcelos repensando su cristianismo y sus tendencias socialistas y, además, acercándose mucho al hispanismo tradicionalista que consolidó desde los años 30 en adelante, afirma que "quere-

11. Alberto Masferrer, "El libro de la vida" (1932), en *Páginas escogidas*, Buenos Aires, Jackson, 1946, pp. 134-135.

12. Ídem, pp. 137-138.

13. Ídem, p. 144.

mos pues un liberalismo criollo, despojado de ligas ostensibles o secretas con poderes ajenos a la nacionalidad y un catolicismo preocupado menos del rito y más dedicado a poner en obra los postulados que van quedando nada más escritos, los postulados de la encíclica *Rerum Novarum*, única manera de que la Iglesia reconquiste al pueblo". Según el mexicano, "la rebelión de los de abajo se evita consumando desde arriba la revolución. Todo lo demás es paliativo y aplazamiento, y hacer más brutal el período de las reivindicaciones". Remata la reflexión señalando que "la revolución es inseparable de la intención cristiana de amor al prójimo".¹⁴

En 1931 el Vaticano entregó *Quadragesimo Anno*, conmemorando y relanzando las ideas sociales de *Rerum Novarum*. Esto significó un impulso fuerte para los que se orientaban hacia el cristianismo social, lo que es particularmente manifiesto en el brasileño Alceu Amoroso Lima.¹⁵

Amoroso Lima expone abundantemente las ideas de Pío XI y Pío XII relativas a los impactos negativos del desequilibrio económico y la lucha de intereses sobre la humanidad. Siguiendo al Papa, liga los problemas económicos a una concepción religiosa y moral pervertida en la medida en que los pueblos se separaron de la unidad de la doctrina y la fe. En consecuencia, las reformas económicas se deberán orientar en el sentido del espíritu, de manera que concilien materia y espíritu; en otras palabras, las victorias sobre las miserias sociales sólo podrán ser logradas por la justicia y el amor, pero la justicia debe ser primero (prevenir), sólo en segundo lugar aparece la caridad (curar).¹⁶

Insiste con mucho énfasis en la idea de que el mensaje de Roma no admite la disociación entre economía y moral. Se ocupa del tema de las nacionalizaciones, como gerencia por parte del Estado de una empresa con exclusión de particulares, señalando que el Papa estima que éstas pueden, cumpliendo ciertas condiciones, ser totalmente lícitas. "Entrar en la idea del bien común como criterio de ordenamiento económico."¹⁷

3. De las posiciones conservadoras al planteamiento modernizador

Posiblemente el mayor teórico de los planteamientos socialcristianos sea el chileno Eduardo Frei Montalva quien, aunque sus postulados iniciales son únicamente doctrinarios, poco a poco va abriéndose a una

14. José Vasconcelos, *Bolivarismo y morroísmo*, 1937.

15. Habitualmente, Amoroso Lima escribió con el seudónimo de Tristán de Athayde.

16. Véase Alceu Amoroso Lima, "Mensagem de Roma", en *Obras completas*, Rio de Janeiro, Agir, 1950, T. xxxiv, pp. 185 y ss.

17. Ídem, pp. 194 y ss.

concepción de la realidad nacional y continental. Esto es verdadero aun cuando el socialcristianismo de Frei Montalva y la Falange Nacional, grupo que se desprende de la juventud del Partido Conservador, es fuertemente doctrinario y con muy poca sensibilidad por el análisis de la realidad. En contraste con Gabriela Mistral, Víctor Andrés Belaúnde o José Vasconcelos, el socialcristianismo de la Falange posee un grado mayor de elaboración doctrinaria pero es incapaz de hacer un análisis de la realidad más allá de las herramientas entregadas por las encíclicas o los teóricos italianos o franceses como Dom Sturzo o Jacques Maritain.

Ya tempranamente, en 1934, Frei destaca que "la política interesa fundamentalmente y hoy más que nunca",¹⁸ poniendo de este modo en relieve la posibilidad de articular el cristianismo y la dimensión global, desligando la acción cristiana de la actividad caritativa o asistencial. En este temprano texto, Frei Montalva expone una serie de ideas importantes para el socialcristianismo, sobre todo, chileno. Allí critica al liberalismo económico, plantea un cierto corporativismo a la vez que reivindica la democracia y destaca frecuentemente la idea de un mundo en crisis proponiendo como solución el espiritualismo.

De este modo, el futuro presidente de la república (1964-1970) formula un conjunto de ideas y de orientaciones que se desarrollarían por décadas, estableciendo una ideología socialcristiana y transformándola en proyecto político. El programa de la Falange da cuenta de este carácter: "Falange Nacional es un movimiento político que lucha por instaurar en Chile una democracia verdaderamente humana, en que imperen la libertad y la justicia. Frente a los materialismos individualistas o colectivistas postula su superación por una política de contenido espiritual. Tres ideas esenciales informan su acción: sujeción de la vida social a los valores del cristianismo; dignidad de la persona humana: respeto de sus libertades y derechos naturales y justa valorización de su trabajo; concepción del bien común como bien específico de la sociedad política. Proclama su fe en que la democracia sea integral, de realizarla en lo económico y social. Rechaza el régimen capitalista".¹⁹

Las ideas de Frei y la Falange, que en un comienzo estuvieron marcadas por una posición conservadora y doctrinaria, durante los años 40 y 50 adquirieron un tinte modernizador, haciéndose a la vez mucho más sensibles a la realidad. Sol Serrano ha señalado que "la visión de la historia de Chile de la Falange estuvo fuertemente influida por Alberto Edwards, *Fron-*

18. Véase Eduardo Frei Montalva, "La política y el espíritu", en *Obras escogidas 1931-1982* (selección y prólogo de Oscar Pinochet de la Barra), Santiago de Chile, Fundación Eduardo Frei, 1993, p. 59.

19. "Declaración de principios de la Falange Nacional", en Joaquín Roy, ob. cit., pp. 99 y ss.

da aristocrática (1927), y en menor grado por *Nuestra inferioridad económica* (1911) de Francisco A. Encina, como también por ciertos sectores eclesiásticos que veían la historia de Chile como una progresiva decadencia ligada a la pérdida de valores católicos. La otra visión histórica que tuvo gran repercusión en la Falange fue el hispanismo en la versión de Menéndez Pelayo y por sobre todo de Ramiro de Maeztu. Con todo, la influencia intelectual que demostrará ser la más perdurable y significativa fue el pensamiento católico social francés y la figura de Jacques Maritain.²⁰

La visión histórica afirmada en el conservatismo, en el nacionalismo y en cierto aristocratismo no significó que se pensara y actuara políticamente en un sentido parcialmente opuesto a ésta. Puede decirse, igualmente, de otro modo: Frei y la Falange manejaron un proyecto, una utopía, y toman valores del pasado que, al tratar de ser implementados, recogieron ciertos elementos y valores del presente: la idea de libertad individual y la justicia social.²¹

En la línea no conservadora son importantes al menos los siguientes aspectos: la reivindicación de la democracia y la lucha contra las injusticias. Con respecto a la reivindicación de la democracia, Frei estima que hay que tener serenidad para no confundirla con sus defectos y trabajar para combatir sus vicios, afirmando sus valores. La democracia no se defiende ocultando sus abusos. Destaca a la vez la necesidad de luchar contra las injusticias (las causas) más que contra el comunismo (las consecuencias) y rechaza, de este modo, las persecuciones policiales, la mentira de los egoísmos que se disfrazan con el nombre de "patria", "orden" y otras palabras gastadas por aquellos que colocan la propiedad absoluta antes que al hombre, el orden antes que la libertad, el privilegio y la tranquilidad de su clase frente a la clase de los desposeídos.²²

En 1947 se produce la primera reunión de la democracia cristiana en Montevideo en la cual convergieron argentinos, brasileños, chilenos y uruguayos. Se acuerda allí "fundar un movimiento supranacional de bases y denominaciones comunes, que tiene por finalidad promover, por medio del estudio y la acción, una verdadera democracia política, económica y cultural sobre el fundamento de los principios del humanismo cristiano, dentro de los métodos de libertad, respeto a la persona humana y desenvolvimiento del espíritu de comunidad, y contra los peligros totalitarios crecientes del neofascismo, del comunismo y de la reacción capitalista".²³

20. Sol Serrano, "Del conservatismo a la modernización: la visión histórica de la Falange Nacional en Chile", en *Alternativas*, Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Santiago de Chile, junio de 1984.

21. Véase Eduardo Frei, *El pensamiento de Eduardo Frei*, pp. 30 y xx.

22. Ídem, p. 69.

23. "Acta Final", en Joaquín Roy, ob. cit., pp. 191-192.

CAPÍTULO III

LOS TEMAS DE LAS MUJERES: INFERIORIDAD Y EXPRESIÓN

El pensamiento femenino expresa tendencias específicas con relación a otros ámbitos de la época, en la medida en que se destacan allí aspectos relativos a lo personal, a lo individual, a lo doméstico. Temas como la modificación de las costumbres sexuales, la dominación en el interior del hogar, la realización personal, entre otros, no son relevantes en el indigenismo o en el socialismo de esas décadas. Aunque es palpable que el pensamiento latinoamericano es en buena medida una vasta red donde los temas circulan, no es menos obvio que existen diversos espacios donde se cultiva un tipo de temas particulares.

Los desafíos que se plantean las pensadoras no son exclusivamente latinoamericanos, aunque en diversas ocasiones (no siempre) los articulen con aquellos que ya se han constituido como componentes de nuestra historia de las ideas. Es importante, en este sentido, darse cuenta de cómo el pensamiento femenino (feminista) replantea algunos de los problemas típicos del pensamiento latinoamericano o, mejor dicho, cómo contribuye a ir configurando el carácter de un pensamiento. Probablemente el desarrollo más importante es la tensión inferioridad/expresión que permite interpretar la realidad femenina así como la continental. La inferioridad es una cuestión de opresión, de humillación, de imitación; la expresión es liberación, es autonomía, es personalidad. Las mujeres y el continente latinoamericano serían análogos en este deseo de transitar de uno a otro de los términos de la polaridad.

Por otra parte, es inevitable notar que la manera de enfocar la cuestión femenina guarda una serie de analogías con el problema social (obrero, indígena, campesino). Principalmente el tema femenino es visto como problema de género, de un vasto sector social, pero normalmente no es asumido como fenómeno económico sino por vía de la excepción. Es más bien un problema educacional, civil o político, de las costumbres.

El siglo XIX había puesto generalmente el tema de la mujer en términos de frivolidad/ilustración. Desde Fernández de Lizardi a Martí, pasan-

do por Bello y Alberdi, ésas habían sido las categorías que habían conformado la polaridad mal/bien. Secundariamente se manejó también la oposición esclavitud/liberación en la europeo-peruana Flora Tristán o en el chileno Francisco Bilbao.¹

El pensamiento del siglo xx, en cierta forma, conserva aunque matiza la primera oposición y desarrolla la segunda. Introduce otras oposiciones y son particularmente las pensadoras quienes focalizan el problema femenino con criterios diferentes: Victoria Ocampo es una de las que más teoriza sobre el tema. En los años 30 plantea dos oposiciones que son claves para reinterpretar el problema: monólogo masculino/expresión femenina, por una parte; por la otra, complejo de inferioridad/autorrealización.

Es particularmente importante la teorización de Victoria Ocampo pues se advierte la analogía con América latina que fue por esos años conceptualizada, por ejemplo, por Samuel Ramos y otros, como un continente con complejo de inferioridad que debía acceder a una personalidad y a una expresión propia. El enlace entre el tema de la mujer y el tópico de la inferioridad/expresión ubicó el planteamiento en una de las discusiones más importantes que tendría el pensamiento y la cultura latinoamericanos en las décadas posteriores. En otras palabras, la mujer es como el continente o el continente es como la mujer. Ambos padecen problemas parecidos y están, por tanto, enfrentados a similares desafíos. Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* o José Lezama Lima en *La expresión americana* de una u otra manera enfrentaron este dilema.

* * *

El quiebre entre las ideas del siglo xix y las del siglo xx o, mejor aún, la superación de las primeras por las segundas no fue unívoca ni instantánea. A fines de la segunda década, Alfonsina Storni había propuesto la emancipación civil de la mujer. Se ha señalado que el feminismo comenzó a ser discutido y definido entre 1898 y 1905 y que hacia 1920 ya era parte del vocabulario político de socialistas, de mujeres liberales de clase media, reformadores sociales, de diputados e incluso de escritores conservadores y de la Iglesia Católica.²

Según la poeta argentina, la mayoría de las mujeres de su país permanecían en lo "colonial"; para ellas no había llegado aún la hora de la emancipación política. No había llegado la emancipación civil ni menos

1. Véase Eduardo Devés Valdés, "La mujer en el pensamiento latinoamericano del siglo xix: una esclava muy frívola", en Eni de Mesquita, *As idéias e os numeros do gênero. Argentina, Brasil y Chile no século xix*, São Paulo, Hucitec-Cedhal-Vitae, 1997.

2. Véase Asunción Lavrín, *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*, Lincoln-Londres, University of Nebraska Press, 1995, p. 15.

la emancipación intelectual que prácticamente tampoco había llegado a los varones. Su visión de las cosas se centraba en la legislación, intuuyendo allí la posibilidad de emancipar al menos civilmente a la mujer, y aludía de este modo a una serie de iniciativas que se discutían en el parlamento argentino y abogaba calurosamente por ellas.³

Esta perspectiva más bien política contrasta con aquella más social desarrollada por la cubana María Dulce Borrero, quien en 1925 escribe en torno a la protección de la mujer, sobre todo de la madre abandonada. En un texto que se hace cargo de la cuestión social, María Dulce Borrero reclama "de la conciencia de los justos, amparo y protección para la madre obrera durante el embarazo y después del alumbramiento, socorro eficaz para la pobre madre abandonada que, con la flor de su carne marchita sobre el seno, tiene que reemprender el camino de su vida". Más allá de la sola protección que la sociedad debe brindarle a la mujer, se trata simultáneamente de educarla: "Enséñese a la mujer a conocer y comprender el papel que le ha sido asignado por Dios en el escenario humano; inculquese a la mujer su derecho a mostrar orgullosa ante el mundo al hijo que un poder inflexible la obligó a concebir, aun cuando causas ajenas la priven de toda protección legal; pero a la par instrúyasele también en la tremenda responsabilidad que contrae con la sociedad. De aquí las ventajas que se derivarían de una educación racional de la mujer".⁴

La educadora chilena Amanda Labarca publicó numerosos textos sobre la cuestión femenina, la libertad sexual, el trabajo, el cambio de roles en la sociedad, la educación, entre otras cosas. En sus textos avanza en una teorización que la lleva, unificando aspectos relativos a la cotidianidad, a lo civil, a los derechos, a plantearse la necesaria expresión de la identidad femenina. En 1926 publica "La lámpara y el espejo", donde destaca la oposición entre una mujer sumisa a la voluntad ajena y una mujer con voluntad propia; aquella que únicamente refleja y aquella que vive con luz propia. Trabaja a partir de estereotipos literarios con los modelos de femineidad del siglo xvi y los del xx. Para ella, "pedir la responsabilidad de la propia vida es aspirar al ejercicio de ese atributo humano por excelencia: la voluntad. Es querer expresar ese algo impalpable, intangible y espiritual: el yo". En consecuencia, piensa que "en el fondo de todos los problemas feministas está ése: el ejercicio de la voluntad, que es el índice de la libertad humana".⁵

3. Véase Alfonsina Storni, "Derechos civiles femeninos", en *La Nota*, 210, 22 de agosto de 1919, Buenos Aires, pp. 877-878.

4. María Dulce Borrero, "Protección a la mujer madre, pobre o abandonada", en *Repertorio Americano*, T. x, N° 12, 25 de mayo de 1925.

5. Amanda Labarca, "La lámpara y el espejo", en *Repertorio Americano*, T. xii, N° 10, 8 de marzo de 1926.

En cierto modo hace un paralelo entre este afán especular, de reflejo o imitación que se produce en la mujer y lo que se produce en otros ámbitos del país como en el caso de la educación. Destaca que a comienzos del siglo en Chile se ha producido el despertar de un "sentimiento nacionalista" como reacción a una manera de resolver los problemas sociales, y educacionales en particular, con "recetas copiadas de pueblos cuya evolución histórica es distinta en absoluto de la nuestra". Pero esta búsqueda de identidad ha sido apenas parcial. Chile comienza "ese período de independencia intelectual hacia lo europeo, que aún persiste, porque todavía no se ha realizado sino en una mínima proporción. Por otra parte, nos desviábamos especialmente de lo alemán y lo francés, volviendo los ojos hacia la prepotente república de Washington".⁶

Ella misma había viajado a Estados Unidos para estudiar educación, junto a un grupo de chilenas y chilenos enviados a inspirarse en los nuevos métodos. Formada en un ambiente de nacionalismo cultural, no asumió con ingenuidad lo visto y aprendido fuera del país. Ahora bien, junto con adquirir algunas ideas educacionales recibió, igualmente, principios de interpretación social y sobre todo sometió a comparación lo que conocía de Chile con lo que veía en Norteamérica. De este modo, tanto sus experiencias como las comunicadas por otros la llevan a señalar las diferencias entre las mujeres de "civilizaciones más avanzadas, en que la vida es menos ingrata para las mujeres" y el caso de la mujer de los países latinoamericanos. Piensa que en Sudamérica se respeta con mucha dificultad a la mujer emancipada y la causa de esta dificultad "radica en una circunstancia histórica. Los conquistadores españoles no trajeron, sino por excepción, esposas blancas y la gran masa del pueblo se formó del ayuntamiento del varón de situación predominante con la hembra india, su inferior y sierva". A su juicio "esta clase de nupcias prevaleció durante tres siglos, y qué raíces profundas, añosas, intrincadas y retorcidas nos habrá echado en el alma de nuestras razas".⁷ Como tantos otros autores de estos años explica los rasgos de las costumbres y carácter americanos acudiendo a las formas de conquista que habrían determinado la formación social, de ideas, cultura y psicología.

En la búsqueda de una identidad propia como género, e incluso como país, las mujeres tienen una labor fundamental. Destaca en 1927 que "este siglo ha perdido la orientación espiritual, no sólo en ideales religiosos sino hasta la fe en su propio valer. Y debemos hacerla renacer, noso-

6. Amanda Labarca, *Nuevas orientaciones de la enseñanza*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1927, p. 8.

7. Amanda Labarca, "Cincuenta años de cultura femenina", en *¿A dónde va la mujer?*, Santiago de Chile, Extra, 1934, pp. 188, 189 y 191.

tras mujeres de hoy y de mañana, nosotras a quienes la naturaleza nos dio un físico débil, precisamente para que comprendiésemos el alcance infinito de las fuerzas impalpables". Insiste sobre esta peculiaridad del género femenino cuando señala que se "convence cada días más [de] que nuestro lote no está situado en el campo de la inteligencia". Según ella, la "misión fundamental es otra". Las mujeres "somos fuente de calor espiritual para el mundo humano". Llama en consecuencia a las mujeres a ser "vosotras mismas. No imitéis a nadie, y menos al hombre. No somos iguales; somos dos seres que se complementan; dejadle a él su lote; descubrid vosotras el vuestro. Y que en el recto cumplimiento de vuestra misión halléis la paz del alma".⁸

Esta idea de búsqueda de personalidad propia, de una forma de ser femenina, de una expresión específica, será desarrollada en la década siguiente por Victoria Ocampo.

Escrita a fines de los 20 (aunque publicada en 1933), *Hacia la mujer nueva* de Magda Portal aborda directamente el tema femenino planteando la posición del APRA sobre la mujer a la vez que sugiriendo cuál sería el mundo en el que ésta debería desenvolverse al triunfar los postulados apristas. Magda Portal se maneja con las categorías esclavitud/libertad para las sociedades y las personas: el sistema social y el espíritu están en lo medieval o en la libertad democrática. De hecho la mujer latinoamericana del siglo XX se encuentra atónita de esta nueva situación de libertad en la que puede vivir. Esto le exige y le permite un nuevo espíritu, espíritu de valentía, de energía, diferente del de "dulzura" al que tradicionalmente estaba destinada. Es en la medida en que la sociedad lo permite, a la vez que en la medida en que la mujer se lo propone, como ella puede ir alcanzando su propia liberación.

También en la línea del APRA en 1928 podemos ver a Juana de Ibarbourou, quien destaca "nunca he sido combativa" y "siempre el ensueño me ha tenido presa de su red", "pero el impulso de estar junto a ustedes [jóvenes apristas antiimperialistas] es incontenible; un recio convencimiento de corazón y de conciencia me empuja en las filas". Según la poeta uruguaya, "en la juventud del continente hay un solo punto de mira: el de independencia efectiva. Se lucha contra el imperialismo de los EE.UU., se combaten las dictaduras, se da batida al caudillismo, se rechazan los meridianos, porque América es el continente de la libertad y todo lo que sea un atentado contra esa libertad, que es una aspiración de entraña, constituye un delito, un odioso delito".⁹

8. Ídem, p. 91.

9. Juana de Ibarbourou, "Profesión de fe", en *Repertorio Americano*, T. XVII, N° 18, 17 de noviembre de 1928.

Juana de Ibarbourou, como otras mujeres, Magda Portal o Gabriela Mistral, se aproxima a la cuestión político-social del imperialismo pero, a diferencia de las otras, no establece ligazones con la cuestión femenina.

Hemos señalado, al referirnos a las redes intelectuales y a sus ideas, cómo la chilena denuncia con fuerza la invasión que está realizando Estados Unidos durante los años 20 sobre América latina, siendo especialmente sensible al caso Sandino. En 1925 en "Organización de las mujeres" destaca: "No hay dejadez árabe ni modorra india entre las mujeres nuestras; hay una fuerza enorme y una confusión no menor que esa fuerza: yo las comparo a mis almácigos que irrumpen en un millón de cabecitas apretadas, con una revoltura bárbara, delante de mis ojos... Sociedades de beneficencia, escolares, gremiales, políticas, religiosas. ¡Deben llegar a quinientas en el país!... Pero aquí como en todo, falta la columna vertebral, sin la cual no hay organismo". En otras palabras, señala que el feminismo en Chile llega a parecerle a veces "una expresión más del sentimentalismo mujeril, quejumbroso, blanducho, perfectamente invertebrado, como una esponja que flota en un líquido inocuo" Según Gabriela, "hasta hoy el feminismo en Chile es una especie de tertulia, más o menos animada, que se desarrolla en varios barrios de la capital. Es débil por desmigajamiento, y aunque ya cuenta algunos éxitos, no puede ser equiparado todavía con los movimientos respetables de opinión que se desarrollan en el Uruguay (para nombrar un país hispanoamericano). Si ha de ser político, que se sature de cultura política; si prefiere quedarse en la lucha económica, que también adquiera la cultura que necesita para formarse un cuerpo de doctrinas económicas. En el campo sentimental no puede mantenerse; para el sentimiento está la vida individual, y las mujeres han decidido abandonar el pliegue tierno de la casa".¹⁰

Si la mujer ha decidido salir del ámbito de lo puramente doméstico ("sentimental" dice ella), el feminismo no puede permanecer en ese plano, porque para eso no se necesita feminismo. Sí, si lo que se quiere es trascender ese ámbito, eso sólo se realizará en la medida en que se haga un movimiento respetable; es decir, debe saturarse de cultura política y económica.

A fines de los 20 la novelista venezolana Teresa de la Parra, autora de *Ifigenia* y *Las memorias de Mamá Blanca*, fue invitada a dictar un ciclo de conferencias en Bogotá que tituló "Influencia de las mujeres en la formación del alma americana". Allí, refiriéndose a su primera novela, dice que no es un "libro de propaganda revolucionaria, como han querido ver algunos moralistas ultramontanos, no, al contrario, es la exposición de un caso típico de nuestro bovarismo hispanoamericano,

10. Gabriela Mistral, "Organización de las mujeres", en *Escritos políticos*, pp. 66 y 72-73.

de la inconformidad aguda por cambio brusco de temperatura y falta de aire nuevo en el ambiente". Conceptualiza este bovarismo hispanoamericano como una epidemia y "las epidemias se detienen con aire, con luz y con medidas de higiene moderna que neutralicen las causas, modernas también a veces, que produjeron el mal. La crisis por la que atraviesan hoy las mujeres no se cura predicando la sumisión, la sumisión y la sumisión, como se hacía en los tiempos en que la vida mansa podía encerrarse toda dentro de las puertas de la casa". Para decirlo de otra manera, Teresa de la Parra insiste en que "para que la mujer sea fuerte, sana y verdaderamente limpia de la hipocresía, no se la debe sojuzgar frente a la nueva vida; al contrario, debe ser libre ante sí misma, consciente de los peligros y de las responsabilidades, útil a la sociedad e independiente pecuniariamente por su trabajo y su colaboración frente al hombre, ni dueño, ni enemigo, ni candidato explotable, sino compañero y amigo".¹¹

Define su posición como un "feminismo moderado" que se expresa en su idea de que "los nuevos derechos que la mujer moderna debe adquirir" no deben obtenerse "por revolución brusca y destructora, sino por evolución noble que conquista educando y aprovechando las fuerzas del pasado". Es precisamente para mostrar esas fuerzas del pasado que ha querido pasar revista a una serie de mujeres destacadas de la historia americana para detectar "la influencia oculta y feliz que ejercieron las mujeres durante la conquista, la colonia y la independencia".¹²

"Las mujeres que figuran en la formación de nuestra sociedad americana imprimiéndole su sello suave y hondo son innumerables, son todas [...] pueden dividirse en tres vastos grupos. Las de la conquista: son las dolorosas crucificadas por el choque de las razas. Las de la colonia: son las místicas y las soñadoras. Las de la independencia: son las inspiradoras y las realizadoras." Este fenómeno sería común al continente. Ella cree "que existe realmente un espíritu común a todos los países de nuestra América católica y española", y como cree "que fomentarlo en la unión es patriotismo amplio", decidió abarcar "en esa ojeada histórica todos nuestros países". Este espíritu en cierta forma se realizaría, alcanzaría su síntesis en Manuela Sáenz, ya vieja, paralítica, "llevando así con orgullo hasta la vejez su título de libertadora, doña Manuelita aparece como el tipo de la mujer fuerte. Personal y rebelde se fabricó ella misma su código de moral y dentro de él fue consecuente y fiel hasta la muerte".¹³

11. Teresa de la Parra, "Influencia de las mujeres en la formación del alma americana", en *Obras completas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, p. 473-474 y 475.

12. Ídem, pp. 474 y 475.

13. Ídem, pp. 479, 475 y 528.

* * *

Posiblemente, el escrito más importante de esta época sobre la cuestión femenina es el de Victoria Ocampo *La mujer y su expresión*. Allí en parte recoge las teorizaciones anteriores, en parte les da un nivel mayor de profundidad. Las categorías con las que maneja el tema son monólogo (masculino) versus expresión (femenina). Esta polaridad está articulada con otras, como complejo de inferioridad/educación, autorrealización y esclavitud/libertad.

De acuerdo con lo que señala Victoria Ocampo es propio del comportamiento masculino, en particular cuando se relaciona con la mujer, el monólogo. La mujer que por ese método había sido silenciada "trata hoy, cada vez más, de expresarse y lo logra cada vez mejor". Como ejemplos de este progreso, entrega los casos de Marie Curie, Virginia Woolf, Gabriela Mistral, María de Maeztu. Se apresura, por otra parte, a señalar que la principal expresión de la mujer no es científica o literaria sino maternal y que su manifestación es el niño. Por haber sido víctimas del monólogo masculino, las mujeres han heredado un complejo de inferioridad, que impide que se atrevan a expresarse y, por ello, a autorrealizarse. En lucha contra ese complejo propone "dar a las mujeres una instrucción tan sólida, tan cuidada como a los hombres y respetar la libertad de la mujer exactamente como la del hombre".¹⁴

Con el objetivo de constituir un diálogo entre los seres humanos, suprimiendo el monólogo masculino, Victoria Ocampo explicita que educación y libertad son las condiciones para las manifestaciones de la autorrealización. "Autorrealización" quiere decir responsabilidad absoluta de nuestros actos. Sólo de este modo se llega a la expresión.¹⁵

De esta forma cierra el círculo: educación, libertad, realización, expresión. Ideas de Magda Portal, de Amanda Labarca, incluso de Alfonsina Storni y Gabriela Mistral, se van articulando. Dimensiones que aluden a la identidad femenina con cuestiones que provienen de la falta de educación o derechos, de una tradición de sumisión relativa a modelos de varón o mujer, de complejos e incluso de cierta injusticia social.

Si bien es cierto que los temas de las mujeres no se articulan explícitamente sobre la base de la polaridad modernización/identidad, no es menos cierto que polaridades como tradicional/moderno o imitación/originalidad e inferioridad/expresión se articulan con cierta facilidad con identidad y modernización. Incluso puede decirse con mayor fuerza que,

14. Véase Victoria Ocampo, *La mujer y su expresión*, Buenos Aires, Sur, 1936, pp. 14-15.

15. Ídem, p. 21.

sin ser especificaciones de la gran polaridad, guardan estrechas relaciones. Lo tradicional puede entenderse como lo negativo de un identitarismo anquilosado, y la originalidad y la expresión como la posibilidad de alcanzar una identidad fuerte, madura, autónoma, libre. Por otra parte, "imitación" es sinónimo de una modernización irreflexiva, de espaldas a nuestra realidad; lo moderno como opuesto a lo tradicional es una de las acepciones más frecuentes del concepto en diversos autores, sobre todo en las décadas del 50 y el 60. De este modo, las diversas polaridades utilizadas por los pensadores recogen, se emparentan o son traducciones posibles del gran problema que se plantea el pensamiento latinoamericano del siglo xx. Obviamente, como ocurre en cada ámbito, ellas les otorgan a sus formulaciones aspectos específicos.

Ahora bien, aunque estas polaridades puedan vincularse, lo que más se destaca en el pensamiento femenino-feminista no es modernizar el continente o forjarle una identidad; lo que interesa es, sobre todo, su libertad como mujeres, su protección, su autorrealización o su expresión individual o genérica. Pero lo más importante de todo es que para formular sus rechazos y sus deseos utilizan una serie de polaridades que se articulan fácilmente con los grandes temas de nuestro pensamiento.

CAPÍTULO IV

LOS ENSAYOS SOBRE EL CARÁCTER DE LOS LATINOAMERICANOS. LA AUTOCRÍTICA DE NUESTRA IDENTIDAD (1930-1950)

El ensayo sobre el carácter de los latinoamericanos o de los habitantes de algunos países en particular alcanzó su mayor expresión entre 1930 y 1950. Fue un género que, apuntando a la introspección y a la reflexión sobre nosotros mismos, coexistió y se comunicó con otros tipos de producción que se desarrollaron también por esos años, particularmente con el nacionalismo —la defensa y reivindicación de la identidad entendida principalmente como economía—, con el fortalecimiento de la producción femenina (feminista) de ideas, con el socialcristianismo y con el socialismo. El ensayo sobre el carácter es prioritariamente un trabajo de introspección mientras que el nacionalismo y el continentalismo apuntaban a la reivindicación.

La introspección se articula con procesos vividos en el ámbito de lo intelectual, por ejemplo, el desarrollo de la psicología como disciplina y del psicologismo como moda y manía, o en el ámbito de lo no intelectual, como la subversión de las creencias y de los roles que produjeron varias perplejidades luego de la guerra mundial y las revoluciones.

Con el ensayo que se produce a partir de los años 30 y que se detiene prioritariamente en el tema del carácter puede decirse que el pensamiento latinoamericano expresa su madurez. Madurez en, al menos, tres sentidos: en la constitución de un tema bastante autónomo; en la referencia frecuente a otros autores latinoamericanos, especialmente ocupados del mismo problema, y en el tratamiento de autores extralatinamericanos sin servilismo. Es particularmente interesante el uso que se hace de Waldo Frank y de Herman de Keyserling, autores no latinoamericanos pero interesados en nuestra cultura americana así como también de Ortega y Gasset, en menor medida.

Esta madurez se había logrado en la década de los 20 con la constitución de una red importante de pensadores que habían integrado, además de una comunidad intelectual, temas y objetos de trabajo, que

habían alcanzado un perfil y forjado ideas e ideologías relativamente diferenciadas. El nacionalismo de los años 30 es otra muestra de tal madurez.

El conjunto de estos factores viene a configurar un estilo de quehacer en el nivel de las ideas que, montando sobre lo realizado anteriormente, especialmente en las primeras tres décadas del siglo, muestra un salto cualitativo. Trabajos como los de Palacios, Mendieta, Bunge y Vallenilla de algún modo habían ido deteniéndose en las peculiaridades de sus respectivos pueblos. El hecho de tratar el tema del carácter con relación a la herencia cultural indígena y africana, por ejemplo, es incomprensible sin los estudios relativos a estos grupos étnicos-culturales y, sobre todo, no puede concebirse sin la carta de ciudadanía que, como objetos del pensamiento, les habían atribuido las tendencias indigenistas y afroamericanistas.

En esos años surgieron ensayos importantes que pretendían aprehender el carácter de algunos latinoamericanos. Es éste el caso del libro de Paulo Prado, *Retrato del Brasil. Ensayo sobre la tristeza brasileña* (1928) y de Alberto Cabero, *Chile y los chilenos* (1926).

Cabero dedica algunas de sus mejores páginas al *roto* chileno, tipo de clase popular cuyo apodo tuvo su origen en la falta de ropa de los conquistadores. Dice que se designa como "roto" al inquilino (el campesino pobre de las haciendas), al gañán, al que trabaja a jornal y, por extensión, al hombre pobre e iletrado. Según Cabero, su carácter es una mezcla confusa de virtudes y defectos: patriota y egoísta, hospitalario y hostil; fraternal y pependiero, religioso y fatalista, supersticioso que cree en ánimas; prudente y aventurero, despilfarrador; sufrido, porfiado e inconstante; inteligente, con un admirable poder asimilador, e ignorante; abierto en ciertos momentos, desconfiado casi siempre; resignado con su suerte, violento con los hombres; triste, pesimista, callado, tranquilo y con ribetes de picardía y buen humor; socarrón, rapiñador, marrullero y ebrio.

Paulo Prado, por su parte, inicia su obra diciendo que "en una tierra esplendorosa vive un hombre triste". Analiza una serie de caracteres del habitante de su tierra: la lujuria, la codicia, el romanticismo y la tristeza. En un afán genético, como tantos otros de su época, inicia su análisis remontándose a la conquista europea y a la colonización del territorio para comparar estos procedimientos con los empleados en Estados Unidos de Norteamérica. De acuerdo con su planteamiento, el portugués y el español eran sensuales y apasionados por el oro. Para el erotismo exagerado se confabulaban tres factores: el clima, la tierra, la mujer indígena o la esclava africana; en la tierra virgen todo incitaba al vicio sexual. De esos excesos de vida sensual quedaron trazos indelebles en el carácter brasileño. La pasión por el oro no era menor que la sexual y era tan exclusiva como una manía. Consecuencia de la lucha entre estos apetitos (oro y sensualismo) sin otro ideal ni religioso ni estético, sin ninguna preocupación política, intelectual o artística, criábase, afirma Prado, en el transcurso de

los siglos una raza triste porque en Brasil sucedió, a la intensa vida sexual y a la codicia que absorbía toda la energía psíquica, como una fatalidad, la tristeza.

En este tipo de ensayo, que no se inicia en estos años aunque se consolida y alcanza su plenitud, para claramente decaer luego de 1950, confluyen tendencias diversas: la más extendida es una aproximación psicológica, hay otra de índole filosófica y una tercera más social; la cuestión histórica está presente en buena parte de los trabajos, como la étnica y la geográfica. En un afán explicativo o al menos de ubicación de los trazos caracterológicos, los diversos autores hacen relación a uno o varios de estos factores. La propensión genética de ir a los orígenes históricos de la nacionalidad es fortísima en los brasileños: Prado, Arinos de Melo Franco, Gilberto Freyre y en menor medida Fernando Azevedo; también en Octavio Paz, Samuel Ramos y Martínez Estrada; la explicación por lo geográfico-telúrico es clara en Subercaseaux y Antonio Pedreira; la explicación social y política aparece en Jorge Mañach y en Paz. Apuntan a una elaboración filosófica Félix Schwartzmann, en primer lugar, pero también Eduardo Mallea.

1. Radiografía de la pampa

En su *Radiografía de la pampa* (1931) Ezequiel Martínez Estrada inicia una reflexión sobre el argentino a partir de una serie de paradojas: el que avanza hacia atrás, el señor de la nada, el que tiene el desengaño como estímulo y habita en Trapalanda.¹

Como Freyre, Ortiz, Paulo Prado o Alfonso Arinos, Martínez Estrada decide remontarse a la conquista y colonización para ubicar allí los rasgos que marcarían, que explicarían a los argentinos y argentinas de su época.

Tratando de dialogar con Sarmiento, en frases efectistas y regocijándose en la equívocidad, quizá tratando de probar en sí mismo sus propias tesis, va llenando muchas páginas con muchas palabras. Se detiene en la involución hacia la barbarie, consecuencia del desencanto y la derrota, y se pregunta si los pobladores españoles habrían procreado en América carneros y no humanos. De acuerdo con su planteamiento, el criollo y el mestizo habían tomado partido por la barbarie: la horda contra la factoría, la factoría contra la metrópoli, América contra España. Puesto que, además del desencanto y la derrota, éstos habían sido engendrados en la infamia, con la repugnancia del que satisface apetitos en

1. Véase Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, 1937, pp. 12-13.

carne vil, y ello dejaba una consecuencia irremediable en el mestizo que llegada su hora se volvería contra el pasado y la sociedad.²

Martínez Estrada abunda en el resentimiento que proviene de ser "huacho". Quedaba una sustancia inmortal y avergonzada, que en cada cópula perpetuaba la humillación de la hembra. Este desprecio hacia lo femenino involucró bien pronto a la hembra en el animal. De humillar a la mujer, el sexo femenino formó una fauna aparte para el insulto y el desprecio: la yegua puede usarse como bestia de carga, pero no para cabalgar; queda para el gringo, dice Martínez Estrada, ese gringo que no conoce tampoco el sentido secreto de las palabras 'hermano' y 'cuñado'.³

Así va llegando a la clave de su obra: nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas si no se piensa en la psicología del hijo humillado, si no se piensa en aquello que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y al capricho.⁴

Pero no sólo es la humillación sexual lo que marca la manera de ser de su país. También se encuentra la marca de la vaca y la estancia pues, según afirma, el ganado en pie, que constituyó la base de las grandes fortunas, fue el tendón de las guerras civiles, el esqueleto de la nación y la piedra del escándalo de los gobiernos. Entre el gobierno y el manejo de la estancia hay estrechas similitudes.⁵

Además de la humillación y la estancia, o por ello mismo, se produce la nefasta relación u oposición entre Buenos Aires y el resto del país, esa ciudad que fue creciendo en rivalidad con el país, porque cada rascacielos que se alza en la gran ciudad hace más pobre, más ignorante y más improductivo el pedazo de tierra alejado en la provincia.⁶

Esta ciudad y esta Argentina producen una serie de tipos diversos a los que analizó Sarmiento casi un siglo antes. Ahora nos encontramos con el compadre, el guarango, el guapo, productos mucho más de la gran ciudad que de la pampa. Estos tipos y otros, estas obsesiones y modelos, se van fundiendo en las grandes urbes sin historia donde el patriotismo es apenas un sentimiento de poder y de propiedad, donde ni idioma, ni tradición, ni geografía reúnen a las almas. Pero sin embargo, afirma, sin estos sentimientos fundamentales no puede una ciudad como Buenos Aires tener dos millones y medio de habitantes, a quienes la urbe ha reu-

2. Ídem, pp. 21-23, 26 y 27-28.

3. Ídem, pp. 28-30.

4. Ídem, p. 35.

5. Ídem, p. 134.

6. Ídem, pp. 194 y 172.

nido en la política que es la religión, el patriotismo y los demás ideales burocráticos y cosmopolitas.⁷

Concluye su texto sentenciando: lo que Sarmiento no vio es que la civilización y la barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnan las almas de los muertos.⁸

2. El perfil del hombre y la cultura en México

Que el ensayo sobre el carácter está relacionado con el desarrollo de las escuelas psicológicas es evidente. El conocimiento de Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Jung, entre otros, posibilita el desenvolvimiento de nuevas interpretaciones de lo latinoamericano, en conexión con motivos como la sexualidad, la humillación, el complejo de Edipo y otros tópicos recurrentes en el discurso psicológico.

En 1934, Samuel Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México*. Ha señalado que esta obra germinó en su mente por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Ello implicaba una interpretación de la historia mexicana y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento le parecía indispensable como punto de partida para emprender la reforma espiritual de México. En otras palabras, insistió en que, observando los rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler, y además afirmó que los vicios mexicanos sólo podían ser corregidos si eran reconocidos y reconocidas sus causas psíquicas. Su intento es expulsar el fantasma que se aloja en el mexicano y para ello es imprescindible que se practique el "conócete a ti mismo". De acuerdo con su análisis, cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo y por ello ha caído en la autodenigración, en la imitación y en otros defectos. Esto configura un sentido de inferioridad que es la clave a partir de la cual se propone explicar el carácter de su pueblo. Ahora bien, la psicología del mexicano sería el resultado de sus reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad y precisamente ello explicaría la actitud del "pelado" que grita a todo el mundo que tiene "muchos huevos", la actitud de desconfianza, la susceptibilidad, ese resentimiento de espinas similar al de los erizos.⁹

7. Ídem, pp. 166, 210 y 237.

8. Ídem, p. 341.

9. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1934, pp. 12, 17, 87, 70, 72, 75, 78, 80 y 96.

Por otra parte, analiza la cultura mexicana en la cual encuentra, igualmente, una serie de rasgos que deben ser denunciados, y uno muy central es la invención de destinos artificiales, pues el mexicano se ha empeñado en contrariar su destino, lo que lo llevó a sembrar en su tierra semillas que sólo en climas europeos pueden cultivarse. A partir de aquí, Ramos inicia una descripción de los intentos de adopción forzada del *europaísmo* como disfraz y abunda sobre lo mismo, afirmando que si los mexicanos son europeos de derecho, se ha abusado de este derecho por todo un siglo imitando a Europa arbitrariamente. Ello ha dado lugar, como contrapartida, a un nacionalismo que pretende aislar a México de toda influencia extraña, como si existiera una fisonomía nacional totalmente definida y que debería ser desenterrada como un ídolo.¹⁰

Se ha destacado la presencia en Ramos de las ideas de Ortega y Gasset.¹¹ El pensamiento español se hizo importante en México, a través de Alfonso Reyes, el más conectado de los grandes intelectuales mexicanos al medio español, pero también gracias al iberismo de Vasconcelos, entre otros. La cultura española acrecentó notoriamente su presencia desde que México recibió a los exiliados de la guerra civil. Fue particularmente importante el arribo de José Gaos, quien se impactó fuertemente con la obra de Ramos, transformándose en el mayor sistematizador de lo que se iría llamando *la filosofía o el pensamiento o las ideas en lengua española*, manera de articular lo producido en Hispanoamérica con lo realizado en la península.

Ha dicho más tarde Samuel Ramos que el sentido de *El perfil...* era realizar una investigación que permitiera fundar sobre datos positivos los ideales de la futura vida mexicana. Ese texto terminaba afirmando que la obra más urgente de la cultura mexicana era la plena realización del hombre, la cabal integración de su personalidad como mexicano. Así, creía que la cultura del presente en México debía tener ante todo un sentido *humanista* y para desarrollar filosóficamente este concepto de humanismo publicó en 1940 otro libro: *Hacia un nuevo humanismo*.¹²

3. Conceito da civilização brasileira

Affonso Arinos comienza su libro señalando que en ninguna región del globo se acusan como en Brasil las oposiciones extremas que ponen unos contra otros ciertos atributos de nuestra formación física, social y

10. Ídem, pp. 91, 92, 125 y 126.

11. Véase José Luis Abellán, *La idea de América*, Madrid, Istmo, 1972, p. 117.

12. Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, México, Congreso Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

cultural. Entre otras manifestaciones de estas oposiciones se encuentra el enfrentamiento entre algunas ideas de las civilizaciones avanzadas con aspectos característicos de los más rudimentarios estadios de la evolución histórica, porque esta fatalidad curiosa y aberrante de los contrastes también se refleja en el campo intelectual.¹³

Ante tal constatación ha tratado de hacer “un nuevo retrato de Brasil. Pero un retrato psicológico, en que los trazos no sean del cuerpo sino del alma”, a la vez, investigar y demostrar los motivos de esa manera de ser. Abocado a esta tarea se dedica a descubrir cuáles serían las influencias culturales negras e indias en la formación del Brasil y hacer conscientes y aceptar estas influencias; cuestión que, por lo demás, cree compartir con los círculos verdaderamente representativos de la inteligencia brasileña de esa época.¹⁴

Pero no le interesa solamente determinar influencias negras e indígenas sino estudiar el carácter del choque de las tres razas, cómo se produjo y qué consecuencias tuvo. En este afán, caracteriza la hegemonía del portugués en algunas dimensiones, afirmando que puede asegurar sin recelo que la más segura espada de conquista, el más eficiente instrumento de trabajo del portugués, en los primeros tiempos, fue su Píra-po, inexorable y ardiente. Y el erotismo natural del lusitano fue una de las circunstancias especiales que concurrecieron para la formación rápida de esa raza mestiza que, adaptada física y psicológicamente a la tierra, iría a emprender el desbravamiento del sertón.¹⁵

Respecto de los “residuos” que dejaron indígenas y africanos en la manera de ser del brasileño tanto en su vida privada como pública, señala cuatro elementos:

- 1) Del indio la civilización brasileña heredó la falta de conformidad entre el esfuerzo dispensado en el trabajo y el resultado obtenido realmente por éste.¹⁶
- 2) Otra peculiaridad que el nomadismo salvaje dejó en herencia, y esta vez para la masa rural brasileña, fue el desprecio por la tierra; pero a la vez esa actitud del hombre está igualmente determinada por el carácter de la propia tierra. Es el caso del *caboclo* de Ceará que está ligado por el destino a una tierra caprichosa, femenina y trágica. Tierra que tiene transportes de generosidad súbita y largos periodos de

13. Véase Affonso Arinos de Melo Franco, *Conceito da civilização brasileira*, São Paulo, Editora Nacional, 1936, pp. 7-8.

14. Ídem, pp. 236, 237 y 295.

15. Ídem, p. 105.

16. Ídem, p. 109.

avaricia y recogimiento. Como aquellas compañeras que se desatan de repente con cariños excesivos e inconsiderados, para encerrarse luego y sin explicación en una frialdad hostil, la tierra de Ceará es una novia desigual y llena de caprichos.¹⁷

- 3) La más importante de las influencias donde se unifican trazos residuales de indígenas y africanos es aquella que se refiere a la superstición, a la magia, al misterio, al predominio de fuerzas prelógicas. Este sentimiento de acaso, de imprevisto, junto a la esperanza permanente en la protección de fuerzas desconocidas e inaccesibles es lo que hace del brasileño un pueblo espantosamente jugador, y esto se expresa igualmente en el Estado que participa también de esa furiosa pasión nacional, pues como el interés (arriendo) del dinero es demasiado caro, los sagaces detentores de la cosa pública resolvieron estimular la pasión popular del juego para obtener los empréstitos a tasas más razonables de intereses. Comienzan, entonces, las emisiones de títulos con sorteos, que se multiplican y propagan con el más fantástico éxito.¹⁸
- 4) Una cuarta característica es el amor por el adorno, la ostentación simuladora, que el pueblo brasileño heredó de sus antepasados africanos y amerindios. De esta debilidad por la ostentación se desprende la falta de espíritu de economía del brasileño y la espantosa diferencia de condiciones de vida que separa las grandes ciudades por su ornato, en relación al campo, bajo el régimen republicano.¹⁹

En esta misma línea pueden incluirse diversos escritos de Gilberto Freyre, como *Casa grande y senzala*, *La formación del Brasil*, *Sobrados y mocambos*, en los cuales estudia las distintas herencias que fueron dando forma al país y a sus habitantes. Un aspecto central en el brasileño es la carencia de homogeneidad en el sentido fuerte: no tiene una identidad afiatada o madura sino que, según Freyre, perviven en él tradiciones que coexisten heterogéneamente. Por otra parte, sin embargo, distingue al menos dos tipos culturales en el Brasil del siglo xx, uno que se ubica más bien al norte, que es el más ancestral, en Bahía y Pernambuco, y otro más sureño de Río de Janeiro y sobre todo desde São Paulo y hacia el sur. Cada uno representa en parte una época, pasado y presente, así como una diversa combinación de tradiciones étnicas y culturales.

Su retrato del brasileño del norte, que es en el que más se detiene, apunta un trazo característico en la exaltación de las pasiones, una vo-

17. Ídem, pp. 143 y 152.

18. Ídem, pp. 157, 158 y 165.

19. Ídem, pp. 172 y 178.

cación antiascética, animada por el mestizaje y por la *hibris* que desemboca en una concepción religiosa marcada por la vitalidad, por el sexo, por la mediación bélica, furtiva y casi orgiástica, híbrida y descontrolada, práctica fundamentalmente mágica del catolicismo y poco ética, elementos todos que impiden la creación de una forma de gobierno suficientemente definida y estable. El sur, en cambio, es más europeo. Porque no se realiza, en el sentido fuerte, una identidad que reúna o sintetice divergencias, en Brasil se marcan las diferencias en vez de disminuirse y por ello se hace difícil reunir al país. Hay un antagonismo que, sin embargo, se mantiene en cierto equilibrio.²⁰

Señala Ricardo Bezaquem de Araújo que *Casa grande y senzala* "da la impresión de haber sido escrito justamente para acentuar la eterna *heterogeneidad* que caracterizaría la colonización portuguesa, resaltando básicamente la *activa* contribución de diversos y antagónicos grupos sociales. E insiste más adelante: "*Casa grande...* pretende reunir elementos antagónicos sin preocuparse de su síntesis o siquiera del establecimiento de alguna mediación entre ellos".²¹

Siendo probablemente Brasil el país más heterogéneo de América latina, por su variedad étnica y cultural, numerosos pensadores se han planteado como pregunta la posibilidad de hacer del Brasil una verdadera nación teniendo en cuenta las diferencias. Algunos han querido disminuirlas, otros ubicarlas en espacios determinados. Lo multiétnico y lo multicultural son recurrentes. El estudio de las herencias debe entenderse en este marco.

Paulo Prado, Arinos de Melo Franco y Freyre se esfuerzan en pensar esa heterogeneidad destacando los diferentes componentes que en las costumbres y las sensibilidades han aportado los diferentes grupos. Arinos atribuye a indígenas y africanos los vicios del brasileño de su época; Freyre es mucho más favorable, especialmente a la herencia afro, sea en el ámbito de la naturaleza o de la cultura; Prado, por su parte, destaca sobre todo los defectos del inmigrante portugués. Pero más allá de eso, lo significativo es pensar a Brasil como nación que se constituye teniendo en cuenta las diferencias y donde no es necesario someter o suprimir radicalmente algunas dimensiones.

Es lo mismo que intentará Leopoldo Benites para Ecuador unos años más tarde, sin dejar de señalar, con cierta amargura, cómo las diferencias muy marcadas (en lo étnico, en lo económico y en lo cultural) dificultan la constitución de la nación. Muy similar es la interpretación del puertorriqueño Antonio Pedreira.

20. Véase Ricardo Bezaquem de Araújo, *Guerra e Paz*, Río de Janeiro, Editora 34, 1994, pp. 78 y ss. y 75.

21. Ídem, pp. 53 y 61.

4. Insularismo

Antonio S. Pedreira se pregunta por la manera de ser: "¿Qué somos?, ¿cómo somos los puertorriqueños?". Para responder a estas preguntas intenta "recoger los elementos dispersos que laten en el fondo de nuestra cultura, sorprender los puntos culminantes de nuestra sociología colectiva".²²

Su investigación apunta a las manifestaciones espontáneas de la conciencia nacional de un pueblo que acostumbra a ocultar a sí mismo sus yerros y defectos.²³ Le interesa, en este sentido, estudiar la historia del país así como su composición biológica y geográfica para determinar allí las combinaciones culturales (psicológicas) que se han generado: la presencia de lo hispánico y de lo sajón, las combinaciones entre lo afro y lo indígena, las manifestaciones de síntesis. Pero "no existe comunidad de intereses, sentimientos e ideas" y por ello "se es incapaz de una acción conjunta y desinteresada como pueblo".

Entrando más en las definiciones del carácter, sostiene que la resignación, la cautela y la tristeza son las notas determinantes del puertorriqueño. Como causa de ello destaca, por ejemplo, que la geografía y el clima propician el "apagamiento de la voluntad", y que los cataclismos naturales "fomentan una actitud derrotista" y que el calor produce el "aplatamiento, especie de inhibición, de modorra mental y de ausencia de acometividad". Concluye: "Somos un pueblo ajeno a la violencia y cortésmente pacífico, como nuestro paisaje".²⁴

Pero no se contenta con analizar los rasgos psicológicos de sus coterreños, quiere igualmente profundizar en una definición de la cultura nacional. La clave que establece en este campo es la sucesión de dependencias: "El paso sin transición ni reposo de una dependencia a otra". Esta condición de país siempre dependiente "acostumbró a los puertorriqueños a dejar que otros pensarán por ellos, lo que se traduce en una cultura imitativa y ajena. [...] ¿Cómo puede nacer fuerte y original una cultura que jamás logró cuajar?". Articula este problema a la cuestión educacional pues, según piensa, "el problema más agudo de Puerto Rico es el del hombre, no el de la instrucción sino el de la educación del hombre".²⁵

Otros defectos que señala además son la retórica, el delirio verbal, la incapacidad de llamar las cosas por su nombre, que tienen que ver con

22. Antonio S. Pedreira, *Insularismo. Ensayos de interpretación del puertorriqueño*, San Juan, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 2ª ed., 1942, p. 10.

23. Ídem, p. 14.

24. Ídem, pp. 39 y 42.

25. Ídem, pp. 121 y 124.

cuestiones étnicas, geográficas e históricas. Pero a la vez destaca también trazos peculiares como el baile y el habla, así como otras dimensiones de la identidad puertorriqueña que valora en un afán por redescubrir el país.

5. Indagación del choteo

Jorge Mañach publicó *Indagación del choteo* donde pretendió estudiar y reflexionar sobre este fenómeno clave de la manera de ser del cubano. “El choteo”, que es “burla y jácara consuetudinarias”, es la otra cara, el complemento del carácter melancólico del cubano. Viene a ser como un acto de pudor, un pliegue de jocosidad que se echa encima para esconder su tristeza íntima. En consecuencia, el cubano no utiliza la ironía (que es decir lo contrario de lo que se siente o se piensa) sino que prefiere el choteo que es la mofa franca, desplegada, nada aguda generalmente.²⁶

A Mañach le interesa, en su afán escudriñador, poder discriminar en el interior de esta característica de su pueblo cuáles son sus elementos nocivos y cuáles los potencialmente recuperables desde su perspectiva de creador de una cultura nacional. Según sostiene, hay un choteo vicioso, sistemático; hay otro que es expresión de la gracia cubana. El primero, claramente negativo, es el responsable “de una gran parte de la morosidad con que hemos progresado hacia la realización de cierto decoro social y cultural”. El “choteador” sistemático “ha sido estéril para toda faena en que fuera requisito el método, la disciplina, el largo y sostenido esfuerzo, la constante reflexión”. Ha sido además “la rémora, el succionador de entusiasmos por excelencia”, pues “donde quiera que percibía un aleteo de aspiración, un empeño de mejor vida, aplicaba enseguida la ventosa de su burla”. Sintetiza su crítica de esta manía: el choteo sistemático ha tendido a infundir en el pueblo cubano el miedo a todas las formas nobles de distinción.²⁷

A esa propensión a ridiculizarlo todo, de hacer burla de cualquier cosa nueva u original, Mañach opone la alternativa positiva: la sana burla que es “alegría sana y limpia cuyo cultivo es la consigna de nuestro tiempo”.²⁸ Es este choteo positivo el que permite hacer la crítica de personas e instituciones caducas o artificialmente encumbradas. Éste se fundamenta en “aquel nativo espíritu de independencia que conquistó nuestras libertades públicas y que es la más honda garantía de su preservación”.

26. Véase Salvador Bueno, *Los mejores ensayistas cubanos (antología)*, La Habana, Editorial Popular del Caribe, 1959, pp. 83 y 84.

27. Ídem, pp. 85 y 87.

28. Ídem, p. 88.

Ahora bien, sostiene que el carácter nacional no es cosa tan fija como se supone. El choteo ha correspondido a una situación histórica y es un aspecto de la manera de ser del cubano que ya decae. La vigilancia española de las actitudes obligó, entonces, a un cauteloso recato. Pero advenida la república, la restauración económica fue tan rápida y tan pingüe que creó pronto una atmósfera "de venturina". "Habiendo una relación de recíproca influencia entre el carácter y la experiencia de un pueblo", la burla ha sido una de las defensas del cubano, de sus padecimientos; de este modo, el choteo surge en toda situación en que el espíritu criollo se ve amagado por una autoridad falsa o poco flexible. En la época en la que escribe (la cuarta década del siglo) el choteo decae. Éste ha correspondido al periodo de improvisación de la vida nacional. En la medida en que el país se arma, se consolida, este trazo caracterológico pierde validez y sentido. El choteo decae y surge la aptitud para respetar, que es la aptitud para evaluar, en estricta relación con el crecimiento cultural de los individuos.²⁹

6. Historia de una pasión argentina

En *Historia de una pasión argentina* (1937), Eduardo Mallea narra su proceso existencial de desencuentro y encuentro con la patria, así como de esta patria con su ser profundo y su destino. Describe su libro como "un grito de angustia a causa de mi tierra", debido a que "de pronto este país me desespera". A esa Argentina, que quiere ver como mujer, le reprocha, llama violentamente a su ser profundo, tentada por los extravíos.³⁰ Francisco Romero ha realizado una analogía entre el libro de Mallea y *El discurso del método* de René Descartes, en la medida en que pretende ir avanzando desde la falaz apariencia hacia el mundo de lo que realmente existe.³¹ No es menos pertinente la similitud de la obra de Mallea con los textos de los profetas Amós y Oseas, quienes reprochan al pueblo de Israel las traiciones a su destino, el dejarse tentar por los ídolos, olvidándose de Yaveh. En todo caso, el tono del texto del argentino está mucho más cerca del profético que del metódico cartesiano.

Mallea piensa que se ha perdido ya hoy el sentido de la argentinidad, en tanto que se vive durmiendo en ciertos vagos bienestares y olvidando un destino. Retoma de este modo un tema que el chileno Encina había de-

29. Ídem, pp. 80, 79 y 87.

30. Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Anaconda, 2ª ed., 1938.

31. Véase Francisco Romero, "Eduardo Mallea: nuevo discurso del método", prólogo a E. Mallea, ob. cit., p. 9.

sarrollado en 1911 al hablar de la decadencia del sentimiento de nacionalidad, que también desarrollaría años más tarde el venezolano Picón Salas al referirse al sentido de la nacionalidad. Para Mallea, esta pérdida del sentido de argentinidad no es muy antigua, tiene los años del siglo: poco más de treinta y tantos, representando la historia de la decadencia argentina como patria, más que como nación o como Estado. Esta traición o decadencia se percibe sobre todo en el hecho de que en la Argentina, cada vez más, las personas sustituyen el vivir por un "representar"; lo importante no es ser sino representar, la clave para ellas se encuentra en el gesto.³²

Su labor consiste, en consecuencia, en una búsqueda del hombre responsable, pero sus primeros hallazgos no daban más que ficción de humanidad, representación de humanidad. Compara al argentino, que no cree, con el español que sí es capaz de creer en valores absolutos. Tanto más paradójica se le hace esta diferencia cuanto que si el argentino tuviera raíz, su raíz sería la española. Pero a poco suplanta la polaridad argentino/español por otra que es probablemente igual de radical: argentino (de la ciudad)/argentino (del *hinterland*). Piensa que "si hay dos hombres en el mundo psicológicamente, éticamente, socialmente diferentes", esos dos son el ciudadano y el habitante de *hinterland* del país. Sostiene que existe un "hinterland moral muy rico en lo hondo y desconocido de nuestra tierra". En diálogo con el norteamericano Waldo Frank y con el alemán Herman Keyserling, su trabajo constituye de este modo un afán de "meditación de lo que son en verdad los argentinos". Cuestión particularmente relevante pues "un pueblo que no sabe a dónde va es un pueblo sin fe, es un pueblo triste". Esta meditación lo lleva a la noción de destino y a la noción de destierro: "Desterrados los argentinos lo somos todos. Desterrados del espíritu, desterrados de la civilización de que venimos, de aquel nudo ancestral en que, a diferencia nuestra, los hombres produjeron arte, pensamiento, filosofía". Este tema, que será ampliamente desarrollado años más tarde por Héctor A. Murena en *El pecado original de América*, le permite recolocar la oposición entre un nacionalismo verdadero y otro falso, al igual que la oposición entre una Argentina auténtica, profunda, y otra exterior, de la pura representación.³³ Esta segunda, falsa, gestual, artificiosa y declamatoria se iba haciendo cada vez más pesada para la verdadera que, obviamente, iba quedando agobiada por tan pesada carga.

El tenor profético y arielista del discurso —la traición a un destino, la entrega a trabajos sin ensueño, desprovistos de espiritualidad—³⁴ asocian a Mallea con José Enrique Rodó y la generación de 1910.

32. Ídem, pp. 17-18, 22 y 88-92.

33. Ídem, pp. 96-99, 105, 114, 210, 268 y 218.

34. Ídem, p. 120.

7. Chile o una loca geografía

Benjamín Subercaseaux publicó *Chile o una loca geografía* en 1940. Allí se describe de norte a sur el territorio del país ahondando en las costumbres, formas de vida y sobre todo peculiaridades culturales y psíquicas del habitante. Señala la existencia de al menos tres tipos diferenciables: el nortino, el hombre del centro del país y el habitante de Chiloé, en la zona sur. Esta caracterización se afina en parte en lo geográfico-telúrico, en parte en las diferencias étnicas provenientes de la colonización del territorio por aborígenes precolombinos y en parte en una historia reciente.

La geografía especialmente humana de Subercaseaux es de reivindicación de Chile por el cariño con que describe al país, pero ciertamente no es una defensa ni antiimperialista, ni una reivindicación de los pueblos indígenas. Señala que ha leído cientos de libros que le mostraban las necesidades de Chile, la importancia de Chile, el orgullo de ser chilenos, pero que ninguno de ellos le hizo sentir el placer de ser chileno.³⁵

En ese texto, en el cual según él no vamos a paladear el "sabor de la ternura" en la forma deliciosa e irresponsable de quienes se revuelcan en el pasado y contemplan el presente con mirada soñolienta y enternecida, nos va mostrando a través de la toponimia las diversas facetas de lo chileno: "Algunos nombres geográficos hacen alusión a las luchas del hombre con los elementos que reinan en estos parajes: Monte de la Niebla, Mulas Muertas, Monte de la Pena, Paso Come Caballos, Vega del Agua Helada, Quebrada de los Pastos Largos. Vienen en seguida los nombres indígenas: Incahuasí, Carachampampa. Por fin los diminutivos sumisos del indio manso: Tronquitos, Conitos de los Infieles, Juncalito".³⁶

La capital del país no es para él una síntesis sino que, a partir de Santiago, Chile irá presentando en su parte austral un tema con variaciones. Con Santiago termina esa zona que es el norte; comenzará "el sur" con su aspecto templado, impersonal y boscoso. "Aquí termina la zona heroica y franca para dar paso a la falsa sumisión del inquilino, a la paz de los campos, al mugir de las vacas, a las miradas ladinas y las respuestas esquivas. Sólo en el extremo sur, país de mares y de islas vírgenes, volveremos a toparnos con el hombre esforzado y sincero, pero esta vez reservado hasta la impasibilidad."³⁷

No sólo pinta el carácter o los diversos caracteres de los chilenos sino que, además, se detiene en ciertos lugares que significan algo propio

35. Véase Benjamín Subercaseaux, *Chile o una loca geografía*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973, p. 20.

36. Ídem, p. 26 y 54.

37. Ídem, p. 87.

del país, sin representar necesariamente a todos los chilenos. Ése es el caso cuando se refiere a la Quinta Normal, parque santiaguino que define como el refugio de las charangas del Ejército de Salvación, de los filósofos naturistas y de los *niños inquietos*. "Ahí pasan su *cimarra* [el tiempo en que se fugan de las aulas], jugando a la rayuela, columpiándose en los viejos botes de la laguna hasta casi hacerlos zozobrar. Allí, en medio del bullicio de la corneta del heladero y de los gritos de los niños, filósofos y apóstoles continúan con su prédica empecinada."³⁸

8. A cultura brasileira

En *A cultura brasileira (Introdução ao estado da cultura no Brasil)*, publicada en 1943, Fernando de Azevedo se aboca a tres grandes temas: los factores de la cultura, la cultura, la transmisión de la cultura. En este libro —una especie de suma sobre Brasil, en que se trata sobre el trabajo, las formaciones urbanas, la evolución social y política, las instituciones y creencias religiosas, las profesiones liberales, entre otros numerosos temas— existe también un capítulo sobre la "Psicología do povo brasileiro". Es esto particularmente sintomático de la época pues en otros momentos, anteriores y posteriores, un libro sobre la cultura no se habría detenido a considerar la psicología del pueblo; acaso lo habría hecho sobre la producción intelectual en torno del tema.

Azevedo, por su parte, pasa revista a algunos autores a la vez que cuestiona la validez de este tipo de producción, relativizando sus procedimientos pero igualmente se embarca en el tema. Afirma que "no es solamente por las particularidades de la vida, de sus costumbres, de su lengua y de sus instituciones que un pueblo o, más generalmente, un grupo humano se distingue de otro. Es también por un temperamento o carácter colectivo. Producto de gran variedad de factores, geográficos, étnicos, económicos y sociales, de los cuales los dos primeros tienen un papel importante, aunque no preponderante en su formación, concordante y resistente, que se combinan o tienden a combinarse, marcando la fisonomía original de un pueblo o de una nación".³⁹

Afirmándose en Durkheim y Boutroux se acerca al tema, considerando los aportes de los indígenas y de los africanos en la constitución de un mestizaje étnico y especialmente psicológico. Entre los autores brasileños, cita sobre todo a Gilberto Freyre, a Joaquín Nabuco y a Ronald de

38. Ídem, p. 99.

39. Fernando de Azevedo, *A cultura brasileira*, Río de Janeiro, Servicio Gráfico del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, 1943, p. 105.

Carvalho, tanto como a Paulo Prado y a Arinos de Melo Franco, a Tristão de Ataíde (Athayde), a Buarque de Holanda y Arthur Ramos.

Precisamente, esta recíproca referencia de unos autores con otros es expresión de la madurez alcanzada por el pensamiento latinoamericano, pues contribuye a consolidar un tipo de reflexión, así como muestra la existencia (ya sea tácita) de una red intelectual de pares que se reconocen. Benites, por su parte, cita igualmente a Freyre y Arthur Ramos. Octavio Paz se refiere y dialoga con Samuel Ramos. Varios autores citan y polemizan con Frank, Keyserling y Ortega y Gasset;⁴⁰ estos tres últimos no latinoamericanos pero interesados e integrados vivamente en el continente.

Luego de comentar a los otros autores, señala algunos de los rasgos que se indican generalmente sobre el brasileño: "Entre los trazos dominantes, uno de los más fuertes, considerado en ocasiones como la propia clave del carácter brasileño, es el predominio de lo afectivo, de lo irracional y de lo místico que se infiltra por todo el ser espiritual ablandando o exasperándole la voluntad, según los casos, y dándole a la inteligencia un aspecto esencialmente emocional y cargado de imaginación". Pero de todos los rasgos distintivos el más importante, que constituye su fuerza y su debilidad a un tiempo, es "la bondad que parece brotar del alma del pueblo, de su temperamento natural [...] La sensibilidad al sufrimiento ajeno, la facilidad para olvidar y para perdonar las ofensas recibidas, un cierto pudor en manifestar sus egoísmos, la ausencia de cualquier orgullo de raza, la repugnancia para con las soluciones radicales, la tolerancia, la hospitalidad, la largueza y la generosidad son otras tantas manifestaciones de ese elemento afectivo, tan fuertemente marcado en el carácter nacional".⁴¹

Pero afirma, por otro lado, que en esa mezcla de defectos y virtudes que constituyen el carácter del brasileño hay un elemento clave que interviene como principio ordenador y éste es el individualismo proveniente de los pueblos ibéricos; es éste un individualismo no particularmente agresivo pero sí disolvente y anárquico. Este fenómeno le interesa particularmente pues incide sobre el funcionamiento de la democracia en el país. Cita a Sergio Buarque de Holanda para destacar que la diferencia social, racial o económica en Brasil no fue tan excluyente como en otros lugares. El amplio contacto, la mezcla y el conocimiento entre los que son diferentes desarrolló un sentimiento igualitario y democrático.⁴²

40 Véase el exhaustivo trabajo de Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.

41. Ídem, pp. 109 y 111.

42. Ídem, pp. 117 y 118.

9. Comprensión de Venezuela

En 1949, Mariano Picón Salas publica *Comprensión de Venezuela*, donde recopila una serie de ensayos escritos durante la década. El gran tema es el proyecto para un país que había salido de los largos años de la dictadura de Juan Vicente Gómez y que requería soluciones y propuestas en diversos niveles.

Según su diagnóstico, lo primero que Venezuela necesitaba era cambiar su alma, aquella alma con que los venezolanos se oxidaron, renunciaron y prolongadamente se desengañaron, en el bochornoso sopor de la tiranía. Esta alma avejentada, anquilosada, es a la vez causa y consecuencia de problemas económicos (agricultura estancada, falta de innovación, petróleo en manos extranjeras, corrupción), problemas educacionales (cultura de espaldas a la realidad, falta de un hábitat que favorezca la cultura). El autor aboga por el surgimiento de una "psiquis más optimista y dinámica" que supere el estancamiento que sufrió la vida intelectual durante el período gomecista.⁴³

Lo que interesa a Picón Salas, ubicado claramente en una época de transición entre planteamientos identitarios que decaen y planteamientos modernizadores que emergen, es superar un nacionalismo declamatorio en vistas de otro más eficaz. El nacionalismo que reivindica "no es el de aquellos que suponen que un misterioso numen nativo ha de soplarles porque cruzaron el Orinoco en curiará o les azotó la ventisca del páramo de Mucuchíes, sino el de quienes saben comparar y traer a las tierras otras formas de visión, técnicas que les aclaran la circunstancia en que están sumidos". Más explícitamente lo que le interesa es "desarrollarse". Por ello, para él "huerta, telar y escuela más que caserna, debe ser nuestro plan de subsistencia histórica". Porque "nuestra auténtica revolución no consiste en pelearnos en las calles por determinado dogma o excluyente teoría de la sociedad escrito en algún viejo libro, sino ofrecer al universo las reservas y esperanzas de tanta naturaleza por poblar y domesticar". Concluye con mucha fuerza señalando que "entre los dos campos antagónicos que ya perfilan una nueva guerra mundial, cabe soñar en la tercera posición: la de los países pequeños que no desean desgarrarse sino desarrollarse". Aquí se perfila lo que denomina "la mejor Utopía de América" que consiste en "superar las querellas de razas y místicas de desesperación que desquiciaron a Europa y buscar en el trabajo, en la tierra por poblar, en los recursos por desenvolver, la nueva concordia humana".⁴⁴

43. Mariano Picón Salas, *Comprensión de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1949, pp. 154 y 157.

44. Ídem, pp. 8, 36 y 37.

Pero tal vez el mayor énfasis de su ensayo está puesto en la tarea intelectual que no es sólo una propuesta sino la práctica de lo que intenta llevar a cabo escribiendo *Comprensión de Venezuela*. Ella consiste en alcanzar una conciencia y expresión de lo que es el país. Realiza para esto una recuperación o rescate de la intelectualidad nacional sobre la base de la polaridad dictadores versus hombres de letras. Los hombres de letras (no todos, por cierto, pues hubo corifeos de los dictadores) intentaron conservar el sentimiento de la nacionalidad (concepto que lo emparenta con Mallea cuando se refería al sentido de la argentinidad) en medio del fragor de las dictaduras. Este intento se articuló con un afán por calar en la identidad nacional y por constituir esa cultura mestiza americana en la que opera el proceso de transculturación, como lo hicieron el cubano Fernando Ortiz y el brasileño Arthur Ramos. Picón Salas estudia la historiografía, la poesía, las ideas, poniendo en relieve a Fermín Toro, Cecilio Acosta, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Emilio Coll, entre muchos otros, además de Simón Bolívar, quienes contribuyeron a pensar a Venezuela no siempre en acuerdo con lo que él mismo piensa, por cierto. Pero muchos de estos y otros autores "representaron la previsión y la prudencia, la búsqueda de un pensamiento nacional afincado en la realidad de nuestra existencia histórica y servidor de ella"; de algún modo, fueron cumpliendo esa labor de la inteligencia que es la "comprensión y revelación de la tierra".⁴⁵

Lo que pretende, entonces, es refundar el país y para ello recoge y reinterpreta la tradición intelectual nacional. Figuras como Bello o Sarmiento, ejemplos de políticas educacionales como la boliviana y la chilena, libros como *Las bases* de Alberdi, le sirven de inspiración para plantear un proyecto de refundación nacional puesto que se está "en trance y necesidad de hacer una nación"; en otras palabras, "de movilizar espiritualmente la nación, de darle -porque vivió mucho tiempo una vida ciega, violenta y rudimentaria- la conciencia de su destiempo y la fe en lo que puede ser y hacer".⁴⁶

10. Ecuador: drama y paradoja

En 1950 Leopoldo Benites Vinueza publica *Ecuador: drama y paradoja*, obra parecida a la de Picón Salas, puente entre el ensayismo más tradicional y las ciencias sociales que están emergiendo y se consolidan en la década del 50.

45. Ídem, pp. 39, 93 y 111.

46. Ídem, pp. 149, 152-153.

Benites, en cierto modo, realiza la biografía del pueblo ecuatoriano ubicándolo en un paisaje que lo marca telúricamente. A partir de allí se detiene en las diversas épocas históricas, intentando en los títulos de cada capítulo definir el carácter de cada período en el proceso de constitución de la nacionalidad, podría decirse de la identidad nacional, de la "ecuatorianidad". Escenario, *dramatis personae*, crisol, entre dos mundos, del caos a la unidad, son los hitos por los que va transcurriendo su reflexión hasta llegar a "Ecuador: drama y paradoja" en el que desembocan, esto es, el período que va entre la revolución alfarista y la época inmediatamente anterior a la que él escribe.

Su obra se plantea parcialmente en un diálogo explícito con Gilberto Freyre y con Herman de Keyserling. Especialmente con relación al primero, estudia la cuestión de las razas y culturas y su mestización a lo largo de los siglos. A estas categorías une las de lucha de clase, capitalismo, imperialismo y otras que tienden a articular los procesos étnicos y culturales con los económicos y sociales, así como articula la evolución racial y cultural en el interior del Ecuador con la inserción del país en un contexto internacional.

Para Benites esta ligazón entre diversos elementos no significa haber encontrado la unidad interna del país porque éste no la tiene. Ecuador es también una "nebulosa" que aún busca sus "núcleos condensados". El país está buscando una "complementación" dificultada por la geografía y el clima, como por factores provenientes de las conquistas inca y española que no han logrado ni antes ni ahora unificarlo. La geografía triunfa sobre la historia; en otras palabras, como para Mallea: el parecer es más fuerte que el ser.⁴⁷

Insertándose en la corriente del telurismo, destaca como el chileno Subercaseaux la influencia del paisaje en el habitante y, más precisamente, en la cultura así como en la constitución de la nacionalidad. Sin citar a los bolivianos Federico Ávila y Jaime Mendoza, quienes habían trabajado esta cuestión de modo más radical,⁴⁸ Benites pone en relieve el hecho de que las diferencias entre sota y sierra le imprimen al pueblo ecuatoriano una fisonomía especial. Esa geografía es dispersante y centrífuga. En vez de uno se han creado tres países imperfectamente unidos. En un escenario múltiple se generan formas económicas y sociales específicas de cada espacio dando, a su vez, origen a grupos étnico-sociales diversos: "chapetones", "criollos", "zambos", etc. Diferentes castas que mestizándose, parcialmente, no alcanzan a configurar un pueblo homogéneo; peor

47. Véase Leopoldo Benites Vinuesa, *Ecuador: drama y paradoja*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1986, pp. 42-43 y 47.

48. Véase José Luis Gómez Martínez, *Bolivia, un pueblo en busca de su identidad*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1988.

aún, se genera un mestizo que es "clase fluctuante entre dos clases, un hombre trágicamente inadaptado y atormentado, hombre de dos mundos, de alma sombría y patética".⁴⁹ Es decir, el conflicto externo se traslada al interior del grupo mestizo, otorgándole una contradictoriedad íntima.

Consideraciones telúricas, étnicas y sobre todo históricas confluyen en la concepción de una temporalidad desigual en Ecuador. Este país concentra tal cantidad de excepciones con relación a los modelos tradicionales, existen allí tal cúmulo de épocas y culturas que, aunque no lo formule así, puede concluirse que Ecuador posee una manera de vivir el tiempo, en el nivel de los individuos o de los conglomerados, que es desigual: una temporalidad desigual. De este modo se conecta con diversos autores como Haya de la Torre y, más de tarde, Alejo Carpentier, que contribuyeron también a pensar esta diferencia.

11. El sentimiento de lo humano de América

Félix Schwartzmann publicó en 1950 el primer tomo de *El sentimiento de lo humano en América*, sin lugar a dudas la más filosófica de las obras sobre el carácter de los latinoamericanos. Su objetivo es comprender al americano en su mundo o, dicho en otras palabras, desentrañar las raíces y el sentido de su idea de la vida y del hombre. Insiste en ello al señalar que "ha considerado esencial, al penetrar en nuestro mundo, estudiar el sentimiento de lo humano, esto es, cómo vive el americano a su prójimo".⁵⁰

En cierto sentido la obra de Schwartzmann continúa y supera obras de inspiración telúrica hacia lo humano. Obras como las de Ávila, Subercaseaux o Benites Vinuesa destacaban la fuerza de la tierra sobre el ser humano como ente individual, cultural o político. Allí la naturaleza era en buena medida la causa del carácter. Continúa también obras como las del peruano Mariano Ibérico, quien publicó *Notas sobre el paisaje de la Sierra* (1937) y *El sentimiento de la vida cósmica* (1939), donde estudia las modalidades del sentimiento de la naturaleza.⁵¹ Ibérico, fundiendo elementos autóctonos o personales, como es su propia intuición de la naturaleza peruana, con elementos de la cultura oriental (hindú) y conceptos filosóficos de raigambre bergsoniana o schelleriana, elabora una obra con

49. Véase Leopoldo Benites, ob. cit., pp. 47 y 192.

50. Véase Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1950, Vol. I, pp. 11 y 22.

51. Véase David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, Lima, Hipatia, 1988, T. I, pp. 49 y ss.

una personalidad bastante definida. Haciéndose eco de un movimiento cultural (el protoecologismo, el "paganismo" a la manera centroamericana, la teosofía y el orientalismo cultivados por Gabriela Mistral o José Vasconcelos), Ibérico avanza hacia una reflexión sobre la manera de sentir-intuir la naturaleza, el espacio, el paisaje. Schwartzmann quiere, por su parte, descubrir sobre todo el sentimiento de lo humano.

Como otros autores de la época, apoyándose en los desarrollos del psicoanálisis fundamenta su propuesta diciendo que éste revela que el hombre vive traumatizado por una imagen interior del prójimo que condiciona todos sus actos. Estima necesaria la realización de nuevas indagaciones psicológicas para comprender las peculiaridades del sentimiento americano de la vida, es decir que deben orientarse en el sentido de descubrir las íntimas relaciones existentes entre la evolución de la historia y el sentimiento de lo humano.⁵²

Piensa Schwartzmann que el advenimiento de la nueva modalidad de las relaciones humanas se evidencia en el espíritu propio de la vida social de nuestras tierras y, simultáneamente, en el modo de existencia característico del hombre de esta época. Ahora bien, el nuevo género de vínculos actualiza toda una trama peculiar de interrelaciones, cuestión que puede percibirse en la vivencia del tiempo, en la idea de la acción, en la visión de la historia, en la conducta moral y en su arte mismo.⁵³

Destaca en el americano (latinoamericano) ciertos aspectos, como el "desplazamiento de las motivaciones", esto es, la desproporción existente entre la norma interior que inspira sus actos y los actos mismos, la desarmonía entre lo afirmado y lo realmente querido, como la particular manera de vivir la soledad: entre nosotros encontramos al solitario, penetrado de anhelos de comunicación y en busca de relaciones directas con los demás; también el estoicismo social o ensimismamiento como forma de la convivencia americana, la discontinuidad del tiempo, vital característica del tipo de vida americana; señala, además, el hedonismo como característica de nuestro ánimo y el hermetismo como clave de las reacciones del americano ante la sociedad.

Ve en la obra del poeta Pablo Neruda la expresión de una serie de elementos destacados en su concepción del americano. Señala que su poesía "representa de un modo extremo la visión del hombre y de la naturaleza erigida desde la primaria angustia expresiva. El hombre de Neruda parece luchar por conseguir la armonía que presiente entre su honda y desordenada conciencia de ser y él mismo. En la denodada búsqueda de la identidad significativa existente entre el oscuro pensar y sentir y el de-

52. Véase Félix Schwartzmann, ob. cit., pp. 27 y 81-83.

53. Ídem, p. 94.

venir de aquello que le rodea, la visión del mundo parece romperse, sumergirse en los mil repliegues del yo en su aislamiento. Esta soberbia voluntad de expresión que posee como contenido de anhelo de identificar el más inefable curso de lo íntimo con el ser de la tierra, del hombre y su sentido, hace del mundo político de Neruda la cabal manifestación de nuestra ausencia de serenidad contemplativa".⁵⁴

Recorre también a los ensayistas brasileños Euclides da Cunha y Gilberto Freyre para poner en relieve otro de los rasgos del americano, que percibe en el sertanejo. Ve en él la oscilación entre un violento deseo de actuar y una laxitud e indolencia crecientes para, a partir de allí, hacer una investigación en torno de las formas de interiorización espiritual del trauma de lo cósmico-geográfico.⁵⁵ Menciona además al español Amado Alonso y al guatemalteco Luis Cardoza y Aragón para destacar, respectivamente, la falta de fe y la confusión entre lo objetivo y lo subjetivo en el carácter latinoamericano.

12. El laberinto de la soledad

El laberinto de la soledad de Octavio Paz, con su primera edición de 1950 (la segunda corregida, aumentada y definitiva salió en 1959) representa el canto del cisne de este tipo de ensayo; es la obra más brillante de este género, lo corona y lo culmina sin representar su negación. Obras como las de Benites Vinuesa o Picón Salas anuncian mucho más los trabajos de las ciencias sociales tan típicos de las décadas posteriores. Las ciencias sociales con su sociologismo inhibieron manifiestamente el ensayo de corte psicológico; incluso el desarrollo de una psicología universitaria, de corte más conductista, contribuyó a desacreditar el ensayo que, aunque brillante en ocasiones, sonaba arbitrario e impresionista.

Octavio Paz parte estudiando a los "pachucos", tipo de hispano residente en Estados Unidos, detectando en éste una serie de características muy típicas del mexicano en su contradicción con el estadounidense. Señala contraposiciones como el gusto por el adorno-desaliño y fasto versus precisión y eficacia; revolucionario versus reformista; trato con la muerte versus olvido de la muerte; creyente versus crédulo; poseedor de leyendas versus poseedor de mitos; afán de redimir el mundo versus afán de perfeccionar el mundo.

De ese punto pasa al tema de las máscaras y la fiesta como el lugar del desocultamiento y la comunicación del mexicano consigo mismo o

54. Ídem, p. 158.

55. Ídem, p. 247.

con el otro. Ahonda en la idea del mexicano en su no atreverse o no querer ser él mismo, su temor a enfrentarse, a abrirse al otro, a lo otro. A partir de ello, empalma todavía con la dialéctica abierto/cerrado, cuestión que trata a partir del tema de la Malinche y del concepto-insulto de "chingada".

Paz, heredero confeso de Samuel Ramos, quiere en cierto modo continuar la obra de su antecesor por otros medios. Con Ramos concuerda en aquello de un cierto complejo de inferioridad que Paz percibe en la confrontación con el norteamericano a la vez que en la negativa de ser sí mismo, en el enmascaramiento. No obstante ello, piensa que el mexicano ha sido capaz de arrojar muchas máscaras y mostrar la propia faz, así como la nación ha desgarrado las formas que la asfixiaban, aunque sin encontrar una posibilidad que reconcilie la libertad con el orden, la palabra con el acto y ambas con una evidencia que ya no será sobrenatural sino humana: la de nuestros semejantes. En esa búsqueda de una salida válida hemos llegado al límite y no nos quedan, afirma, sino la desnudez o la mentira, pues tras ese derrumbe general de la razón y la fe, de Dios y la utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto. Concluye que frente a nosotros no hay nada, estamos al fin solos como todos los hombres y esto es lo que hace finalmente a los mexicanos contemporáneos de todos los hombres.

Conclusión

1. Lo que unifica el conjunto de obras reseñadas es el afán por aprehender los rasgos fundamentales del carácter de los latinoamericanos o de sus nacionalidades específicas: mexicano, puertorriqueño, cubano, chileno. También es un objetivo de este tipo de ensayo lograr una modificación de determinados caracteres que se conciben como un obstáculo para el mejoramiento de los pueblos: su felicidad, su independencia, su enriquecimiento o lo que sea.

El deseo de describir, explicar y modificar el carácter implica un proceso de crítica, incluso despiadada y dolorosa, que llega a la descalificación. En este género los latinoamericanos aparecen notoriamente con más defectos que cualidades; más aún, desde que se asume el paradigma psicológico se buscan defectos, traumas, conflictos interiores, obsesiones y manías.

2. Para la definición y explicación del carácter no todos proceden del mismo modo. Hay quienes como Prado, Arinos, Freyre, Martínez Estrada y Paz se remontan a la colonización europea para estudiar allí las relacio-

nes humanas que desde un comienzo se establecieron: subordinación, explotación, humillación. Esto se acompaña de consideraciones sobre las formaciones económicas y sociales. Otros van a estudiar la geografía y el clima del continente viendo allí la clave telúrica para explicar diversos aspectos de la manera de ser de algunos americanos. Subercaseaux, Pedreira o Benites Vinueza desarrollan esta metodología. Un tercer método explicativo apunta al círculo vicioso de trazos caracterológicos que se fundan y acentúan en elementos históricos y culturales diversos, como en los trabajos de Ramos, Pedreira, Mallea, Schwartzmann y Paz. Un cuarto método genético va a la herencia indígena, afro y europea de los americanos; por ejemplo, Prado, Arinos.

Estos métodos explicativos se complementan con uno descriptivo muy empleado y que consiste en confrontar, comparar y contrastar el modo (o los modos) americano de ser con los europeos, en primer lugar, pero también con el estereotipo norteamericano e incluso el asiático y el africano. Siguiendo en ocasiones la línea marcada por José Enrique Rodó, quien distinguía un carácter ibérico y uno sajón, diversos autores intentan delimitar el tipo humano que nos presentan. Octavio Paz plantea un nítido contraste entre el mexicano y el estadounidense; Subercaseaux distingue dentro de Chile diversos tipos humanos: el norteño y el sureño.

3. El ensayo sobre el carácter en cierto modo culmina el quehacer intelectual latinoamericano de la primera mitad del siglo: es la culminación en el sentido en que recoge, hace converger, las distintas líneas de trabajo que se venían desarrollando: arielismo, indigenismo, afroamericanismo, vanguardismo, nacionalismo, tendencias socializantes varias. Esta recuperación o síntesis se quiebra con el cepalismo hacia 1950, que entra con nuevas ideas para sólo fundirse en otras síntesis a fines de los 70 y sobre todo en los 80 y 90. Por cierto, la presencia estadounidense, la instalación de las ciencias sociales profesionales y el tema del desarrollo representan un cambio de tal magnitud que el quehacer intelectual (marcado por una nueva generación que irrumpió en el escenario) sufre una sacudida a la vez que una reorientación. Ello no sólo significa un replanteo modernizador luego de décadas de pensamiento identitario sino que, además, este nuevo modelo no es siquiera capaz de reconocer la propia tradición modernizante dentro del pensamiento latinoamericano y pretende refundar, desde afuera, un nuevo paradigma de ideas. La más vigorosa producción intelectual en América latina se realiza en los años 50 y 60, en buena medida, de espaldas a la propia trayectoria de nuestro pensamiento.

Cabe entonces preguntarse por qué este tipo de ensayo, que fue tan exitoso en el ecosistema del pensamiento latinoamericano, decayó tan notoriamente hacia mediados del siglo. Desde los comienzos había ido creciendo lentamente, en la tercera década ya realizó manifestaciones importantes pero es en la cuarta y quinta cuando produjo sus obras

maestras. Cómo es posible que un foco de creatividad e irradiación intelectual, que se había encendido con tal fulgor, pudiera apagarse tan pronto. Cómo fue posible que las ciencias sociales inhibieran y suplantaran esta producción, para empalmar algo más con el ensayo político-económico socialista, indigenista, nacionalista, desacreditando en el interior de la intelectualidad este ensayo sobre el carácter, aunque recogieron débilmente esa tradición de ideas y el tema latinoamericano fuera para éstas también relevante. Probablemente la mejor explicación es que, al transformarse el problema del desarrollo en el gran tema, este ensayo sobre el carácter quedaba fuera de foco, poco y nada tenía que decir al respecto y lo que tenía que decir no sería entendido sino hasta varias décadas más tarde, salvo por autores excepcionales, estudiosos de la propia historia intelectual latinoamericana. En tanto, fue considerado por quienes se ocupaban del desarrollo *grosso modo* como algo inútil, caprichoso, inutilizable para sus fines. De este modo cayó en fuerte descrédito.

El tema del desarrollo implantó una perspectiva sociologista y economicista, y excluyó preguntas psicologistas que si, por un lado, no cabían en el horizonte del planteamiento hegemónico, por el otro no se advertía el potencial que, para el propio tema del desarrollo, podían tener cuestiones más ligadas a los modos de ser, a los procesos psicoculturales y a las aptitudes para determinadas actividades más que para otras.

4. Este ensayo conlleva, en ocasiones, un sentido de reivindicación de lo nacional-continental: Pedreira, Ramos, Mallea, intentaban afirmar lo propio frente a la invasión cultural o frente a la manía de la imitación. Debe ser, sin embargo, diferenciado con bastante nitidez de trabajos con orientación económico-política que marcan mucho más claramente el nacionalismo-continentalismo de esos años (Haya de la Torre, Scalabrini Ortiz, Vasconcelos).

Se trata de una labor de introspección mucho más que de reivindicación y, al poseer una finalidad introspectiva, acción o práctica, se ubica en buena medida al margen de las categorías modernización/identidad, tan importantes en el pensamiento latinoamericano. Categorías como ser/parecer, autenticidad/imitación, armonía/contradictoriedad aparecen como más pertinentes.

En este sentido, en la medida en que el ensayo que se ocupa del carácter (de la identidad) de los latinoamericanos pone en relieve nuevas categorías interpretativas de la realidad, está contribuyendo a minar el identitarismo imperante hasta entonces. Dicho de modo más radical aún: en la medida en que este ensayo descubre y cuestiona trazos de la identidad continental, realiza una labor de zapa respecto del identitarismo dominante. De este modo, el ensayo sobre identidad se convierte, en cierta medida, en enemigo de la reivindicación de nuestra identidad; así, contribuye a la aparición del nuevo paradigma modernizador que se va instalando.

CAPÍTULO V

OTRAS IDEAS, OTROS AUTORES

Aparecen durante los años 30 y 40 varias obras que merecen ser incluidas en la historia de las ideas pero que son difíciles de clasificar dentro de la organización que hemos ido estableciendo.

Algunas se abocan muy directamente a las naciones y a sus situaciones presentes, sin poder ubicarse como ensayos sobre el carácter. Es el caso del libro de Jorge Basadre, *Perú problema y posibilidad*, así como del de Benjamín Carrión, *Cartas al Ecuador*.

A la vez que obras hay autores que desarrollan ideas clave y de amplia significación, aunque no necesariamente expuestas en un gran libro. Roberto Prudencio planteó su propuesta telúrica y Carlos Saavedra Lamas, quien obtuvo el Premio Nobel de la Paz por sus propuestas y acciones para terminar con la Guerra del Chaco, postuló nociones fundamentales sobre la conciliación, la soberanía, el no intervencionismo y los organismos internacionales.

La obra de Jorge Basadre, *Perú problema y posibilidad* (1931), podría ser incluida en el nacionalismo o en el socialismo pues existen algunas razones para ambas posibilidades. Basadre hace un llamado a un nacionalismo que urge en Perú, nacionalismo constructor de soluciones y defensivo. Afirma que el mundo marcha hacia una mayor justicia social que, genéricamente, puede ser llamada "socialismo", y que es precisamente con el socialismo como "debe culminar el fatigoso proceso de formación histórica del Perú". Pero calificar esta obra de nacionalista o socialista parece incierto tanto como incluirla dentro de los ensayos sobre el carácter, aunque algo señale sobre, por ejemplo, el sentimiento de inferioridad de los peruanos o se refiera al sabor frutal o vegetal de las peruanas a lo que suele cooperar la sensualidad del medio.¹ Como otro texto en el que nos

1. Véase Jorge Basadre, *Perú problema y posibilidad*, Lima, Biblioteca Peruana, 1931, pp. 6-7, 246, 249, 241 y 226.

detendremos más adelante, *Cartas al Ecuador*, de Benjamín Carrión, el gran tema es el país: su frustración y sus potencialidades; más aún, el tema es cómo construir un país que no se encuentra a sí mismo.

Basadre no se ocupa tanto, en su labor de historiador, de proponer soluciones cuanto de diagnosticar y sobre todo de detectar los lugares donde, le parece, se advierten caminos de salida de ese problema que detecta. Dice que le interesa determinar no sólo aquello que los peruanos "hemos sido sino lo que no hemos sido".²

Afirma que "hoy más que nunca se duda del Perú y se teme por su porvenir. Taras, culpas y errores hacen incrementar los factores de disociación. Carecemos de victorias y de grandes hombres". Remate curioso en la medida en que la obra, en buena parte, se articula a partir de grandes personajes: Andrés Santa Cruz, Nicolás Piérola, González Prada, Mariátegui. El "Perú problema" está caracterizado por un territorio que ha sido recortado por obra de la violencia o de la transacción. Las inmensas riquezas del oro y la plata coloniales, el guano y el salitre en la primera República, el petróleo y el cobre de entonces, no han servido de mucho, pues la hacienda peruana está empeñada. Elementos carentes de armonización forman la realidad sociológica de un país que no marcha en una dirección sino que oscila entre la dictadura y la anarquía, entre la atonía y el estallido y donde, a pesar de las enseñanzas del pasado, "seguimos con la femenina entrega al caudillaje".³

Vicios nacionales y penetración extranjera se confabulan para producir lo que algunos llaman "un país imposible". El separatismo, el indigenismo puro y anticivilizado, el antilimeñismo envidioso, el limeñismo pedante y ensimismado, todo lo que hay de aldeano y lugareño aquí, envenenan más esa vida estrecha. Por su parte, las minorías intelectuales han sido en gran parte orgullosas y egoístas pero, en todo caso, las masas no las han respetado ni seguido. A todo esto, causa o consecuencia, se agrega el complejo de inferioridad y se suma, además, la influencia extranjera poderosa, mediante la penetración económica, que se constituye en otro factor de disociación.⁴

Los problemas mencionados podrían llevar a pensar que este "país imposible" debería disolverse pero, constata, "el Perú con todos estos males y sus amenazas ha sobrevivido como si su mensaje todavía estuviese por decir". Y a partir de allí destaca un conjunto de factores que se constituyen en potencialidades de este país porfiadamente sobreviviente y es particularmente en el nivel del pensamiento donde en los últimos años

2. Ídem, p. 7.

3. Ídem, pp. 240-241.

4. Ídem, p. 241.

advierte "ese afán por producir ensayos en busca de nuestra expresión", retomando el giro utilizado poco antes por Pedro Henríquez Ureña. Antes se creía, escribe, que hacer nacionalismo era, simplemente, tomar temas nacionales. Ahora ya no. Libros como *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Nuestra comunidad indígena*, *El nuevo indio*, *Geografía económica del Perú*, *Ante el problema agrario peruano*, *Tempestad en los Andes*, *La literatura peruana*, *Necesidad de una legislación tutelar indígena*, *La realidad nacional* y otros, han sido escritos recién en los últimos doce años. "Estamos dentro de un proceso de aproximación a nosotros mismos. Al nacionalismo-pasatiempo reemplaza el nacionalismo-problema. Disminuye el número de los deslumbrados ante Europa y aumenta el número de los que quieren dar fe del Perú."⁵

Algunos años más tarde publicó sus *Cartas al Ecuador* (1943) Benjamín Carrión. Como la obra del peruano, ésta puede ser considerada bajo diversos prismas, pero la clave, entregada explícitamente por el autor a la vez que por numerosas referencias a Manuel González Prada y a Joaquín Costa, se encuentra en el desafío que representa el Ecuador derrotado: una derrota que lo ha amputado y humillado a la vez que ha logrado poner de manifiesto un conjunto de problemas que escandalizan.

Pero, a diferencia de Basadre que echa mano al quehacer historiográfico para saber lo que ha sido y lo que no ha sido el Perú, el ecuatoriano sostiene que la clave no la entrega la historia sino la geografía. Con Eugenio d'Ors exclama: ¡Abajo la historia, viva la geografía! Para Carrión la geografía revela lo ecuatorial, el trópico. Allí se encuentra lo medular del país, en el tropicalismo y la ecuatorianidad. Quiere, en consecuencia, asumir "ese tropicalismo, tan desdeñosamente tratado por europeizantes mediocres, por «hombres civilizados», bobalicones y pedantes", que es "nuestro signo nacional irrecusable, auténtico". Reitera que "tropicales, eso somos" y que "debemos serlo valiente, orgullosamente. Porque ésa es nuestra realidad física. Nuestra realidad biológica. Nuestra realidad económica. Nuestra realidad integral". "Nuestro mandato de realidad geográfica es pues esto, somos tierras del trópico."⁶

Impregnado por el ambiente del ensayismo de la época, cede a la tentación de ir al carácter del pueblo buscando la esencia de la nación, aquello que la crea o constituye. Afirma que el nombre del país alude a algo geométrico, que comunica la sensación de algo "vasto e inasible". Ecuador no tiene contenido de raza, como Iberia o Germania; ni de región, como Inglaterra o los Países Bajos; ni de historia, como Bolivia o Rhodesia, y menos aún tiene un contenido de unidad económica. Tam-

5. Ídem, pp. 242 y 245.

6. Benjamín Carrión, *Cartas al Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1988, pp. 68 y 69-70.

poco indica la consagración de una leyenda, como la tienen Guayaquil y sobre todo Quito. Pues bien, “a pesar de no tener nada de eso, el nombre de nuestro país, Ecuador, tiene algo de extraordinariamente precioso; nos da la noción de clima, nos transporta a ideas de calor, nos comunica sensaciones ardientes”. Pero esta cualidad de lo ecuatoriano no aparece constituida desde el inicio y puramente por lo geotelúrico. Piensa Carrión que “la ecuatorianidad propiamente tal comienza a perfilarse con [Gabriel] García Moreno”. ¿Qué quiere decir esto? Según él, la ecuatorianidad fijadora de linderos nacionales, de linderos espirituales, de linderos políticos. La ecuatorianidad del material humano. La delimitación de la República del Ecuador, que hasta hoy no se logra en lo territorial ni en ningún otro aspecto, fue vigorosamente iniciada por ese gran ecuatoriano Gabriel García Moreno.⁷

Pero toda esta reflexión, llamémosla así, más filosófica sobre la nación, adquiere cabal sentido en la obra en la medida en que se conecta al siguiente texto: “Nos ha tocado vivir la etapa más dura –por desorientada, por regresiva, por vergonzosa y trágica– de todo nuestro vivir llamado republicano. La patria ha sido humillada y vencida. A los hombres libres del Ecuador les ha tocado presenciar, impotentes, el asesinato del pasado, la anulación del presente, la mutilación del porvenir nacional”. Piensa Carrión que la derrota infligida por Perú y la mutilación territorial subsecuente permite (o exige) realizar un “examen de conciencia nacional” que, seguido de un serio “propósito de enmienda”, pueda llevar a la formulación de un acto de fe, de esperanza, de amor hacia la patria. Este examen de conciencia es clave, pues nunca como entonces “la patria derrotada está sufriendo las consecuencias de la desorientación, de su vida, a causa de errores propios y extraños, pasados y presentes”.⁸

Carrión apunta a descubrir lo que llama “vocación nacional”; es decir, la aptitud como país, sus inclinaciones naturales, determinadas por sus caracteres esenciales. Y para descubrir esta vocación (porque los pueblos, como los hombres, tienen una vocación indeclinable que seguir en su vida) recurre a la geografía y a la historia, aunque a una historiografía despojada de oropeles. Según Carrión, “el Ecuador tiene en lo espiritual una vocación muy honda de libertad: sus fechas antes que de heroísmo son de liberación; sus hombres –excepción hecha de García Moreno– son luchadores por la libertad. Su literatura es una literatura de insurgencia”.⁹

Conecta esta vocación de libertad con la triste situación que vive su país, a partir de la lectura de dos autores que se enfrentaron en sus paí-

7. Ídem, pp. 66 y 83.

8. Ídem, pp. 55 y 115.

9. Ídem, pp. 117 y 118-119.

ses a situaciones análogas: González Prada y Joaquín Costa. "He releído estos días al gran patriota peruano Manuel González Prada, uno de los hombres que con nuestro Montalvo, con Sarmiento y con Martí, han construido más porque han destruido más. Y he querido recordar lo que él dijera para levantar el espíritu de su tierra después de la derrota." Ignorancia y servidumbre fueron las causas de la derrota peruana, ignorancia y servidumbre fueron también las del fracaso ecuatoriano. Recuerda, asimismo, que ha releído también a Joaquín Costa en esos días del inmenso desastre ecuatoriano. "Volver a tener patria" es el grito de la España del 98. Carrión termina sus *Cartas al Ecuador* con "nos quitaron la patria que tuvimos. Ahora es preciso volver a tener patria".¹⁰

Roberto Prudencio, como Carrión aunque con anterioridad, se hace eco de la tendencia telúrica (telurista) que se desarrolló en el continente y particularmente en los países andinos. Ello fue acentuado por las lecturas de Ratzel y tanto por las lecturas como por la presencia de Keyserling en el continente. Para el boliviano las ideas de raza o de cultura no pueden entenderse separadas de lo telúrico. Prudencio cita a otros autores andinos a quienes en cierto modo considera como sus antecesores en estas ideas: Franz Tamayo y su "alma del lugar"; Uriel García, de quien recuerda la frase articulada contemplando el kollao: "Este ambiente tiene gérmenes de rebelión", Jaime Mendoza y su obra *Macizo andino*. Más tarde, Guillermo Francovich y Fernando Diez de Medina van a retomar esta tendencia en Bolivia, y algo similar hace Rodolfo Kusch en la Argentina.¹¹

Prudencio discute con quienes en el pasado reivindicaron el concepto "cultura". En ese momento, destaca, "lo telúrico no tenía significado alguno para las creaciones humanas". En tanto que, entonces (publica en 1939), cultura y raza no son consideradas sino "frutos de la tierra". Es el paisaje el que modela al ser humano y "según la faz hosca o riente de la naturaleza, se determina el carácter severo o frívolo de sus pensamientos". Por ello no es posible postular una cultura global o ecuménica, pues la cultura se encuentra "determinada por el factor geográfico"; "es en la naturaleza que está el germen del arte; es en la muda tierra que se oculta el vocablo". Es más radical aún cuando afirma que "en la naturaleza se hallan dormidas las formas de todo arte y de toda cultura" y que "el espíritu no hace más que animarlas y darles expresión".¹² Por ello es que hay civilizaciones pero no hay civilización, proclama en un claro afán antiuniversalista.

10. Ídem, pp. 152, 151, 155 y 168.

11. Véase Roberto Prudencio, "Sentido y proyección de Kollasuyo", en *Kollasuyo*, año 1, N° 12, diciembre de 1939, La Paz, pp. 5 y 6.

12. Ídem, pp. 3, 4 y 5.

Paradójicamente, sin embargo, lo que parecía un determinismo telúrico debido al paisaje en un momento deja de serlo. Realizando un planteamiento muy similar al de algunos revisionistas históricos que descalificaron el periodo republicano por alienado, sostiene que en esa época "ni el arte, ni las ideas, ni la historia en general responden a las formidables energías telúricas del kollasuyo milenario". De algún modo, "el hombre ha perdido contacto con la tierra". Para recuperar esa suerte de armonía, de coherencia perdida, argumenta que es necesario "indianizarse". De esa manera se recobrarán "nuestros propios medios expresivos". En acuerdo con Uriel García, plantea el surgimiento de un "nuevo indio" que es el que debe cumplir esa misión cultural que está pendiente.¹³

Unos escritos más difíciles de incluir dentro de una tendencia o escuela del pensamiento latinoamericano son los del internacionalista y premio Nobel de la Paz (1936), el argentino Carlos Saavedra Lamas. Su obra manifiesta una serie de objetivos poco frecuentes en nuestra historia de las ideas: la creación de una comunidad de naciones, la necesidad de dar forma a pactos, acuerdos y coordinación entre países, el logro de la paz internacional y el principio de no intervención.

Con relación al tema de la no intervención, destaca en una conferencia realizada en el marco de los homenajes recibidos con motivo del Nobel, "La custodia de las tradiciones internacionales argentinas", que tanto él como individuo y los países americanos han obtenido victorias en lo que se refiere al "respeto al principio básico de la no intervención, que mantiene incólume la soberanía de los débiles ante los fuertes". Tales victorias han "culminado en la existencia de la enmienda Plat", lo que sin duda significa "un éxito de la moral internacional argentina".

Le interesa precisamente entroncar estas victorias con posiciones de principios, que han sido sostenidas por diversos internacionalistas argentinos. Se inserta en esta tradición continuando la línea de Carlos Calvo, a partir del cual pudo sostener "que, aparte de los motivos políticos, las intervenciones de los Estados de América, so pretexto de los daños causados a los gobiernos por los intereses privados, así como las reclamaciones y las exigencias de indemnizaciones pecuniarias a favor de sus nacionales, no están justificadas en modo alguno en el derecho internacional estricto"; también continuando la línea de Luis María Drago, reiteró "que la fuerza y la violencia no podrían tener aplicación en el cobro compulsivo de las deudas contractuales".¹⁴

13. Ídem, p. 10.

14. Carlos Saavedra Lamas, "La custodia de las tradiciones internacionales argentinas", en *Antología del pensamiento político americano actual* (recopilación y prólogo de Félix Molina Téllez, Buenos Aires, Hemisferio), 1945, p. 61.

Esta cuestión del no intervencionismo se articula obviamente con el tema de la soberanía. Inspirándose en las ideas del internacionalista brasileño Ruy Barbosa, estima Saavedra Lamas que la reivindicación de la soberanía posee, "un concepto especial en América". Este contenido especial, "digamos con franqueza, es en gran parte psicológico, porque las nacionalidades débiles se confunden en el resguardo de su autonomía y está formado por legítimos celos de aprehensiones, justificados en muchos casos históricamente". Esto lo lleva a sostener que en nuestro continente "es necesario amparar las diferencias de las entidades orgánicas con la igualdad soberana de las entidades jurídicas", pues "es preferible mantener nuestras repúblicas siempre enhiestas y altivas, con esa altivez y esa dignidad que sientan bien a la pobreza".¹⁵

Otro tema recurrente en sus escritos es la proyección que tuvo la solución de la Guerra del Chaco, en la cual le cupo un rol decisivo. Esta guerra —que pudo ser "destructora del derecho"— encontró una solución transformándose "en creadora de nuevos principios".¹⁶ Ello le permite, en otro texto, desarrollar mucho más su máxima creación teórica, que es la idea de la "conciliación coactiva", que puso en práctica en la solución del conflicto entre Paraguay y Bolivia. Sin modestia, plantea que "la mediación que puso término a la Guerra del Chaco Boreal presenta relieves propios en la historia de las grandes construcciones ideadas para el afianzamiento de la paz". Esto, sostiene, porque en esa circunstancia "la conciliación demostró, con la fuerza de un experimento feliz, la importancia creciente del régimen empleado, que prevalece sobre el arbitraje difundido en el siglo XIX". Piensa que "fue la aplicación más práctica y más eficaz que se ha realizado en Europa y en América de la conciliación coactiva en los dominios del derecho internacional".¹⁷

Otra cuestión en la que se detiene en diversas oportunidades se refiere a los criterios para dar sustentabilidad a los organismos internacionales. Según Saavedra Lamas, a fines de los años 40 puede percibirse que "la humanidad está sufriendo las consecuencias del olvido y abandono de los grandes postulados jurídicos y morales, en los que había culminado el esfuerzo secular por la paz". El olvido y abandono pueden percibirse en la diferencia entre ese preterido "anhelo de universalidad que aspiraba a incorporar a todas las naciones" con el sistema actual, posterior a la Segunda Guerra Mundial, "que clasifica y divide a los pueblos en

15. Ídem, p. 69.

16. Ídem, p. 72.

17. Carlos Saavedra Lamas, *Vida internacional*, Santiago de Chile, Nascimento, 1948, p. 17.

grandes y pequeños, y subordina éstos a la omnímota voluntad de aquéllos".¹⁸ Su propuesta en este sentido es terminante y coincide con la de Leopold Oppenheim al decir "que la familia de naciones no puede y no debe en ningún caso pretender organizarse sobre el modelo de la constitución etática [estatal]" y que, en consecuencia, sólo puede construirse sobre la soberanía completa y la igualdad absoluta de los Estados que la constituyen.¹⁹

18. Ídem. pp. 7 y 11.

19. Carlos Saavedra Lamas, "El problema moral de la paz americana", en *Antología del pensamiento político americano actual*, p. 37.

CAPÍTULO VI

ANTECEDENTES DEL PROYECTO MODERNIZADOR CEPALINO

1. Respuestas a la crisis económica de 1929

Si bien, como se ha mostrado, lo identitario fue predominante a lo largo de las primeras décadas del siglo en el pensamiento latinoamericano, las tendencias modernizadoras pervivieron, aunque se hayan mantenido en un segundo plano. Incluso más, en numerosos pensadores que aparecen como promotores de posiciones identitarias subsisten elementos modernizadores en simbiosis con sus ideas más importantes o como adherencias a éstas. En diversas ocasiones, la reivindicación de la identidad fue la manera como les pareció más fácil promover la modernización: Haya de la Torre, Betancourt, Vicente Sáenz. Es semejante a lo que señala el boliviano Federico Ávila: "La montaña es el monolito inerme y petrificado que nos habla sólo de la roca dura, de los hombres de piedra y de las culturas muertas; del Ande milenario. En cambio la llanura es la moza tosca y atrevida, pero pletórica de vitalidad. En vez de extinguirse como el monolito va segura hacia el mar, donde sabe será fecundada y traerá por él lo que hace falta al país: amantes y prole nueva que es inmigración y ciencia y técnica, que es la vida e historia auroral del mañana. Busquemos en la montaña la tradición y la cultura, la voz del pasado y el carácter nacional y, en la llanura, edifiquemos, con el espíritu andino, el progreso, la grandeza y la unión de la Bolivia del futuro".¹

La crisis mundial que comenzó en 1929 fue un importante catalizador de esos afanes modernizadores y les otorgaba un desafío manifiesto: superar la miseria y la vulnerabilidad de las economías latinoamericanas. El nacionalismo fue sin duda una respuesta a este desafío, que se

1. Federico Ávila, *Tierra y alma boliviana*, Asunción, La Colmena, 1943, p. 278.

enmarcó dentro del paradigma identitario existente; pero hubo otras respuestas. Son los casos, por ejemplo, del costarricense Alberto Martén o del norteamericano ocupado de los problemas mexicanos Frank Tannenbaum, así como de la CEPAL, aunque más tarde, después del otro gran catalizador que fue la Segunda Guerra Mundial.

Alberto Martén promueve el "solidarismo", presentándolo como tercera posición entre el capitalismo y el comunismo. Plantea la capitalización universal fundada en el principio de la solidaridad, connatural al hombre. La justicia social, preconizada por Ortega y Gasset, es el objetivo a alcanzar, y la fórmula clave de acción es la capitalización de la plusvalía a favor del obrero. Para él, el principio de solidaridad implica la desaparición de los latifundios, los impuestos directos y los salarios altos: reforma agraria, tributaria, monetaria y fiscal. Afirma que lo que se propone es sacar del atraso a la nación y de la mediocridad o la pobreza a los costarricenses.²

Tannenbaum, por su parte, quería encontrar las condiciones para una efectiva industrialización en México; la clave radica en la mejoría en las condiciones de vida de sus habitantes. Para él, los mejores ejemplos podían extraerse de Suiza o Dinamarca y no de Estados Unidos. Pensaba que se debía volver los ojos hacia la pequeña comunidad rural mexicana, cuyas amplias posibilidades eran desaprovechadas pues, bien dirigidas, estas comunidades podrían elaborar los productos que fabricaba la industria. Felicitas López Portillo lo cita: "Nada se construye destruyendo la comunidad rural mexicana. Es la cosa mejor que México posee; allí está su fortaleza y su resistencia. La revolución probó hasta la saciedad este aserto. México necesita realmente una filosofía de las cosas pequeñas".³ Su propuesta se afincaba de manera muy clara en lo que más tarde se ha llamado "tecnologías apropiadas".

2. Avance de las ciencias sociales

El cambio que se fue produciendo en los años 30 y 40 no fue sólo en el ámbito estricto de las ideas sino también en el carácter del quehacer intelectual. Se trata de la instalación de las ciencias sociales que se constituyen en continuidad, pero también en oposición, con el ensayo de ideas. Las ciencias sociales que aparecen traen consigo un proyecto inte-

2. Véase Constantino Lascaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, San José de Costa Rica, Editorial Costa Rica, 2ª ed., 1975, pp. 65-66.

3. Felicitas López Portillo, *Estado e ideología empresarial en el gobierno alemanista*, México, CCYDEL-UNAM, 1995, pp. 10-11.

lectual así como nuevas categorías. El tránsito no es puntual sino progresivo; algunos autores como Leopoldo Benites o Mariano Picón Salas se ubican en posiciones intermedias. Por otra parte, Gilberto Freyre, Caio Prado, Sergio Buarque de Holanda y, algo más tarde, Sergio Bagú y Julio César Jobet marcan la aparición de un quehacer historiográfico que es todavía un peldaño superior en la constitución de unas ciencias sociales que se institucionalizan hacia 1950.

En este nuevo desarrollo de ideas y de manera de ser intelectual se perciben nuevas preguntas que tienen que ver, por una parte, con la tradición marxista: ¿cómo se explica la economía y la sociedad de nuestro continente?, ¿su desenvolvimiento ha sido feudal o capitalista? ¿Se trata de una combinación de ambos o de algo diferente? Por otra parte, la antropología norteamericana, en particular la obra de Franz Boas, afirma la necesidad de pensar la diferencia, la especificidad y, a partir de allí, la idea (más o menos explícita) de constituir un desarrollo científico-social propio.

De estos autores se ha dicho que innovaron metodológica o conceptualmente, que redescubrieron las realidades estudiadas y, ciertamente, que se constituyeron en antecedentes de corrientes de pensamiento de los años 50 y 60.

De Caio Prado Jr. y de su *Evolución política de Brasil* (1933) se ha señalado que representa el inicio del redescubrimiento del país, que anuncia un método relativamente nuevo, resultado de una interpretación materialista, y que analiza los acontecimientos como un reflejo de lo que está pasando en lo profundo de la historia. Sobre Gilberto Freyre y *Casa grande y senzala* se ha dicho que es el gran ideólogo de la "cultura brasileña", que su obra representó una ruptura con el enfoque clásico cronológico y con las concepciones estáticas de la vida social del pasado y del presente. Tuvo importancia pues se leyó como una denuncia del atraso intelectual teórico y metodológico que caracterizaba a los estudios sociales e históricos del Brasil.⁴ Sobre *Raíces del Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda, se han destacado sus enfoques que discrepaban del liberalismo tradicional, buscando soluciones nuevas hacia la derecha, en el integralismo, o hacia la izquierda en el socialismo y el comunismo. Se respaldó teóricamente en la nueva historia social francesa, en la sociología de la cultura de los alemanes y en ciertos elementos de teoría sociológica y etnológica también inéditos en el Brasil.⁵

Se ha destacado que *Economía de la sociedad colonial* (1949) del argentino Sergio Bagú, se diferencia de la historiografía de fines del XIX,

4. Véase Carlos G. Mota, "La cultura brasileña como problema histórico", en *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, N° 19, México, UNAM, 1988, pp. 203 y 204.

5. Véase Antonio Cândido, "O significado de raízes do Brasil", prólogo a Sergio Buarque de Holanda, *Raíces do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1976, p. xii.

puesto que ubica la historia de América latina como impactada por fenómenos estructurales que la articulan con el mercado internacional a la vez que reconoce en los procesos históricos una constitución compleja, debido al hecho de que eran construidos por realidades que contenían varios niveles y dimensiones en continuo movimiento. Estos elementos permiten ubicar a Bagú, por cierto, junto a otros autores, como un puente entre la ensayística anterior y el trabajo posterior de la CEPAL.⁶

Del chileno Julio César Jobet y de su *Ensayo crítico del desarrollo económico y social chileno* (1951), se ha resaltado que se propone examinar y exponer los problemas propios de la realidad histórica del país a la luz de la filosofía y los métodos marxistas, elemento esencial para emprender una interpretación revisionista de la historia del país. Se ha destacado, asimismo, que esta obra materializó un sentimiento de frustración que se expresaría igualmente en las obras de Jorge Ahumada y Aníbal Pinto, algo posteriores y que pertenecen ya al circuito cepalino.⁷

3. Orígenes de la CEPAL

La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) nació a instancias del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, siguiendo la idea que se había llevado a cabo con la creación de instituciones regionales para Europa y el Lejano Oriente en la posguerra.

Se creó inicialmente un comité compuesto por Chile, China, Cuba, Estados Unidos, Francia, El Líbano, Perú y Venezuela, que debía estudiar el asunto; en ese marco Hernán Santa Cruz, delegado chileno, tuvo importancia decisiva para impulsar esta iniciativa.

Se decidió entonces en 1947 dar origen a la CEPAL, con sede en Santiago de Chile, y se nombró como primer secretario ejecutivo al mexicano Gustavo Martínez Cabañas, con el cual debería colaborar el cubano Eugenio Castillo, quien contrató a Raúl Prebisch.

Entre fines de los 30 y comienzos de los 40 se produce una mutación importante en el pensamiento latinoamericano: la decadencia manifiesta del paradigma identitario y el resurgimiento del modernizador. A fines de los 40 la CEPAL representa la hegemonía de este nuevo paradigma, cuyo concepto clave es *industrialización*.

6. Véase Mârgara Millán, "Hacia una historiografía comparada de América latina: Sergio Bagú", en Rui Mauro Marini y Mârgara Millán, *La teoría social latinoamericana*, México, El Caballito, 1994, T. 1, pp. 128-129.

7. Véase Rafael Sagredo, "Julio César Jobet y la historia como crítica social", en R.M. Marini y M. Millán, ob. cit., pp. 43-144.

Es relevante distinguir el concepto *industrialización* propiamente tal, síntesis de un proyecto que concibe la tarea industrializadora como clave para la modernización, de conceptos o formulaciones cercanos pero que precisamente no han alcanzado el grado de madurez o de síntesis. Por ejemplo, conceptos como *desarrollo de la industria nacional* (Alejandro Lipschutz); *progreso industrial* (Leopoldo Lugones, Oscar Gajardo); *defensa de nuestra producción* (Ibarguren); *importancia de la industria manufacturera* (Raúl Simón).

Prebisch entiende que el elemento principal que constituye el diagnóstico sobre la realidad latinoamericana es su "condición periférica". En consecuencia, la política del desarrollo es un conjunto de acciones tendientes a salir de esta condición y colocarse a la par de los centros; esa política se compone de aspectos como la industrialización, el comercio exterior, la tecnología y la acumulación de capitales. En oposición a un sistema de crecimiento hacia afuera, que considera obsoleto, Prebisch propone como opción clave la industrialización, que permitiría la incorporación de métodos productivos más eficientes, que aumentarían la productividad del trabajo y harían posible la absorción productiva de mano de obra y, como consecuencia de ello, el progreso técnico se iría difundiendo.⁸

En 1949 Prebisch afirmó que las dos guerras mundiales y la profunda crisis económica habían ido cambiando las ideas en América latina, demostrando las posibilidades e indicando el camino de la actividad industrial. Esto es relativamente nuevo puesto que en el esquema pretérito, de la división internacional del trabajo, a nuestro continente le correspondía el papel específico de producir alimentos y materias primas para los grandes centros industriales, y en ese esquema su propia industrialización no tenía cabida.⁹

La industrialización sería el único medio del que disponen los países periféricos para ir captando una parte del fruto del progreso técnico y elevando progresivamente el nivel de vida de las masas. La industrialización debía cumplir una serie de funciones pues, si se realizaba con clarividencia, ofrecería la posibilidad de aumentar sensiblemente el ingreso nacional, al dar empleo más productivo a las masas empleadas entonces en ocupaciones de escasa productividad. Dicho en otras palabras, se trataba de saber extraer los elementos propulsores del desarrollo económico¹⁰ con el fin de acelerar el ritmo de crecimiento.¹¹

8. Véase Adolfo Gurrieri, "Introducción" a *La obra de Prebisch en la CEPAL*, México, FCE, 1982, Vol. I, pp. 26, 27, 28 y 31.

9. Véase Raúl Prebisch, "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas", en ídem, p. 99.

10. Ídem, pp. 100, 117 y 101.

11. Véase Raúl Prebisch, "Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico" (1951), en ob. cit., p. 257.

Como síntesis puede señalarse que, según Prebisch, la industrialización es la forma de crecimiento impuesta por el progreso técnico en los países americanos, que forman parte de la periferia de la economía mundial.¹²

4. Los conceptos de la CEPAL y sus antecedentes

Hay una serie de conceptos e ideas que circularon profusamente en los años 50 y que fueron identificados como *el discurso clásico de la CEPAL*. Conceptos como *industrialización*, *deterioro en los términos del intercambio*, *relación centro-periferia*, *desarrollo hacia adentro*, *sustitución de importaciones*, configuraron un nuevo léxico económico y pusieron en el tapete la idea de una economía del desarrollo.

Estos conceptos se configuraron en una propuesta que llegó a constituirse incluso en una ideología (en el sentido neutro del término aunque, por qué no, también en el buen y en el mal sentido). Se configuró una posición que, en síntesis y simplificando, decía que América latina no se había desarrollado porque había orientado su economía a la exportación de productos primarios; porque tenía una gran masa subocupada con niveles bajísimos de productividad, con un escaso nivel de tecnología y que todo ello, en parte, era producto de una antigua división internacional del trabajo. Este modelo podría revertirse con un proyecto de desarrollo hacia adentro en el que la industrialización fuera la clave: ésta provocaría un mejoramiento de la producción y la productividad y se transformaría en motor de un cambio que finalmente repercutiría sobre toda la sociedad. Para ello eran necesarias una planificación y acción estatal que protegiera criteriosamente algunas manufacturas.

En general, para los estudiosos de la CEPAL y de sus ideas estos conceptos parecen emerger por generación espontánea, al menos en el interior del ámbito latinoamericano. Para ellos, Prebisch y otros simplemente los inventaron (o los descubrieron) o los extrajeron parcialmente desde las corrientes extranjeras de la ciencia económica.

Nos parece, en cambio, que estas ideas tienen un importante componente latinoamericano y representan la maduración de un proyecto de modernización que, sin dejar de extraer numerosos elementos de la ciencia económica, "no latinoamericana", los filtró de acuerdo con criterios que maduraban claramente al menos desde los años 20. Diversos auto-

12. Ídem, p. 267.

res, así como el propio Prebisch antes de ingresar en la CEPAL, habían contribuido al desarrollo de tales ideas.¹³

Con esto pretendemos mostrar cómo el cepalismo es una formulación que se encuentra claramente interconectada con una tradición de ideas que debe ser incorporada cabalmente a nuestra historia del pensamiento.

1) *La industrialización*. Autores de distintas nacionalidades, al menos desde los años 20, venían mencionando el tema de la industria, aunque este discurso era claramente marginal, incluso en el ámbito de los técnicos e ingenieros que fueron posteriormente sus más claros impulsores.

Gabriela Mistral, refiriéndose a la política educacional del presidente Obregón en México, escribe en 1923: "Lo que se destaca más vigorosamente en ella es su esfuerzo en favor de la enseñanza del indio, la preponderancia de la educación primaria sobre la universitaria y la índole radicalmente práctica con la que se busca hacer de México una nación industrial de primer orden. Así se podrá detener, con la invasión económica, la invasión política".¹⁴

Leopoldo Lugones en 1924 reclama una industria metalúrgica y forestal a la vez que se refiere a "la subordinación de nuestros productos a la cotización impuesta desde el extranjero", lo que constituye de acuerdo con sus palabras un "estado colonial", pues "nuestro progreso industrial hállese a discreción de los países proveedores [de hierro y hulla]".¹⁵

Poco más tarde, en 1930, el brasileño Assis Chateaubriand afirma que "todo hombre que se preocupa por la construcción de una patria robusta, grande, poderosa, tendrá inevitablemente que pensar industrialmente. La agricultura formará pueblos felices, prósperos, alegres, satisfechos, pero ella jamás edificará en el mundo en que vivimos ninguna personalidad nacional. No hay en la humanidad contemporánea, de hierro, carbón de piedra y petróleo, nación exclusivamente agraria que cuente en el concierto internacional". Señala todavía el mismo Chateaubriand que "sin protección no es posible crear industria. La protección aduanera es la coraza que la defiende del concurrente más fuerte de fuera y que en esa defensa vendría a destruirla en la cuna".¹⁶

13. Véase Eduardo Devés Valdés, "El concepto de industrialización en el pensamiento latinoamericano", en *Cuadernos Americanos*, Vol. VI, N° 60, noviembre-diciembre de 1996, México, UNAM.

14. Gabriela Mistral, "El presidente Obregón y la situación de México", en *Escritos políticos*, p. 249.

15. Leopoldo Lugones, "Discurso de Ayacucho", citado por Cristian Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 68-69.

16. Citas extraídas de Maria Helena Capelato, *Os arautos do liberalismo*, p. 50.

Por esos mismos años otro brasileño, Roberto Simonsen, considera que la historia no podrá realizarse cabalmente sin el desenvolvimiento de la industria; en otras palabras, los pueblos más desarrollados ya viven bajo el imperio de la industria: no hay progreso sin ella.¹⁷

Pionera en esta línea es la propuesta de Pedro Aguirre Cerda, quien llegó en 1938 a ser presidente de Chile. En su obra de 1933 *El problema industrial*, expresa el resurgimiento de un proyecto modernizador que, habiendo estado sumergido, va emergiendo. Inicia su escrito con la frase siguiente: "Eficiencia es la expresión más universal que traduce la aspiración colectiva de los gobernados de todos los países". Este objetivo sólo puede ser llevado a cabo por medio de la ciencia, dado que "las ciencias físicas han duplicado en el pasado las riquezas del mundo, a las ciencias económicas corresponderá mañana la realización de análogos prodigios", pues de este modo "los esfuerzos empíricos de antaño deben renovarse con arreglo a las enseñanzas de la ciencia", e insiste: "Hay que poner la ciencia al servicio máximo de la colectividad", "con el esfuerzo nacional científicamente organizado", y reitera: "El aprovechamiento integral de la ciencia por una colectividad". Termina la introducción de su obra señalando que "la labor productora debe ser una preocupación saliente de la educación nacional".¹⁸ Tanto la exaltación de la ciencia, el sentido que se le otorga a la educación, así como el título mismo del libro muestran de qué manera el proyecto que cayó en desgracia tres décadas antes con Rodó vuelve en este momento en búsqueda de la hegemonía.

Más adelante, en el capítulo "La ciencia al servicio de la economía", reitera que debemos atenernos al "estudio de los hechos, a la investigación de sus principios, al análisis de los factores complejos con que tenemos que actuar: busquemos nuestra orientación en la ciencia y sus enseñanzas y procuremos con ello sacar el máximo de provecho para el individuo y la colectividad. La ciencia en su avance constante, nos indicará las modalidades que debemos considerar en concordancia con el medio y sus posibilidades para ir infiltrando el progreso en la masa, a fin de que ambos se sirvan recíprocamente".¹⁹

Otro tópico que aborda, en consciente reacción contra lo que se opina comúnmente, es el utilitarismo. Llama a "qué no se critique el utilitarismo, como suele hacerse confundiéndolo con el egoísmo. El primero exige a los actos un rendimiento positivo y el segundo un provecho simplemente personal".²⁰

17. Ídem, p. 49.

18. Pedro Aguirre Cerda, *El problema industrial*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1933, pp. 7, 8 y 9.

19. Ídem, p. 22.

20. Ídem, p. 164.

Propone igualmente la afirmación de un "mito colectivo", cuyo contenido sería que sin educación, sin la comprensión de los principios científicos, sin el respeto por la ciencia y sus investigaciones y experimentaciones, ayudada de la perseverancia y la aplicación práctica del saber, no hay posibilidad de alcanzar el éxito en actividad alguna y que el ejercicio de la voluntad, unido al interés económico, son estímulos de progreso indefinido en el desenvolvimiento nacional.²¹

Incluso, en este marco, aparece la descalificación de la herencia hispánica cuando señala que somos "herederos de una raza -la española- instintivamente repulsora de todo espíritu de asociación, rebelde a una disciplina natural y consentida, desafecta a toda acción sostenida, sin espíritu utilitario".²² Si bien hay en Pedro Aguirre Cerda un planteamiento respecto de la ciencia, de la eficiencia y del utilitarismo, y sienta las bases de un proyecto modernizador que fue paulatinamente madurando hacia la industrialización, esta última idea no está formulada claramente en *El problema industrial*.

Similar a la posición de Aguirre Cerda es la del venezolano Alberto Adriani, quien luego de la muerte de Juan Vicente Gómez ocupó cargos como ministro de Agricultura y Economía, fue partidario de un Estado fuerte que debía fomentar activamente la industrialización, recomendó leyes educativas y la inmigración de blancos.²³

En 1935 Azevedo Amaral publica *A aventura política do Brasil*, uno de cuyos objetivos es ir mostrando la manera como se manifiestan las "fuerzas vivas" a través del desarrollo de una industria. Señala que en el siglo XIX hubo manifestaciones tanto legales cuanto empresariales que impulsaron la creación de industrias en el país. Señala igualmente que en las últimas décadas se ha generado un intenso desenvolvimiento de obras públicas, comunicaciones, fuentes de energía, etc., y que "ese enorme progreso sólo fue realizado y no podía serlo sino por la entrada de los capitales extranjeros". Pero lo más importante es, de acuerdo con sus postulados, que "hoy los economistas más adelantados han reconocido y puesto en relieve el papel benéfico que el desenvolvimiento de las industrias representa en el estímulo de las actividades agrarias"²⁴ y, más aún, "con la introducción de la industria mecánica, de las vías férreas y de los telégrafos, se desenvuelve una nueva conciencia de la realidad brasileña y estimulada por ésta surge una aspiración, principalmente perceptible

21. Ídem, p. 165.

22. Ídem, pp. 162-163.

23. Véase Nikolaus Werz, *Pensamiento sociopolítico moderno en América latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 68.

24. Véase Azevedo Amaral, *A aventura política do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio 1935, pp. 195 y 207, 201 y 208.

en las nuevas generaciones, en el sentido de hacer que el país emerja de la pobreza y del atraso en que vegetaba". Por último, "si hubiera progresado más la industrialización, hoy estaríamos sufriendo mucho menos los efectos de la crisis mundial".²⁵

Es fácil darse cuenta cómo Aguirre Cerda, Adriani o Azevedo Amaral han ido configurando un proyecto alternativo casi punto por punto al que formuló Rodó. Han vuelto a aparecer elementos como lo utilitario, el énfasis en lo mecánico, en la ciencia y la tecnología y la aplicación práctica del saber, la eficiencia, la inmigración, la crítica de la tradición y de la cultura española. El proyecto modernizante se ha rearmado y el concepto *industrialización* tiende a constituirse en clave y símbolo; deberán pasar, sin embargo, todavía algunos años para que se formule con suficiente claridad y consistencia.

En 1937 el científico lituano radicado en Chile Alejandro Lipschutz realiza una formulación más avanzada del concepto al referirse a un "desarrollo de la industria nacional". Es interesante, sin embargo, cómo enmarcado en las ideas de los años 20 y 30 fundamenta esto en relación al discurso indigenista. Sostiene que el indoamericanismo es la reivindicación económica o cultural de las masas populares, indígenas o mestizadas hasta entonces desheredadas. Con relación a ello sostiene que "en la resurrección económica, física y cultural de nuestro continente está interesada toda la economía nacional y con ésta el Estado mismo", pues "con rotos hambrientos, en harapos, mugrientos y piojosos, con rotos vagabundos, sin propio hogar y sin libreta en la Caja de Ahorros, con rotos desconfiados de todos los que les son superiores en la jerarquía social, no se puede dar desarrollo a la industria nacional".²⁶

En 1939 Raúl Simón y otros ingenieros chilenos escribieron un estudio-ensayo, *El concepto de industria nacional y la protección del Estado*, en el cual se avanza algo más en estas ideas. La formulación aquí es bastante más radical. Expresan que está "demostrada la importancia fundamental de la industria manufacturera como medio único de producir un mejoramiento prácticamente ilimitado del standard de vida". Aparece igualmente la idea, no la expresión, de la sustitución de importaciones. Afirman que "cualquier producción que reemplace una importación es y será siempre un aumento de la riqueza nacional independientemente de su costo aparente en valor monetario".²⁷

25. Ídem, p. 214.

26. Alejandro Lipschutz, *Indoamericanismo y raza india*, Santiago de Chile, Nascimento, pp. 63 y 64.

27. Raúl Simón et al., *El concepto de industria nacional y la protección del Estado*, Santiago de Chile, Imprenta y Litografía Universo, 1939, pp. 21 y 20.

En 1939 Rómulo Betancourt, en una serie de artículos de prensa que fueron publicados un año más tarde bajo el nombre de *Problemas venezolanos*, considera el tema de la industria e incluso llega al concepto *industrialización*, aunque sin darle el contenido fuerte que tendría algo más tarde en la CEPAL. Afirma que la industria debe ser intensificada especialmente en aquellos sectores en los que resulta fácil y rentable el empeño industrializador, por existir en el país reservas apreciables de materia prima transformable en productos de uso y consumo. Entre las industrias que primero deben recibir impulso y dirección estatal se encuentra la pecuaria. La Segunda Guerra Mundial representa para él una condición favorable que debe ser aprovechada por el país. En tal situación, el Estado, protegiendo y dirigiendo la producción industrial, propendería a que se fabricaran en Venezuela las mercaderías que resultara rentable producir. En este sentido, Venezuela debe incorporarse al grupo de lo que llama "países previsivos de nuestra América" como son Colombia, México, Chile, Argentina y Brasil, que se han "lanzado por la vía de la industrialización de muchos de sus recursos naturales", enrumados por la vía de la producción manufacturera y moderna.²⁸

Adolfo Dorfman argumenta que "es tiempo ya de que los pueblos y los gobiernos de América escalen el plano de plena conciencia de sus posibilidades, de sus responsabilidades, de los alcances de su gestión en todas las esferas de la actividad humana" o que "es preciso que el hombre en general —premisa doblemente cierta para el hombre americano— aprenda a ser dueño de sus propios destinos". Sostiene que "la exacta interpretación de la médula, alcances y limitaciones de la acción económica dirigida habrá de jugar un papel de importancia trascendental en esa marcha hacia mejores destinos".²⁹

De acuerdo con la visión de su país, afirma que "nadie puede dejar de reconocer, ni siquiera los más recalcitrantes apologistas de una Argentina basada fundamentalmente en la explotación agropecuaria, que la industria es el eje, el nervio, el coronamiento de una actividad económica encauzada por los senderos que más convenientes resultan para exaltar las riquezas y acentuar el bienestar de un pueblo".³⁰ Porque es merced a la transformación fabril de las materias primas como los países que hoy se arrojan la primacía dentro de los adelantos técnico-económicos del mundo han logrado asentar sus técnicas y fundar estudios de notoria jerarquía, consistencia y cohesión.

28. Rómulo Betancourt, *Problemas venezolanos*, Santiago de Chile, Talleres Gráficos, 1940, pp. 106, 107 y 377.

29. Adolfo Dorfman, *La intervención del Estado y la industria*, Buenos Aires, Editorial Argentina de Finanzas, 1944.

30. Ídem, p. 11.

Sostiene, por otra parte, que de hecho en los países de estructura principalmente extractiva, toma arraigo en los últimos años una corriente industrialista que proclama como desiderátum improrrogable la inmediata transformación fabril del organismo económico nacional. Pero quiere acentuar esta idea diciendo que es "ineludible la obligación de todo gobierno progresista, que se proponga alentar el desenvolvimiento armónico de la patria, de propiciar el enraizamiento y fomento racional, metódico, de las industrias fabriles".³¹ Postula, por tanto, una política con vistas a una mayor industrialización de la Argentina, una política industrialista.

Para darle mayor fundamentación a sus postulados afirma que "una auténtica independencia de acción en todos los terrenos de la política interna y externa sólo podrá sobrevenir a consecuencia de una mayor y más profunda consolidación económica".³²

Raúl Prebisch, antes de la creación de la CEPAL, logra una formulación bastante parecida a la que expresó en 1949 o 1950. Sostiene que "en los últimos quince años, a partir de la crisis mundial, deja de aumentar el volumen físico de nuestras exportaciones, pero se ha encontrado en la industria el medio para seguir creciendo". Agrega que "cuanto más se desarrollen estas industrias y cuanto más alta sea la proporción de esas materias nacionales, tanto menos vulnerables seremos a las influencias exteriores".³³

En 1946, Oscar Gajardo, vicepresidente ejecutivo de la Corporación de Fomento de la Producción de Chile (CORFO), informando de un viaje realizado a Estados Unidos, señala que un punto permanente de sus estudios fue consagrar el mayor tiempo posible a la visita de toda fábrica, industria u oficina que reuniera una de estas dos características: que pudieran ser introducidas en Chile o que representaran un adelanto respecto de lo que en la materia nosotros ya tenemos. Se trata por otra parte de descubrir las razones del "inmenso progreso industrial de Estados Unidos" y sostiene que éste se debe a que se sustenta en una educación cuya finalidad, expresa o tácita, es hacer de cada ciudadano un elemento útil para la creación de riquezas. Por lo demás, el estadounidense tiene un concepto totalmente real de la vida y realiza sus deseos "convirtiéndose él mismo en un elemento productor y creador de riquezas".³⁴

De este modo, la CORFO "representa el esfuerzo más serio que haya hecho nuestro país en el camino que conduce a abrir a nuestra juventud

31. Ídem, p. 14.

32. Ídem, pp. 16-17.

33. Raúl Prebisch, *El patrón de oro y la vulnerabilidad económica de nuestros países*, México, El Colegio de México, 1994, p. 26.

34. Oscar Gajardo, "Discurso pronunciado por el Sr. Oscar Gajardo dando cuenta de su viaje a EE.UU.", Santiago, CORFO, 1946, pp. 5 y 6.

ese campo infinito de la producción y de la creación de riquezas". Esta guerra ha esquematizado un axioma: "con conceptos verbalistas, de orden literario, filosófico o sentimental, no se puede hacer felices a los pueblos; lo literario, lo filosófico o lo sentimental afloran por sí solos en los pueblos felices, y para hacer felices a los pueblos hay que ir a la producción y hay que ir a la creación de riquezas". Estos conceptos van acompañados de muchos otros de carácter modernizador, como el practicismo de la educación, el fomento de la inmigración de "aquellas corrientes humanas que tienen en su sangre una tendencia secular de honestidad, actividad, sensibilidad y responsabilidad",³⁵ la promoción de la investigación científica, la idea de ponerse al día, la recuperación de un tiempo que el país ha perdido en el pasado.³⁶

En 1954 Manuel Germán Parra afirma que "México es hoy menos agrario que hace medio siglo y que desde la Revolución viene sufriendo una transformación análoga a la que operó en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX".³⁷ En este sentido la industrialización es "el destino invariable de México y la mejor política en México es y será la que acelere el advenimiento de la época industrial",³⁸ pues la industrialización es el único camino histórico conocido para lograr el pleno desarrollo económico y cultural de un pueblo.

2) *La relación centro-periferia*. Se ha señalado en primer lugar que el propio Prebisch se refirió a este tema antes de ingresar a la CEPAL. Se ha dicho también que una cuestión como la "dependencia cíclica", que se articula directamente con las relaciones centro-periferia, "ya había sido expuesta claramente por Hernán Santa Cruz en 1947 en las deliberaciones de la Comisión que abrió cauce a la CEPAL".³⁹ Más en general, Raúl Scalabrini Ortiz había publicado en 1940 su *Historia de los ferrocarriles argentinos* donde, sin utilizar las palabras 'centro' o 'periferia', alude con fuerza a la manera como los capitales y la diplomacia británica habían utilizado la economía argentina para sus fines; aunque Scalabrini Ortiz puede acercarse más a la teoría del imperialismo y la dependencia que al cepafismo.

35. Ídem, pp. 7 y 8.

36. Véase "Discurso de inauguración planta de cemento de Juan Soldado", en ob. cit., p. 31.

37. Citado en Víctor Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, México, FCE, 1960, p. 363.

38. Manuel Germán Parra, *La industrialización en México*, México, Imprenta Universitaria, 1954, citado en V. Alba, ob. cit., p. 363.

39. Joseph Hodara, *Prebisch y la CEPAL*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 64 y 48.

Antes todavía, el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre había publicado *El antiimperialismo y el APRA*, libro que fue vastamente conocido en los círculos intelectuales y políticos latinoamericanos desde México a Chile. Los aspectos centrales del programa de los primeros años del aprismo han sido sintetizados por Harry Kantor como la "abolición de todo imperialismo en Latinoamérica; unificación económica y política de toda la región y nacionalización progresiva de todas las riquezas".⁴⁰

3) *El deterioro de los términos del intercambio*. Esta cuestión está muy relacionada con la de centro-periferia. Scalabrini Ortiz en *Política británica en el Río de la Plata* había alcanzado una formulación en extremo cercana a la de Prebisch varios años antes. Al referirse a la situación de la economía argentina luego de la crisis del 30 señala que "dado el desprecio de la moneda y de los precios, el ganadero se encontraba acorralado por sus obligaciones. Por un gramo de oro prestado por Inglaterra en 1928, el ganadero hubiera debido entregar seis kilos de carne. Para saldar ese mismo gramo de oro prestado en 1928, debía entregar en 1933 23 kilos de la mejor carne que más apetece al público inglés. El desequilibrio equivalía, pues, a una cuadruplicación de las deudas, y el ganadero argentino experimentaba la indignante impresión de que aquel prestamista de ultramar lo estaba estafando".⁴¹

4) *El Estado y su rol en la planificación, fomento o dirección de la actividad económica*. Joseph Hodara señala que "para atenuar las repercusiones negativas del ciclo, Prebisch asigna un papel decisivo al Estado, conforme a la teoría que Keynes había difundido en los años 30, aunque en relación al empleo", y comenta un poco más adelante que "Prebisch se aleja del liberalismo manchesteriano que caracterizó a sobresalientes analistas argentinos del siglo pasado [...] pues comienza a dispensarle al Estado mayor latitud económica dentro de la sociedad civil".⁴²

Se desprende del texto de Hodara que Prebisch habría sido el pionero o al menos el primer autor significativo que planteó este cambio de perspectiva respecto del Estado. Es obvio, sin embargo, que cuando se incorpora a la CEPAL ya había un importante movimiento, con décadas de antigüedad, que tendía a elevar la presencia del Estado de diversas formas en la actividad económica en América latina y de ningún modo pue-

40. Harry Kantor, *El movimiento aprista peruano*, Buenos Aires, Pleamar, 1964, p. 176.

41. Raúl Scalabrini Ortiz, *La política británica en el Río de la Plata*, citado por Miguel Ángel Scenna, *FORJA. Una aventura argentina*, Buenos Aires, La Bastilla, 1972, p. 256.

42. Joseph Hodara, ob. cit., p. 70.

de señalarse a Keynes como la clave, aunque sus obras hayan coincidido y contribuido a este punto.

En el nacionalismo que se desarrolló con diferentes matices desde la primera década del siglo fue apareciendo ese nuevo rol del Estado y en las décadas del 30 y 40 es manifiesto; esta tradición no proviene de Keynes. A este respecto ha dicho Maria Helena Capelato que en Brasil el nacionalismo revivió cuando el movimiento "tenentista" de los años 20 se bifurcó, dando origen a grupos orientados por ideologías de derecha (el integralismo) o de izquierda (el ala "prestista"). En ambos el nacionalismo se fortaleció evidenciando el desdoblamiento de las ideas de Alberto Torres y redundó en la defensa del intervencionismo del Estado.⁴³

En Chile Adolfo Ibáñez ha mostrado cómo en el interior del gremio de los ingenieros y técnicos actuantes en diversos organismos estatales y privados se gesta un conjunto de ideas que ligan Estado y economía. Ibáñez muestra cómo las ideas de progreso o modernización se confunden con la industrialización, "puesto que la actividad fabril sería la única capaz de incrementar la producción y desligarla del contexto externo. De aquí que ésta deba ser preocupación preferente del Estado, el cual debe asegurar condiciones básicas y estables para su desarrollo".⁴⁴

En la Argentina también en el ámbito nacionalista había aparecido la idea de que el Estado debía defender la economía nacional de los embates provenientes de los países más ricos y poderosos. La inspiración fascista en algunos casos es evidente, aunque no en todos. Buchrucker muestra cómo en el nacionalismo de los años 30 la polémica antiimperialista, antibritánica, se convirtió en un tema popularísimo, y ello indirectamente empalma con la importancia asignada al Estado: el liberalismo y el librecambismo habían fracasado, y su predominio había convertido al país en una colonia. Esta dependencia se hacía palmaria en la vida económica o comercial, que debía transformarse con una lucha en pro de la independencia, de la reconquista o de la "liberación" económica. Muchas medidas propugnadas mostraban una clara tendencia al dirigismo estatal.⁴⁵

De más está resaltar que el socialismo posterior a la Revolución Rusa le asignaba al Estado un rol importante en la economía, sea como defensor, como planificador o promotor, e insistía en su papel de mediador en el juego de luchas laborales entre trabajadores y empleadores. A todo esto se sumó, luego de la gran crisis, la constatación de que la URSS ha-

43. Véase Maria Helena Capelato, *Os arautos do liberalismo*, p. 51.

44. Adolfo Ibáñez, "Los ingenieros, el Estado y la política", en *Historia*, N° 18, Santiago de Chile, Universidad Católica, 1983, pp. 99-100.

45. Véase Cristian Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo*, p. 158.

bía sufrido notoriamente menos sus efectos que los países cuyos Estados tenían una presencia débil en lo económico.

5) Otros temas que se han atribuido a la CEPAL, por ejemplo, la idea de integración económica regional, de desarrollo hacia adentro, de modernización del agro, cuentan también con antecedentes en el pensamiento latinoamericano, aunque menos nítidos que los anteriores.

Es el caso de la Unión Democrática Centroamericana, que floreció durante los años 40 liderada por el costarricense Vicente Sáenz, y con la que tuvieron relación Juan José Arévalo, Rómulo Betancourt y Haya de la Torre. Esta entidad postuló la unidad de los países centroamericanos aludiendo, aunque no en primer lugar, a la posibilidad de acuerdos y convenios en el ámbito económico.

También es el caso de la Corporación de Fomento de la Producción en Chile, fundada a fines de los años 30, uno de cuyos objetivos fue el fomento de las industrias, teniendo en cuenta que los recursos provenientes de la exportación del salitre se habían reducido drásticamente luego del descubrimiento del nitrato sintético, de la Primera Guerra Mundial y de la crisis del 30. De este modo, el fomento de la industria representaba, *avant la lettre*, una propuesta de desarrollo hacia adentro.

Es el caso también del pensamiento agrarista mexicano, cuya época de oro se extendió entre 1910 y 1940, que expresó una intención de cambio en las relaciones de producción en el campo.

Conclusión

1) Se ha mostrado cómo en el pensamiento latinoamericano previo a 1949 se barajan una serie de temas y tópicos que luego estarán en el planteamiento cepalino: la industrialización, las diferencias y formas de poder entre países ricos y pobres, la importancia del Estado en la actividad económica, entre otros.⁴⁶

46. Una prueba más fuerte de la existencia de estos antecedentes podría ser la indicación de la presencia explícita en la obra de Prebisch del conocimiento de algunos de los autores que antes que él pusieron en relieve los mencionados temas o, por lo menos, la comprobación de que en su biblioteca se encontraban algunas obras. En todo caso, el mismo Prebisch afirma haber recibido una fuerte influencia de parte de Juan B. Justo, el líder socialista argentino, así como haber leído a Lenin y Trotsky que "ejercieron en mí una atracción tremenda" (Mateo Magariños, *Diálogos con Raul Prebisch*, México, FCE, 1991, pp. 41-43). Valga, sin embargo, como prueba general el hecho de que en el ambiente en el que se desenvolvía Prebisch no era posible no conocer el socialismo, el nacionalismo, el aprismo, y que por ello este clima de ideas le debió ser familiar.

Ahora bien, las novedades de Prebisch y la CEPAL son al menos dos: la primera se refiere a la capacidad de articular de una determinada manera (nueva) estos factores intuitivos apenas y/o desordenados en otros autores, así como darles una formulación y una solidez técnica que otros no les habían dado.

La segunda consiste en transformar una serie de reivindicaciones, que habían sido concebidas más bien en el marco de un paradigma identitario, en un nuevo paradigma modernizador, es decir, su capacidad para cambiarle el sentido o el carácter a la industria, al rol del Estado, a la denuncia del imperialismo, transformándolos en un proyecto que ponía la cuestión tecnológica en el tapete y ya no la idea de defensa de lo propio; acentuando el crecimiento por sobre la justicia y la tarea económica por sobre la política (todo ello en el cepalismo clásico del período 1949-1963). Pero esto mismo tampoco es inaugurado por la CEPAL. Rómulo Betancourt, por ejemplo, había sintetizado su proyecto para Venezuela a fines de los 30 en los términos siguientes: "Crear una economía nuestra, vitalizando la producción agrícola y ganadera mediante la reforma agraria, el crédito barato, las seguridades del mercado y la dirección técnica del Estado; impulsar la industrialización del país; romper progresivamente las ligazones que nos atan y nos subordinan, como Nación y como Estado, a la alta finanza internacional; rescatar de la miseria, la explotación y el abandono a las clases trabajadoras del país; éstas son las aspiraciones centrales que surgen de estas páginas".⁴⁷

2) Si el cepalismo es analizado desde un punto de vista técnico referido a los conceptos y propuestas económicas, a la fundamentación de las políticas y a las explicaciones entregadas para dar cuenta de ciertos fenómenos, puede acordársele una mayor originalidad. Si nos ocupamos, en cambio, del proyecto que representó para América latina esta originalidad es menor: planificación estatal, industrialización, énfasis en el rol de la tecnología, relativo antiimperialismo, relativo proteccionismo económico.

Conceptualizado de esta manera, el proyecto de la CEPAL no es sino la cristalización y estructuración o el afianzamiento de un conjunto de tópicos que hemos visto desenvolverse en el nacionalismo, en el aprismo, en el socialismo de diverso cuño. En otras palabras, el cepalismo selecciona dentro de la "oferta ideológica" existente un conjunto de propuestas y les otorga una articulación coherente como un proyecto de modernización que recoge una serie de elementos identitarios del período inmediatamente anterior.

47. Rómulo Betancourt, *Problemas venezolanos*, Santiago de Chile, Futuro, 1940, pp. 3-4, citado por Arturo Sosa, *El programa nacionalista. Izquierda y modernización 1937-1939*, Caracas, Fundación R. Betancourt, 1994, 2ª ed., p. 19.

3) Pero la CEPAL habla de "desarrollo", proyecto que no habían formulado quienes la antecedieron. Este concepto englobante de una propuesta de crecimiento y modernización económicos, con conexiones en el ámbito sociocultural, va a tener vastas repercusiones en el pensamiento (y la práctica) de época y, luego, durante todo lo que resta del siglo.

EPÍLOGO

1. A fin de hacer un balance de la historia del pensamiento latinoamericano en la primera mitad del siglo xx, se pueden adoptar diversas perspectivas.

Un primer punto de vista nos lleva a resultados muy positivos: el pensamiento latinoamericano ha crecido notablemente. Nuevos conceptos designan ámbitos antes inexistentes –ariélismo o indigenismo–, nuevos temas se han instalado o consolidado –el indio, lo afroamericano–, el espacio intelectual se ha ampliado enormemente –una red como la estructurada en torno de *Repertorio Americano* habría sido inimaginable en 1860, 1880 o 1900–, se crearon escuelas con maestros fundadores y con discípulos que los reconocieron, continuaron su obra así como más tarde necesitaron rebelarse; apareció un ámbito femenino o feminista de ideas. Todo esto da cuenta tanto de una ampliación como de una relativa diversificación. También se diversificaron los contactos con los nuevos países: España, Alemania, Italia e incluso la India. Pero quizá lo más importante o síntesis de lo anterior es que el pensamiento latinoamericano durante la primera mitad del siglo maduró y se esponjó: las ideas se encarnan, haciéndose más vitales, los autores reconocen una tradición e identifican a sus pares, aparece una importante reflexión sobre la propia historia de las ideas, se comienzan a destacar algunas obras como clásicas de nuestro pensamiento. Por otra parte, este pensamiento se internacionalizó, dejó de ser solamente cuestión de cada uno de los países para continentalizarse: hay autores y obras que son reconocidos como patrimonio del continente,¹ se comienza a generar

1. Dice Mariátegui, por ejemplo: "La identidad del hombre hispanoamericano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias, pertenecen a Hispano-América", citado por Roland Forgues, "Mariátegui y la cuestión negra", en *Anuario Mariateguiano*, Vol. vi, N° 6, Lima, 1994, p. 142.

una historiografía de las ideas que se plantea asimismo desde una perspectiva continental.

¿Significa que este pensamiento logró proyección importante más allá de América latina? No. El pensamiento latinoamericano careció de reconocimiento más allá de las fronteras del continente durante el período estudiado. ¿Significa esto que la copia o la imitación hayan desaparecido? No. Numerosos autores continuaron siendo muy sensibles a las modas extracontinentales, lo cual, por otra parte, permitió inaugurar nuevos temas y crear nuevos espacios de reflexión. ¿Significa esto que hayan desaparecido los problemas de América latina, como consecuencia de un pensamiento capaz de conceptualizarlos y resolverlos? Obviamente, no. Planteadas así las cosas, el balance es en extremo negativo y probablemente siempre lo será.

2. La primera mitad del siglo culmina con la división muy radical (nunca absoluta) entre dos tendencias o, mejor aún, dos modos de quehacer intelectual. Por un lado, el ensayismo (Ramos, Pedreira, Paz, Mallea, Prado) ya con una rama evolutiva: el grupo que se ocupa de filosofía latinoamericana; por otro lado, las ciencias sociales más o menos bifurcadas en cepalismo, sociología universitaria e historiografía universitaria. Un cambio que se ha producido reside en la mayor institucionalización del saber: filosofía latinoamericana, sociología, historiografía, crítica literaria, son saberes instalados en las universidades hacia 1950 (es cierto que en pocas, pero en las más prestigiosas). Pero es desde fuera de las universidades, desde el ensayo sobre el carácter y desde la CEPAL donde se originan las dos vertientes más vitales que alimentan buena parte de nuestro pensamiento de la segunda mitad del siglo.

El movimiento para hacer la historia de la filosofía y de las ideas, iniciado en México en los años 40, fue hijo (o nieto) de aquel más antiguo que apuntó a escribir la historia de la literatura y cuyos casos paradigmáticos son las obras de José de la Riva Agüero, para el Perú, y de Ricardo Rojas, para la Argentina, ambas de la primera década del siglo. También durante la primera década, Francisco García Calderón había redactado un breve opúsculo sobre la filosofía en América latina, y poco después José Ingenieros publicó algo más voluminoso, aunque sólo dedicado a su patria.

El viaje de Leopoldo Zea a mediados de los 40 por varios países de América latina organizó o revitalizó una parte de la red que decaía por la vejez de algunos líderes (Gabriela Mistral, Vasconcelos, García Monge) tanto como porque se iba diluyendo el proyecto intelectual, cultural y político que la había animado. Zea recorta esa red en una dimensión muy pequeña pero a la vez muy focalizada: un grupo de filósofos y de interesados en la historia de la filosofía; apoyándose parcialmente en los españoles exiliados como en la institucionalidad universitaria mexicana con

un aporte de la Fundación Rockefeller, implementó un nuevo proyecto de mayor especificidad en cuanto a disciplina y objetivos.

Zea se benefició de la tradición que existía en cuanto al reconocimiento de un grupo importante de ensayistas y filósofos latinoamericanos. A la vez se distinguió muy nítidamente de otro grupo que venía de la tradición indigenista y nacionalista, que se interrumpiría en buena medida en los 40, empalmando parcialmente con el cepalismo y algo más con las ciencias sociales.

Esta misma separación, a la vez que delimitó un espacio permitiendo allí el cultivo de una actividad específica, hizo que la historiografía de las ideas se realizara como historiografía de la filosofía, recortando su objeto de manera demasiado estricta. Es cierto que siempre esta "filosofía" fue más amplia que la europea y claramente diferente de la asiática, no obstante, dejó fuera temas tan importantes como el cepalismo, por ejemplo. El cepalismo, la escuela de mayor influencia sobre el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo, era dejado fuera de la historia de nuestras ideas. Felizmente no pasaron muchas décadas hasta que la historia de la filosofía se circunscribiera a lo más filosófico y dejara espacio o, mejor todavía, asumiera un espacio ella misma dentro de una actividad mayor que fue la historia del pensamiento. El concepto *pensamiento* más abarcativo (también algo más vago) permite comprender a lo filosófico al lado de las grandes obras dedicadas a la economía del continente, así como a otras muchas.

Este cambio conceptual, al ampliar el universo disciplinario yendo más allá de la filosofía, realizó a la vez, y por esto mismo, una ampliación geográfica, y permitió que aparecieran en el pensamiento latinoamericano países y regiones que antes eran considerados casi inexistentes. No menos importante fue este cambio para incorporar a la historiografía de las ideas en América latina los escritos femeninos, antes totalmente ausentes.

3. El pensamiento latinoamericano avanzó en su constitución gozando de periodos importantes de madurez o, mejor aún, dando frutos muy sazonados en el ámbito del indigenismo, del nacionalismo y del ensayo sobre el carácter e incluso, a comienzos del siglo xx, en la heterodoxia positivarielista. Temas relativos a los países fueron los más exitosos cuando se quiso analizar la realidad social: *Os sertões*, *Siete ensayos...*, *El perfil del hombre y la cultura de México*, *Casa grande y senzala*, *Pueblo enfermo*. Hubo también textos más teóricos (o más abstractos) como *Ariel*, *Raza cósmica* o *Eurindia* que se referían al continente como globalidad y planteaban un proyecto y un destino, más que un análisis.

La constitución de un pensamiento estuvo dada por un conjunto de factores: temas comunes, autores que hacían referencias recíprocas (e incluso una red de relaciones), referencias a una historia, un estilo peculiar.

4. Entre quienes trabajan en la interpretación de América latina, y sobre todo en el planteamiento de proyectos para el continente, se ha visto la centralidad de las categorías *modernización* e *identidad* que se articulan con otras (por ejemplo, europeo/americano, europeo/indígena, ajeno/propio, inferioridad/expresión) y son expresiones de las mismas o bien se distancian de éstas. Hacia fin de siglo, *modernización* se llamará *globalización*, *identidad* será *ecología* y *derecho a la diferencia*.

El pensamiento latinoamericano se ha estructurado sobre la base de la fascinación y el rechazo respecto de los modelos provenientes de los países más poderosos. En esto América latina es un ejemplo de lo que ocurre en ámbitos geoculturales que se hallan en situaciones semejantes: orbitando o dependiendo de países centrales. En consecuencia, algo similar ha ocurrido al mundo islámico, a ciertos sectores de Asia y África, así como a los países eslavos o la misma España. "Fascinación" ha querido decir "modernización", siguiendo los patrones señalados, copiándolos o imitándolos; "rechazo" ha sido reivindicación de una identidad (pretérita y/o futura) diferente. Sin embargo, esta dinámica de modernización e identidad no es la única que marca nuestra historia de las ideas durante los últimos siglos. De hecho, en la medida en que el pensamiento se constituye y madura aparecen temas y problemas que no se juegan en la dimensión fascinación/rechazo o, al menos, no se juegan únicamente en esa dimensión. Incluso temas como la globalización y la ecología, por un lado asociados tan claramente a las perspectivas antes señaladas, por otro lado, también suscitan posturas desligadas de lo estrictamente modernizador o identitario. Aparecen también cuestiones como expresión/represión, como utopías/escepticismo, como el multiculturalismo y la mestizofilia, y cuestiones como aquella del fin de la historia que, además, siendo indudablemente reflejo de modas, suscita ideas que alcanzan grados de autonomía y creatividad.

5. América latina se fue pensando de manera más variada, más compleja, aunque no necesariamente, en todo sentido, mejor. La introducción de las teorías interpretativas y proyectivas sobre el mestizaje permitía repensar la historia, la cultura o la política de variadas perspectivas. El encuentro de América con el mundo también adquiría nuevas dimensiones.

El mestizaje, entendido como metizofilia o hibridación o iberismo o afroamericanismo, afecta grandemente la idea sobre América latina y las posibilidades de imaginar proyectos de sociedad. Este concepto permite incluso remontarse en la historia precolombina del continente y, por cierto, ir a la península ibérica, a Asia y al África: lo mestizo nos viene dado desde lo más arcaico, del interior así como desde fuera; lo mestizo nos constituye, nos reconstituye una y otra vez. Lo mestizo se piensa como hibridación, donde los antiguos componentes no llegan a fundirse totalmente pero, a la vez, como nueva(s) síntesis. Nuestro propio pensamiento, al

utilizar el concepto *mestizaje*, pasa muy pronto a autointerpretarse también como pensamiento mestizo. El gran tema de la raza, descalificado en ocasiones de una plumada por quienes lo desconocen, fue uno de los más fecundos.

Con los años, la cuestión del mestizaje se fue articulando con temas como el de la identidad y las diferencias culturales, el de las sociedades multiétnicas, el de la multiculturalidad, el de la hibridación cultural, el de las culturas populares y de masas, entre otros.

6. La segunda mitad del siglo, y no podía ser de otra manera, va a marcar continuidades y rupturas con la primera. El mayor elemento de novedad lo constituye la instalación de las ciencias sociales autónomas, que desconocen la trayectoria del pensamiento latinoamericano de épocas anteriores. Estas disciplinas van a afirmar un espacio intelectual, institucional y epistemológico autónomo, de enorme vitalidad. Por otra parte, la continuidad está marcada por las humanidades y el ensayo, que van a constituirse en conexión y reconociendo la trayectoria del pensamiento latinoamericano anterior.

Si los caminos de las ciencias sociales y de las humanidades van a bifurcarse en los 50, ya en los 60 —dada la fuerte presencia de las primeras— el ensayo va a comenzar a recibir sus aportes. Aportes que en sentido inverso no se harán sentir sino hasta la década del 70 y con fuerza sólo en la del 80, cuando se haga presente una suerte de “antropologización” de las ciencias sociales.

Si hasta 1950 se habían sucedido ciclos modernizadores e identitarios en el pensamiento latinoamericano, a partir de tal fecha estos ciclos van a ser matizados con el hecho de que las disciplinas socioeconómicas van a reivindicar lo modernizador de manera más permanente, en tanto que el ensayo y las humanidades acentuarán casi permanentemente afanes identitarios.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Aarão Reis Filho, Daniel, 60n., 61n.
 Abellán, José Luis, 27, 258n.
 Abreu Gómez, E., 160
 Achille (hermanos), 141
 Acosta, Cecilio, 270
 Adler, Alfred, 257
 Adriani, Alberto, 295, 296
 Aguirre Cerda, Pedro, 294, 295, 296
 Ahumada, Jorge, 16, 290
 Alamán, Lucas, 210n.
 Alas, Leopoldo ("Clarín"), 37
 Alayza, Carlos, 102
 Alba, Víctor, 299n.
 Alberdi, Juan Bautista, 15, 48, 105, 199, 217, 244, 270
 Alegre, Xavier, 116
 Alfaro, Eloi, 54
 Alomar, Gabriel, 171
 Alonso, Amado, 274
 Amado, Jorge, 333
 Amado, Gilberto, 126, 134
 Amaral, Azevedo, 295, 296
 Amaral, Raúl, 26n., 223
 Amás, León, 141
 Amoroso Lina, Alceu, 240
 Amós, 264
 Ansermet, Ernesto, 334
 Antonio, Conselheiro, 78, 79
 Araquistain, Luis, 171, 175
 Arcaya, Pedro Manuel, 53, 73
 Arciniegas, Germán, 164, 170, 198, 334
 Ardão, Arturo, 29n., 102n.
 Arellano, Jorge Eduardo, 206n.,
 Arévalo, Juan José, 227, 228, 229, 302,
 Arguedas, Alcides, 34, 56, 68, 69, 75, 77, 78, 84, 99n., 111, 171, 172

Arinos de Melo Franco, Affonso, 149, 198, 255, 259n., 261, 268, 275
 Arosemena, Justo, 15
 Arroyo, César, 118, 119n., 170, 172, 178, 182
 Arteta, Alberto, 54,
 Artigas, José Gervasio, 206, 223
 Asturias, Miguel Ángel, 170, 328
 Ataíde, Tristão de (seud. de Alceu Amoroso Lima), 268
 Ávila, Federico, 222, 271, 272
 Azevedo, Fernando, 255, 267

B

Bacon, Francis, 38
 Báez, Cecilio, 70, 71, 74, 79, 223
 Baeza Flores, Alberto, 204n.
 Bagú, Sergio, 289, 290
 Bakunin, Mijail, 57, 65
 Ballagas, Emilio, 140,
 Barbagelata, Hugo D., 171, 172
 Barbosa, Rui, 47, 55, 75, 285
 Barcos, Julio, 188,
 Barnes, Harry Elmer, 165
 Barrès, Maurice, 215, 216
 Barreto, Tobías, 55
 Barrett, Rafael, 44, 45, 58, 64, 65n.
 Basadre, Jorge, 119, 170, 279, 280, 281
 Basave Benítez, Agustín, 52n., 111, 112n.
 Batista de Lacerda, João, 55
 Beals, Carleton, 165
 Belaúnde, Víctor Andrés, 37, 56, 75, 88, 89, 90, 102, 115, 170, 238, 241, 323
 Belausteguigoitia, Ramón de, 181.
 Bello, Andrés, 35, 117, 141, 244, 270
 Bello, José María, 99n.

- Benites Vinueza, Leopoldo, 261, 270-271, 272, 274, 276, 289, 336
- Benoist, Charles, 216
- Benzaquen de Araújo, Ricardo, 146, 219, 261
- Bergson, Henri, 30, 37, 41, 58
- Bernal, Emilia, 138, 152, 147, 170, 177
- Bernard, Claude, 58
- Berrios, Mario, 59n.
- Besant, Annie, 45
- Betancourt, Rómulo, 164, 229, 287, 297, 302, 303
- Biagini, Hugo, 26, 34n., 151n.
- Bilbao, Francisco, 16
- Blanco Fombona, Rufino, 102, 170, 171, 176, 323
- Blanco, Tomás, 142, 146, 147
- Boas, Franz, 111, 141-142, 145, 289
- Bolívar, Simón, 69, 70, 117, 176, 181n., 206, 270
- Bonfil Batalla, Guillermo, 110n.
- Bonfim, Manoel, 74, 75
- Borges, Jorge Luis, 18, 154, 170, 334
- Borges, Nora, 334
- Borrero, Dulce María, 245
- Bosque, María Teresa, 98n.
- Boutmy, Émile Gaston, 267
- Boutroux, Émile, 40
- Bravo, Juan, 135
- Brenes Mesén, Roberto, 42, 43, 170, 171
- Brown, Carmen, 327
- Bryan, Leonard, 136
- Buargue de Holanda, Sérgio, 145n., 268, 289
- Buchrucker, Cristian, 207n., 215n., 216, 217, 28n., 230, 234n., 293n., 301
- Bueno, Salvador, 263n.
- Buffon, G.L., 116,
- Bullrich, Eduardo, 334
- Bullrich, Enrique, 334
- Bulnes, Francisco, 50
- Bunge, Carlos Octavio, 69, 71, 74, 75, 99, 111, 254
- Burga, Manuel, 104
- Bustillo, Prudencio, 336
- Cardoso, Fernando Henrique, 16
- Cardoza y Aragón, Luis, 274, 333
- Carneiro, Edison, 134
- Carpentier, Alejo, 52, 136-137, 272
- Carrera, José Miguel, 206,
- Carrión, Benjamin, 114, 115n., 172, 279, 280, 281, 282, 283, 335
- Carvalho, Ronald de, 104, 268
- Casares, Francisco, 217
- Caso, Alfonso, 103, 165n., 170
- Caso, Antonio, 36, 40, 41
- Castellanos, Jesús, 32n., 137
- Castillo, Eugenio, 290
- Castro Leal, Antonio, 103
- Castro Pozo, Hildebrando, 123, 182
- Castro, Cipriano, 72,
- Celso, Affonso, 75, 79, 133, 134n.
- Cesaire, Aimé, 141, 148
- Céspedes, Mario, 117n.
- Chacon, Vamireh, 61n.
- Chapuseaux, Adalberto, 180, 181
- Chateaubriand, Assis, 293
- Chocano, José Santos, 160, 174
- Cifuentes, Abdón, 34
- Clavijero, Xavier, 116
- Cobo Boda, Juan G., 164n.
- Coll, Pedro Emilio, 270
- Comte, Auguste, 26, 50
- Condillac (marqués de), 58
- Constant, Benjamin, 55
- Contreras, Francisco, 170, 172
- Córdova, Arnaldo, 52n.
- Cornejo Polar, Jorge, 102n., 115, 116
- Cornejo, Mariano H., 52
- Cosío Villegas, Daniel, 170
- Cosmes, Francisco G. de, 50
- Costa, Joaquín, 281, 283
- Cristi, Renato, 215n., 221n.
- Croce, Benedetto, 40, 180
- Cruz Costa, João, 26n., 41n., 99n.
- Cruzat, Ximena, 59
- Cuesta, Jorge, 157, 158
- Curie, Marie, 250

C

- Cabero, Alberto, 254
- Caetano, Gerardo, 184n.
- Calmon, Miguel, 126, 134
- Calvo, Carlos, 284
- Campos Menéndez, Enrique, 88
- Candido, Antônio, 145n., 289n.
- Capelato, María Helena, 207n., 293n., 301
- Capelo, Joaquín, 52, 120
- Cárdenas, Lázaro, 227
- Cardoso, Fausto, 219

D

- D'Abreu, Capistrano, 55, 75
- D'Ors, Eugenio, 281
- D'ou, Lino, 135
- Da Costa Leiva, Miguel Ángel, 26n.
- Da Cunha, Euclides, 55, 68, 74, 75, 78, 79, 111, 145, 274, 334
- Darwin, Charles, 219
- Daudet, León, 216
- De Andrade, Mário, 134, 139, 140, 155, 330
- De Andrade, Oswald, 330

De la Jara, José María, 102,
 De la Parra, Teresa, 172, 177, 248-249
 De la Riva Agüero, José, 37, 38n., 74, 88,
 89, 90, 102, 221, 236
 De la Torre, Lisandro, 208
 De Torre, Guillermo, 334
 Deambrosio, Carlos, 172, 174
 Del Cabral, Manuel, 140
 Delly, 173n.
 Demelas, Marie Danielle, 77n.
 Dengo, Omar, 57, 58, 66, 141, 171
 Depestre, René, 141,
 Descartes, René, 48, 264
 Deschamps, Enrique, 172
 Deústua, Alejandro, 37, 40
 Devés Valdés, Eduardo, 39n., 53, 60, 66n.,
 244, 293n.
 Díaz, Porfirio, 50, 63n.
 Díez de Medina, Fernando, 77n., 83, 283
 Diop, Birago, 141
 Dobles, Fabián, 141
 Domínguez, Manuel, 84, 103, 170
 Donoso Cortés, 215
 Donoso, Armando, 171
 Dorfman, Adolfo, 16, 297
 Drago, Luis María, 284
 Durkheim, Émile, 267
 Dussel, Enrique, 114

E

Eboue, Félix, 141
 Edwards Bello, Joaquín, 161, 171, 209, 221,
 241
 Edwards, Alberto, 221
 Elmore, Edwin, 171, 174
 Emerson, Th., 173n.
 Encina, Francisco A., 68, 74, 87, 242, 264
 Endara, Julio, 54
 Engels, Friedrich, 61, 211
 Escofet, José, 36
 Eскурra Medrano, Manuel, 217
 Eyzaguirre, Jaime, 221

F

Falcón, César, 174
 Fallas, Carlos Luis, 141
 Fanon, Frantz, 148
 Fariás Brito, Raimundo, 40, 41
 Fell, Claude, 167
 Fernández de Lizari, José Joaquín, 243
 Fernández Robaina, Tomás, 135, 137n.,
 138n., 146
 Ferrara, Orestes, 135

Ferreira Paim, Antonio, 61n.
 Figueiredo, Jackson, 40, 41
 Flores Galindo, Alberto, 104
 Flores Magón, Ricardo, 63, 64, 65, 66, 102, 180
 Forgues, Roland, 131, 183n., 305
 Fortoul, Gil, 69
 Fourier, Charles, 65
 France, Anatole, 65
 Franco, Carlos, 124, 189n., 190n.
 Franco, Jean, 139n., 156
 Francovich, Guillermo, 26, 99n., 104, 124n.,
 182n., 209, 210, 283
 Frank, Waldo, 165, 171, 177, 253, 265, 268
 Franze, Javier, 61n.
 Frei Montalva, Eduardo, 237, 238, 240, 242
 Freire, Paulo, 16
 Freud, Sigmund, 257
 Freyre, Gilberto, 103, 81, 112, 142, 134,
 145, 146, 165n., 255, 260, 257, 268,
 271, 274, 275, 289
 Frugoni, Emilio, 58, 192
 Fuentealba, Leonardo, 48, 49n.
 Furtado, Celso, 16

G

Gaitán, Jorge Eliecer, 186, 207, 210
 Gajardo, Oscar, 291, 298
 Gallegos, Rómulo, 72, 73, 325
 Gálvez, José, 102
 Gálvez, Manuel, 39
 Ganzo, Robert, 333
 Gamio, Manuel, 111-113, 128, 165n.
 Gaos, José, 258
 Garay, Blas, 223
 García Calderón, Francisco, 35, 37, 38, 68,
 89, 167, 171, 172, 174, 306
 García Calderón, Ventura, 171, 172
 García Godoy, Federico, 102
 García Monge, Joaquín, 42, 171, 172, 176, 306
 García Moreno, Gabriel, 282
 García, José Uriel, 119, 123, 124, 126, 127,
 283, 284
 Garcilaso de la Vega, Inca, 124
 Garvey, Marcus, 135, 136
 Genro Apel, Mara Lia, 133
 Gentile, Giovanni, 40
 Ramas, Guerreiro, 218
 Ghioldi, Américo, 164
 Gil Fortoul, José, 53
 Giner de los Ríos, Francisco, 171
 Ginés de Sepúlveda, Juan, 116
 Giudicelli, Christophe, 110n.
 Girono, Oliverio, 334
 Godoy Urzúa, Hernán, 26n.
 Godoy, Armando, 88, 172

Goethe, Johann W., 173n.
 Gómez Carrillo, Enrique, 42, 43
 Gómez de la Serna, Ramón, 160, 334
 Gómez Martínez, José Luis, 209n., 223, 271n.
 Gómez Morín, Manuel, 103
 Gómez, Abraham, 188
 Gómez, Juan Vicente, 80, 269, 295
 González Mendoza, José M., 172
 González Peña, Carlos, 36
 González Prada, Manuel, 47, 50, 52, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64n., 65, 66, 99, 115, 121, 165n., 180, 181, 280, 281, 283
 González Vigil, Francisco de Paula, 15
 González, Eugenio, 180
 González, Joaquín V., 171
 Goyena, Pedro, 34
 Grillo, Max, 172, 174, 175
 Groussac, Paul, 33, 34, 35
 Güell Centeno, Fernando, 42
 Guillén, Nicolás, 137, 139n., 140, 333
 Gumplowicz, Ludwig, 78
 Gurrieri, Adolfo, 291n.
 Gutiérrez, Avelino, 171
 Gutiérrez, Gustavo, 16
 Guyau, Marie-Jean, 40, 173n.

H

Haecker, Teodoro, 219
 Handelsman, Michael, 115n.
 Harwich V., Nikita, 54
 Haya de la Torre, Víctor Raúl, 52, 81, 104, 105, 119, 122, 123, 127, 128, 164n., 167, 169, 170, 171, 172, 174, 177, 178, 189, 190, 192, 210, 211, 214, 224, 229, 272, 277, 287, 300, 302
 Henríquez Ureña, Max, 32n.
 Henríquez Ureña, Pedro, 35, 36, 150, 164, 165n., 167, 169, 170, 171, 281, 331, 334
 Henríquez y Carvajal, Federico, 204, 210
 Hernández, José, 16
 Hernández, Juan Clinaco, 126
 Hidalgo, Miguel, 206
 Hispano, Cornelio (seud. de Ismael López), 171
 Hodara, Joseph, 299n., 300
 Holmberg, Adolfo A., 208
 Hoover, Herbert, 176
 Horacio, 50
 Hostos, Eugenio María de, 16, 35
 Huidobro, Vicente, 153, 155, 329

I

Ibáñez, Adolfo, 301,
 Ibarborou, Juana de, 43, 171, 177, 247-248, 329

Ibarguren, Carlos, 217, 221, 232, 291
 Ibérico, Mariano, 272, 273
 Iglesias, Pablo, 60, 171
 Incháustegui Cabral, Héctor, 140n.
 Ingenieros, José, 47n., 48n., 50, 54, 55, 59, 106, 164, 167, 169, 170, 172, 180, 191, 191, 192, 306
 Inman, Guy, 164, 165, 166
 Irazusta (hermanos), 207, 210, 234

J

James, William, 40
 Jiménez Grullón, Juan Isidro, 172
 Jiménez, Nicolás, 54
 Jobet, Julio César, 289, 290
 Jolibois, J., 175
 Jung, Carl, 257
 Junior, Araripe, 55
 Justo, Juan Bautista, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 66, 102, 180, 302n.

K

Kapsoli, Wilfredo, 181
 Kardec, Allan, 45
 Keynes, John Maynard, 142, 300, 301
 Keyserling, Herman, 225, 231, 253, 265, 268, 271, 283
 Korn, Alejandro, 30, 105, 171
 Kropotkin, Piotr, 57, 62
 Kusch, Rodolfo, 283.

L

Labarca, Amanda, 165n., 171, 177, 245, 246n., 250
 Lacerda, João Batista de, 55
 Lamar Schweyer, Alberto, 54, 171
 Lamartine, Alphonse de, 173n.
 Las Casas, Bartolomé de, 116
 Lascaris Commeno, Constantino, 26, 42, 205n., 288n.
 Lastarria, José Victorino, 15, 41, 117
 Lavrín, Asunción, 244
 Le Bon, Gustave, 39, 55, 57, 67, 73, 120, 180
 Leguía, Jorge Guillermo, 119, 171
 Leibner, Gerardo, 121n.
 Lemos, Miguel, 55
 Lenin, Vladimir, 61, 168, 180, 184, 302n.
 Leró, Etienne, 141
 Lessa, Pedro, 61
 Letelier, Valentín, 16, 47n., 48, 50, 85, 103
 Lewis, Rupert, 136
 Lezama Lima, José, 244
 Lipschutz, Alejandro, 291, 296

Llambias, Juan, 217
 Loayza, Luis, 38n.
 Locke, A., 141
 Lombardo Toledano, Vicente, 103, 171, 188, 189, 224-227, 234
 López Alfonso, José, 160n.
 López de Mesa, Luis A., 171
 López Portillo, Felicitas, 288
 López, Carlos, 224
 Loti, Pierre, 44
 Löwy, Michael, 185n., 188n.
 Lugo, Américo, 172, 175
 Lugones, Leopoldo, 170, 171, 174, 216, 291, 293
 Lyra, Carmen, 171, 206, 227

M

Mac Iver, E., 85
 Machado de Assis, Joaquim, 81
 Machado, Clemy, 72
 Machado, Gerardo, 137, 175
 Maeztu, María de, 250
 Maeztu, Ramiro de, 171, 242
 Magalhaes, Basilio de, 134
 Magariños, Mateo, 302n.
 Mahn, Wilhelm, 37
 Maistre, Joseph de, 41
 Malinowski, Bronislaw, 135, 142
 Mallea, Eduardo, 255, 264-265, 270, 271, 276, 277, 306, 334
 Mañach, Jorge, 59n., 165n., 137, 171, 255, 263
 Maples Arce, Manuel, 155, 160
 Marán, René, 141
 Mariani, Roberto, 160
 Mariátegui, José Carlos, 81, 103, 104, 105, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 131, 152n., 169, 170, 171, 174, 182, 184, 185, 189, 190, 205, 210, 280, 305n., 327
 Marinello, Juan, 137, 171, 333
 Marini, Rui Mauro, 290n.
 Maritain, Jacques, 241, 242
 Marquinez Argote, Germán, 26n.
 Martín, Alberto, 288
 Martí, José, 33, 35, 67, 69, 74n., 80, 98, 117, 147, 168, 181, 243, 283
 Martínez Cabañas, Gustavo, 290n.
 Martínez Estrada, Ezequiel, 255-257, 275, 335
 Martínez Villena, Rubén, 182, 185
 Martins, Wilson, 161n.
 Marx, Karl, 61, 65, 141, 168
 Masferrer, Alberto, 45, 171, 239, 325
 Matto de Turner, Clorinda, 47n., 53, 322

Maugée, Aristide, 141,
 Maurras, Charles, 41, 215, 216
 Mayer, Dora, 115, 120, 129
 Mayorga, Fernando, 213
 Mc Kay, C., 141
 Medin, Tzvi, 268n.
 Meinvielle, Julio, 217
 Mejía Valera, Manuel, 52n.
 Melgar Bao, Ricardo, 64, 66, 98n., 188n.
 Mella, Julio Antonio, 98, 105, 181, 185n., 188, 192
 Mendieta, Salvador, 75, 76, 77n., 79, 227, 228, 254
 Mendoza, Jaime, 183, 271, 283
 Menéndez Pelayo, Marcelino, 242
 Menil, Renés, 141,
 Mercier, D.J., 236
 Mesquita, Eni de, 244
 Millán, Mágina, 290n.
 Mirabona, 172
 Miró Quesada, Antonio, 172
 Miró Quesada, Oscar, 102
 Mistral, Gabriela (seud. de Lucila Godoy), 11, 13, 44, 101, 102n., 117-119, 120, 127, 128, 164, 164, 165, 166, 167, 170-175, 177, 178, 180-184, 206, 210, 236, 237-239, 241, 248, 250, 273, 293, 306, 327
 Molina Enriquez, Andrés, 51, 52, 90, 111, 114, 116
 Molina Téllez, Félix, 284
 Molina, Enrique, 40, 106, 171, 326
 Molina, Juan Ramón, 42
 Monckeberg, Fernando, 17
 Mondragón González, Carlos, 165n.
 Monnerot, Jules, 141
 Monreal, Susana, 41n.
 Montalvo, Juan, 35, 199, 283, 305n.
 Montenegro, Carlos, 213, 214
 Mora Rodríguez, Arnaldo, 191n., 236n.
 Mora, Manuel, 191
 Moraes Filho, Evaristo, 60, 187n.
 Morales, Gerardo, 57n.
 Morand, Paul, 160,
 Moreira Leite, Dante, 134
 Morelos, José María, 206
 Moreno Baca, Jesús, 103
 Moreno Fragnals, Manuel, 141n.
 Moreno, Gabriel René, 77
 Moreta, Ángel, 180n.
 Morgan, Lewis, 211
 Moritz Schwartz, Lilia, 145
 Morúa Delgado, Martín, 135
 Mota, Carlos G., 289n.
 Murena, Héctor A., 265
 Murilo de Carvalho, José, 215, 218

N

Nabuco, Joaquín, 55, 61, 267
 Nardal, André, 141
 Nascimento, Nicanor, 187
 Navarro, Gustavo, 98, 99n., 104, 124, 127, 128, 181
 Negrón, Ángela, 139n.
 Neruda, Pablo (seud. de Neftalí Reyes), 160, 273-274, 328, 333
 Nieto, Luis E., 172
 Nietzsche, Friedrich, 40, 57, 122, 217
 Nina Rodríguez, Raimundo, 55, 135, 145
 Núñez, Germán, 65n.

O

O'Higgins, Bernardo de, 70
 O'Leary, Juan, 223, 224
 Obligado, Rafael, 151
 Obregón, Álvaro, 101n., 102, 163
 Ocampo López, Javier, 126,
 Ocampo, Victoria, 18, 244, 247, 250, 333, 334
 Olea y Leiva, Teófilo, 103
 Oliveira Vianna, Francisco José, 104, 127, 218, 219, 221, 231
 Olivier, María Rosa, 334
 Onís, Federico de, 165n.
 Oppenheim, Leopold, 286
 Orrego, Antenor, 171, 224-227
 Ortega y Gasset, José, 168, 171, 172, 177, 231, 253, 258, 268, 288
 Ortiz, Fernando, 137, 142, 135, 137, 142, 146, 165n., 212, 213, 214, 255, 270
 Oseas, 264
 Osorio, Nelson, 154n., 160n.
 Ossandón, Carlos, 88n., 100n.
 Otero Silva, Miguel, 333
 Othón de Mendizábal, Miguel, 126, 128, 113
 Ovaes, Flora Eugenia, 141n., 206
 Oved, Iacov, 62n.
 Oyuela, Calixto, 151

P

Pacheco Vêlez, César, 52n., 119n.
 Pacheco, León, 172
 Padilla Castro, Guillermo, 172
 Padilla, María Carolina, 334
 Páez, Federico, 206
 Pagés, José, 235
 Palacios, Alfredo, 11, 79, 111, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 177, 184, 192, 254
 Palacios, Nicolás, 74, 86, 87, 99
 Palés Matos, Luis, 138, 139, 140, 152, 158, 159

Pane, Ignacio A., 103
 Paredes, Ángel Modesto, 54
 Parra, Manuel Germán, 299
 Parra, Porfirio, 50
 Pascal, Blas, 41
 Pauw, C. de, 116
 Paz, Octavio, 16 44, 198, 255, 268, 274, 275, 276, 306
 Pedreira, Antonio, 255, 261, 262, 276, 277, 306
 Pedroso, Regino, 140
 Pellicer, Carlos, 167
 Peña, Leonardo (seud. de Ignacio Pérez Kellens), 172
 Peralta, José, 206, 210
 Pereda Valdés, Ildefonso, 142
 Pereyra, Carlos, 221
 Pérez Monfort, Ricardo, 117n.
 Picabia, Francis, 152
 Picón Salas, Mariano, 165n., 199, 200, 265, 269, 270, 274, 289
 Piel, Jean, 119n.
 Piérola, Nicolás, 280
 Pimenta, Joaquín, 61, 187n.
 Pimentel, Francisco, 111
 Piñera, José, 16
 Pinochet, Tancredo, 88, 171
 Pinochet de la Barra, Oscar, 241n.
 Pinto, Anibal, 16, 290
 Pío xi, 240
 Pío xii, 240
 Pizarro, Ana, 143, 155n.
 Pla, Armando, 135.
 Planas, Pedro, 38n., 115, 116n., 192
 Pompéia, Raúl, 81.
 Ponce, Anibal, 180, 192-193
 Porras Barrenechea, Raúl, 119
 Portal, Magda, 157, 171, 177, 223, 247, 248, 250
 Portales, Diego, 223
 Portocarrero, Gonzalo, 190n.
 Posada, Adolfo, 171
 Prado, Caio, 289,
 Prado, Eduardo, 33, 34n.
 Prado, Paulo, 145, 254, 255, 261, 268, 275, 306
 Prado U., Javier, 52
 Prebisch, Raúl, 16, 163, 290, 291, 292, 293, 298, 299, 302n., 303
 Prestes, Luis Carlos, 128, 210
 Price Mars, Jean, 141, 142, 143, 144, 145, 331
 Prudencio, Roberto, 279, 283

Q

Quesada, Ernesto, 34
 Quijano, Carlos, 172, 184, 200n.
 Quiroga, Horacio, 183

R

Racine, Jean, 220
 Rama, Ángel, 12
 Ramírez Necochea, Hernán, 81
 Ramírez, Juan Vicente, 35
 Ramírez, Sergio, 181n.
 Ramos, Arthur, 134-135, 268, 270
 Ramos, José Antonio, 137.
 Ramos, Samuel, 81, 198, 231, 244, 255, 257, 258, 275, 276, 277, 306
 Ramos Mejía, José María, 47
 Rangel, Carlos, 16
 Ratzel, Friedrich, 67, 180, 219, 231, 283
 Real de Azúa, Carlos, 182n., 192n.
 Recabarren, Luis Emilio, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 88, 102, 180, 324
 Repetto, Nicolás, 191
 Reverdy, Paul, 160
 Reyes Ruiz, Emilio, 158n.,
 Reyes, Alfonso, 36, 165n., 167, 169, 170, 171, 258
 Rilla, José Pedro, 184n.
 Ripa Alberdi, Héctor, 103,
 Riva Palacio, Vicente, 111
 Riveiro, Camilo, 172
 Rivera, Diego, 156
 Rivera, José Eustasio, 183
 Roca, Deodoro, 103
 Rodó, José Enrique, 16, 29-45, 67n., 81, 83, 90, 91, 98, 102, 163, 166, 167, 168, 178, 181, 192, 199, 200, 215, 265, 276, 294, 296, 321
 Rodríguez de Francia, José Gaspar, 70, 71, 223
 Rodríguez Monegal, Emir, 31n., 32n.
 Rodríguez, Simón, 270
 Roig, Arturo Andrés, 26, 27, 54, 206n.
 Rojas Mix, Miguel, 149n.
 Rojas, Ricardo, 39, 84, 111, 114, 115, 171, 306
 Rojo, Grinor, 44, 45n.
 Rolland, Romain, 165, 166, 168, 174, 171, 177
 Romanell, Patrick, 26n.
 Romero, Emilio, 119
 Romero, Francisco, 264, 165n., 334
 Romero, José Luis, 99n., 103, 208, 216
 Romero, Silvio, 55, 145, 218, 219
 Rosas, Juan Manuel de, 70, 218, 223
 Ross Mugica, Luis, 44
 Roumain, Jacques, 144
 Rousseau, Jean-Jacques, 70, 141
 Roy, Joaquín, 235, 242n.
 Rubén Darío, 34, 32, 33, 42, 80, 154, 161, 321
 Ruiz, Carlos, 215n., 221n.

S

Saavedra Lamas, Carlos, 279, 284, 285
 Sáenz, Manuela, 249
 Sáenz, Vicente, 206, 210, 227, 228, 299, 287, 302
 Sagredo, Rafael, 237n., 290n.
 Saint Pierre, 173n.
 Sainville, Leonard, 141
 Sajous de Cayes, 141
 Salas, Julio César, 53
 Salazar Bondy, Augusto, 120n.
 Salazar, Antonio, 172
 Salgado, Luis, 54,
 Salgado, Plinio, 127, 219, 220, 221, 231, 332,
 Salomone, Alicia, 146
 San Martín, José de, 70, 206
 Sánchez, José León, 124, 127, 141
 Sánchez, Luis Alberto, 119, 122, 164n., 169, 170
 Sancho, Mario, 206, 210, 227
 Sandino, Augusto César, 45, 118, 128, 164, 168, 173, 174, 175, 179, 181, 206
 Sanín Cano, Baldomero, 106, 171
 Santa Cruz, Andrés, 280
 Santa Cruz, Hernán, 290n., 299
 Santos, Eduardo, 172
 Saravia Viejo, Justina, 101n., 205n.,
 Sarmiento, Domingo Faustino, 15, 35, 48, 67, 74, 117, 151, 168, 193, 199, 255, 256, 257, 270, 305n.
 Scalabrini Ortiz, Raúl, 207, 208, 210, 234, 277, 299, 300
 Scarpa, Roque Esteban, 117n.
 Scenna, Miguel Ángel, 208n., 300
 Schiaffino, Eduardo, 321
 Schnake, Oscar, 164
 Schopenhauer, Arthur, 40
 Schwartzmann, Félix, 255, 272, 273, 276
 Scott, Walter, 173n.
 Sedar Senghor, Leopold, 141
 Serrano, Sol, 241, 242n.
 Sierra, Carmen de, 200n.
 Sierra, Justo, 47n., 50, 51, 111
 Simón, Raúl, 291, 296
 Simonsen, Roberto, 294
 Skidmore, Thomas E., 55n., 75n., 81, 126n., 134
 Skirius, John, 31n., 125, 126, 172
 Sobrevilla, David, 41, 272n.
 Sófocles, 220
 Solano López, Carlos Antonio, 223
 Solano López, Francisco, 223, 224
 Solís, Abelardo, 119
 Sorel, Georges, 180
 Sosa, Arturo, 73n., 303n.
 Sosé, Osmane, 141
 Soto Hall, Máximo, 33

Soto y Gama, 118
 Soto, Hernando de, 16
 Souza, Paulino José de, 218
 Spencer, Herbert, 37, 50, 55, 219
 Spengler, Oswald, 122, 231,
 Stabb, Martin, 59n., 123, 164n.
 Storni, Alfonsina, 244, 245n., 250, 332
 Sturzo, Dom, 241.
 Subercasaux, Benjamín, 198, 255, 266,
 271, 272, 276
 Subercaseux, Guillermo, 99n.

T

Tagore, Rabindranath, 45, 333
 Taine, Hippolite, 43, 78
 Tallet, José, 140
 Tamayo, Franz, 82, 83, 84, 90, 116, 120,
 127n., 171, 322
 Tannenbaun, Frank, 288
 Taracena Arriola, Arturo, 172
 Tarde, Gabriel, 38
 Teixeira Mendes, Anixio, 55
 Terán, Oscar, 59, 65n., 192, 193
 Tinoco, Luis Demetrio, 236n.
 Tironi, Ana, 59
 Tolstoi, León, 37, 45, 57, 65
 Toro, Fermín, 270
 Torres Bodet, Jaime, 171
 Torres Ríoseco, Arturo, 171
 Torres, Alberto, 81, 218, 301
 Torres, Carlos Arturo, 26, 35, 38
 Torri, Julio, 167
 Tristán, Flora, 244
 Trotsky, León, 61, 302n.
 Túpac Amaru (José Gabriel Condorcanqui,
 llamado), 124
 Tur Donati, Carlos M., 98n., 215, 216n.
 Turcios, Froilán, 171, 173, 176, 177, 205, 210
 Tzara, Tristán, 152, 153

U

Ugarte Manuel, 39, 58, 90, 91, 102, 169,
 170, 171, 172, 174, 175, 165n., 184
 Unamuno, Miguel de, 39, 167, 168, 171,
 172, 177
 Uriburu, José Evaristo, 216
 Urrutia, Gustavo, 137
 Uslar Pietri, Arturo, 165n.

V

Valcárcel, Luis Emilio, 105, 119, 121, 122,
 123, 124, 127, 128, 169, 170, 171, 178,
 183, 205n.

Valencia, Miguel S., 172
 Valle, Rafael Eliodoro, 165n., 171
 Vallejo, César, 160, 171
 Vallenilla Lanz, Laureano, 53, 68, 69, 70n.,
 73, 75, 80, 11, 254, 270
 Vargas Llosa, Mario, 16, 122, 124n.
 Varela, Alfredo, 333
 Varona, Enrique J., 47n., 56, 171, 158
 Vasconcelos, José, 11, 36, 40, 45, 81, 98,
 99, 101, 111, 115, 120, 127, 128, 132,
 135, 169, 163, 165, 166, 167, 170, 171,
 172, 174, 175, 178, 180, 184, 188, 190,
 193, 205, 209, 210, 224, 225, 234, 239,
 240n., 241, 258, 273, 277, 306, 326
 Vásquez Mercado, Alberto, 103
 Vaz Ferreira, Carlos, 40, 171
 Vega Toral, Tomás, 54
 Veintimilla, Marietta, 47n., 54, 55n.
 Venegas, Alejandro, 75, 88
 Verissimo, José, 55
 Vieira, Evaldo Amado, 127n.
 Villagarcía, Adolfo, 52
 Villagra, Francisco, 217
 Villarán, Manuel Vicente, 52, 53, 89
 Villarreal, Federico, 52
 Villavicencio, Rafael, 53
 Villegas, Abelardo, 36, 51, 52, 103, 160n.
 Villoro, Luis, 112, 113n.
 Viloría, Alexis, 180n.
 Virgilio, 50
 Vives Solar, Fernando, 237
 Volio, Jorge, 235, 236

W

Werneck Viana, Luis, 231, 232n.
 Werz, Nikolaus, 80, 295
 Woolf, Virginia, 250
 Wunderlich, Wolker, 45n.

Z

Zaldumbide, Gonzalo, 171
 Zea, Leopoldo, 16, 27n., 50, 48n., 50n.,
 51n., 93, 231, 306, 307
 Zerega Fombona, Alberto, 172
 Zorrilla de San Martín, Juan, 171
 Zulen, Pedro, 37, 90, 115, 120, 129
 Zuleta Álvarez, Enrique, 39
 Zum Felde, Alberto, 171
 Zumeta, César, 75

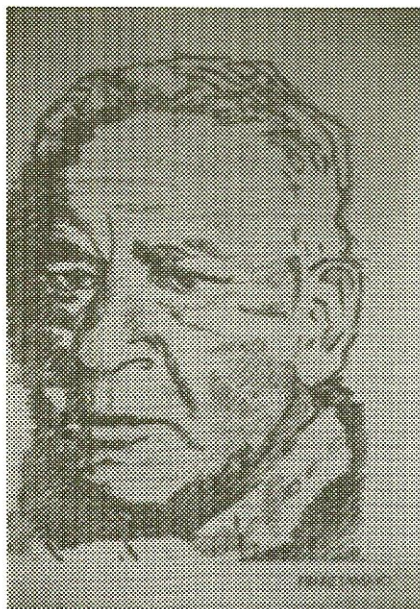
ANEXO FOTOGRÁFICO



José Enrique Rodó



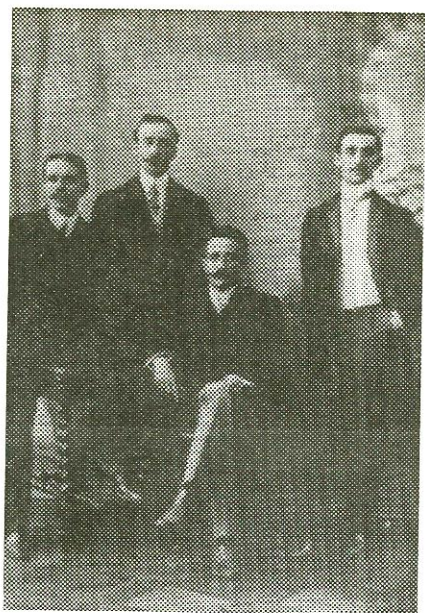
Eduardo Schiaffino, Rubén Darío, Belisario
Montero, Leopoldo Díaz, Ángel Della Valle, Ángel de
Estrada, Miguel Escalada, Ernesto de la Cárcova,
Garrido Yraola, Augusto Ballerini



Franz Tamayo



Clorinda Matto de Turner



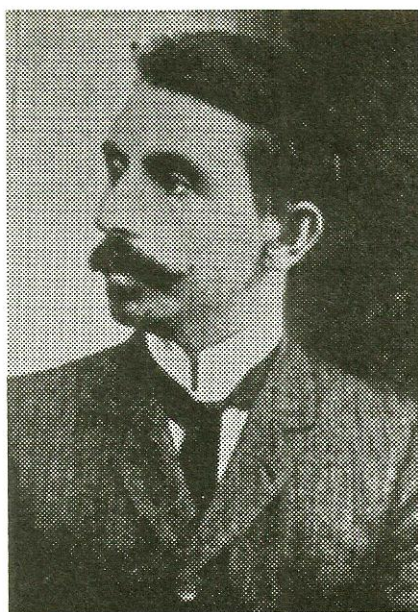
Victor Andrés Belaúnde (sentado).
Congreso de Estudiantes,
Montevideo, 1908



Rufino Blanco Fombona



Luis Emilio Recabarren



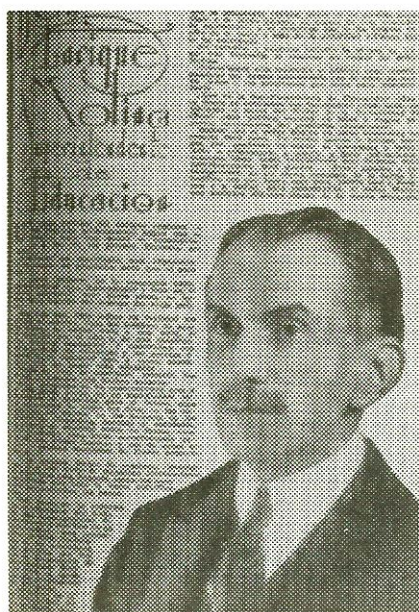
Euclydes Da Cunha



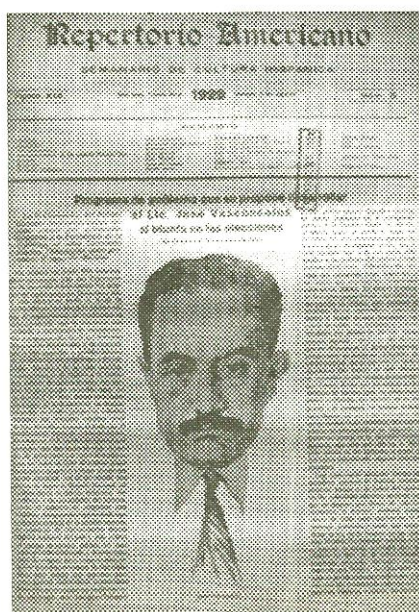
Rómulo Gallegos



Alberto Masferrer



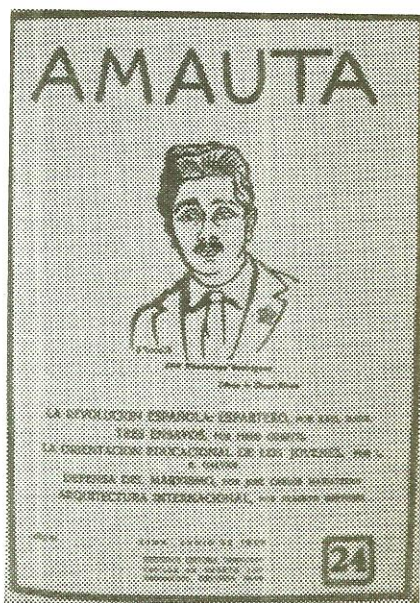
Enrique Molina



José Vasconcelos



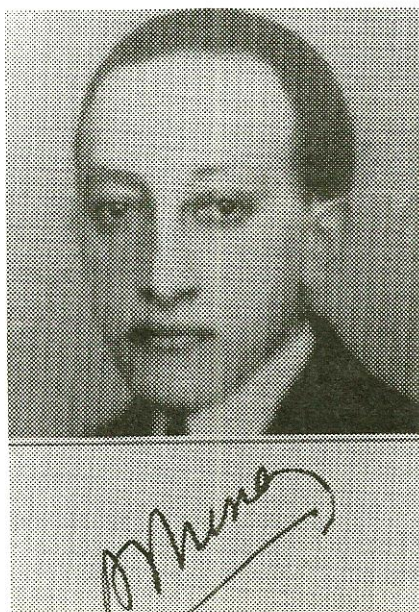
Carmen Brown y Gabriela Mistral



La revista de José Carlos
Mariátegui



Pablo Neruda, Joaquín García
Monge y Delia del Carril



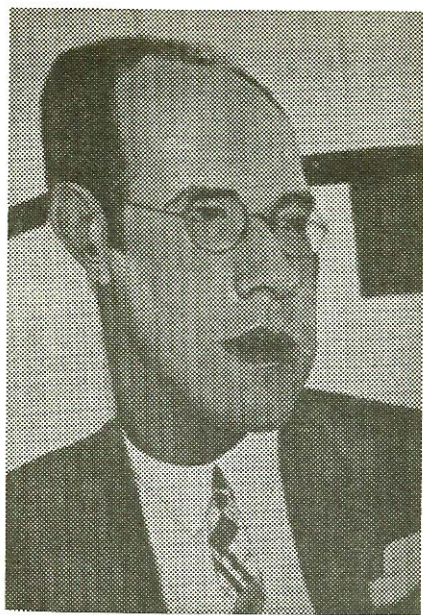
Miguel Ángel Asturias



Vicente Huidobro



Juana de Ibarbourou



Mário de Andrade



Oswald de Andrade

lignes chez d'autres peuples. Il en est de même d'ailleurs
de la moralité qui est le dernier terme du bien et qui reste
invariable. C'est un bien qui reste tout le temps (1).



... C'est dit le narrateur.

... Et, répond l'assistant.

... Tio, Tio?

... Bien sûr.

... Combien le donne?

... Deux?

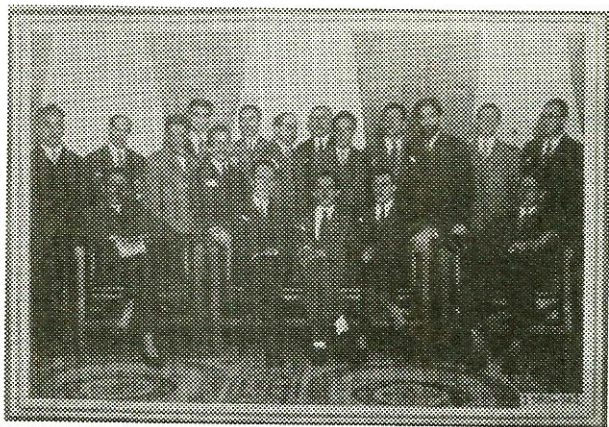
Et le narrateur en fait la contribution pour être deux cents...

“Así habló el tío”,

Ilustración de Jean Price Mars



Pedro Henríquez Ureña



Plinio Salgado (sentado al centro)



Alfonsina Storni



Victoria Ocampo (sentada)
y Rabindranath Tagore



Miguel Otero Silva, Robert Ganzo,
Juan Marinello, Jorge Amado,
Nicolás Guillén, Pablo Neruda,
Alfredo Varela y Luis Cardoza
y Aragón (Paris, 1949)



Germán Arciniegas



Grupo Sur (1931). Arriba: Francisco Romero, Eduardo Bullrich, Guillermo de Torre, Pedro Henriquez Ureña, Oliverio Girondo, Eduardo Mallea, Nora Borges y Victoria Ocampo. Abajo: Ernesto Ansermet, Enrique Bullrich, Jorge Luis Borges, María Carolina Padilla, Ramón Gómez de la Serna y María Rosa Olivier.



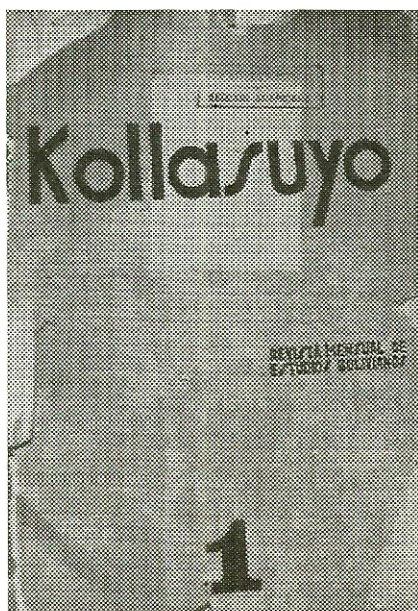
Ezequiel Martínez Estrada



Benjamín Carrión



Leopoldo Benites Vinuesa



La revista de Roberto
Prudencio Bustillo

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX
Entre la modernización y la identidad

TOMO I

Del Ariel de Rodó a la CEPAL

(1900-1950)

Eduardo Devés Valdés

¿Cómo utilizar la modernización para potenciar la identidad?

Ésta no es, probablemente, una buena pregunta. Tal vez la modernidad sea demasiado fuerte, avasalladora, omnipresente, para dejarse "utilizar" en pro de objetivos. Sería mejor formular esta cuestión más modestamente: ¿cómo potenciar las identidades a partir de algunos elementos presentes en el proceso modernizador?

Modernización e identidad son los dos grandes conceptos o problemas que marcan (enmarcan, estructuran, ordenan) el pensamiento latinoamericano del siglo XX, así como una gran parte del XIX. Lo identitario y lo modernizador pueden decirse de muchas maneras, pueden articularse también de manera diversa: en la oposición o en la conciliación.

Es éste el primer tomo de una obra que continuará con *De la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* y *Los noventa*.

Eduardo Devés Valdés es egresado de la Universidad de Santiago de Chile, doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París-III.

Ha publicado *Escépticos del sentido* (1984), *Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre* (1987) y *El pensamiento en Chile en el siglo XX* (en colaboración con Rafael Sagredo y Javier Pinedo) (1999).

ISBN 950-786-256-0



Editorial Biblos



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

HISTORIAS AMERICANAS