

HISPANOAMÉRICA EN EL ESPEJO. (REFLEXIONES HISPANOAMERICANAS SOBRE HISPANOAMÉRICA, DE SIMÓN BOLÍVAR A HERNANDO DE SOTO)

Tulio HALPERÍN DONGHI
University of California

DESDE QUE HISPANOAMÉRICA COMENZÓ A verse como entidad separada de la matriz imperial e hispánica, comenzó también a constituirse en tema de reflexión para aquellos hispanoamericanos que no se resignaban a vivir pasivamente la extraña historia que les estaba tocando en suerte, y querían además entenderla.

Seguir esa reflexión desde sus orígenes mismos —en los momentos más desesperados de la lucha por la independencia— hasta la no esperanzada hora actual, exige una selección dentro de un material testimonial a la vez demasiado vasto y oblicuamente vinculado con nuestro tema central para que sea posible tomarlo en cuenta en su totalidad. Esa selección afronta otro riesgo quizá más grave que el de la mera arbitrariedad: el de haber sido inspirada por una visión de la problemática hispanoamericana que es, desde luego, la de quien la ha tomado a su cargo. Se trata de un riesgo que no puede evitarse, y sólo cabe reconocer en este punto que seleccionar a algunas figuras para engazarlas de una manera, supone ya encuadrarlas en una imagen global que no está presente en ninguna de ellas, y que sólo podrá aspirar a ser considerada legítima en la medida en que el engarce inspirado en esa imagen global resulte convincente.

No parece difícil escoger un punto de partida para este vertiginoso examen de casi dos siglos de reflexión hispanoamericana: lo ofrece la reflexión que Bolívar articula en el

curso mismo de la guerra revolucionaria de la que es protagonista. En la *Carta de Jamaica* no sólo está presente más de uno de los temas que han de retornar a partir de entonces con insistencia casi obsesiva, sino, por debajo de esas continuidades, es una ambigüedad de sentimientos en verdad insólita en la apología de una revolución por la pluma de su jefe la que ha de volver a aflorar una vez y otra, bajo ropajes cambiantes en cada caso, a lo largo de las reflexiones que con ella se inauguran.

Sin duda el momento en que Bolívar compone su carta para satisfacer las curiosidades de un caballero de Jamaica simpatizante con la revolución hispanoamericana no justifica el optimismo; quien la escribe, refugiado en la isla luego del derrumbe de la primera república neogranadina y de dos repúblicas venezolanas, sólo puede invocar como prenda de futura victoria algunos aislados focos mexicanos y rioplatenses que aún sobreviven de la llamada revolucionaria que en 1810, pareció que iba a abrasar a las Indias españolas. Pero lo que pone reticencia al optimismo de Bolívar no es la dificultad de imaginar de qué modo esa revolución acosada podrá aún alcanzar la victoria; pese a todas las derrotas, asegura no tener duda de que ésa es inevitable. Menos seguro está, en cambio, de lo que vendrá luego, y es precisamente al razonar sus dudas sobre este punto cuando proyecta una imagen de la revolución, y de la Hispanoamérica sobre la cual esa revolución incide, en la cual esa ambigüedad tan inesperada halla ocasión de desplegarse en pleno.

La revolución se presenta como una consecuencia del derrumbe del imperio español, en el que Bolívar reconoce la causa originaria de la crisis hispanoamericana, y que compara de inmediato con la crisis del imperio romano. He aquí ya una curiosa perspectiva para contemplar esa crisis, que parece originarse, más que por algún espasmo de energía liberadora de parte de los oprimidos, por una catástrofe tan externa a ellos como lo sería un cataclismo natural. Pero esa comparación poco halagüeña no alcanza a dar idea de la gravedad de la situación creada en Hispanoamérica por el súbito vacío del poder imperial. Caído el imperio romano, cree recordar Bolívar, sus "miembros dispersos volvían a

restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos". Eso no es posible en Hispanoamérica, donde aquellos con quienes Bolívar se identifica y en cuyo nombre habla, forman "una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles [...] Siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores".¹ Esta caracterización del problema central planteado a la revolución hispanoamericana abre una perspectiva demasiado inquietante para que Bolívar se decida a ponerla en el punto de partida de su análisis: en efecto, ella pone en duda algo más básico que las probabilidades de éxito de la empresa revolucionaria, a saber, la legitimidad de una revolución criolla que invoca la que ha recibido en herencia de quienes a la vez recusa como usurpadores.

En efecto, de esa mención fugaz no queda ya eco alguno en las consideraciones que Bolívar ofrece sobre el difícil reordenamiento de las tierras arrebatadas al dominio español por la victoria revolucionaria, que si aparecen marcadas por el más cerrado pesimismo, lo fundan en la supervivencia entre los recién emancipados de las huellas degradantes de la conquista y del sistema imperial erigido a partir de ella, huellas de las que ninguna de las castas hispanoamericanas se encuentra exenta. Si la conquista está manchada por "barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana", cuyo efecto es la degradación quizá irreversible de la progenie de sus víctimas, el orden imperial erigido sobre ella ha disminuido de modo análogo en los conquistadores. En un régimen no menos tiránico que el de Turquía, los descendientes de aquellos cuyas hazañas regalaron un nuevo mundo a su soberano han sido menos afortunados que los integrantes de las naciones conquistadas por el sultán, entre quienes éste recluta sus visires; a diferencia de éstos, se les ha negado toda participación en la "tiranía activa".

Este argumento no es original de Bolívar; la invocación

¹ Véase BOLÍVAR, 1976, p. 62.

simultánea de los crímenes de la conquista y el atropello de los derechos adquiridos por los conquistadores ha sido ya ofrecida como argumento legitimante de la rebelión colonial por el peruano Viscardo y el mexicano Mier. Ahora Bolívar le dará un nuevo uso, al proyectarlo a la etapa abierta por el desenlace exitoso de la revolución, en que ese éxito, suficiente para cortar los lazos con un soberano indigno, no lograría romperlos con un pasado abominable. Pero la gravitación de esa herencia siniestra no hace temer a Bolívar que, en una Hispanoamérica finalmente a solas consigo misma, el antagonismo entre conquistadores y conquistados, antes atenuado por su condición de víctimas de un mismo opresor, haya de desplegarse, finalmente, en combates sangrientos. Por debajo de ese antagonismo, las castas permanecen unidas por su común origen en un crimen atroz al que todas por igual deben su existencia. Cuando no escribe para ingleses, Bolívar se atreve a ser más explícito; ¿qué puede esperarse —pregunta en 1826 a Santander— de los hispanoamericanos, “compuesto abominable de esos tigres cazadores que vinieron a la América a derramarle su sangre y a encastar con las víctimas antes de sacrificarlas”²

Los planteamientos de Bolívar contienen *in nuce* la temática de toda una etapa de reflexión hispanoamericana. Ellos identifican ya el futuro punto de partida de esa reflexión: la confrontación con un pasado cuya herencia hace difícil —quizá imposible— a Hispanoamérica cosechar los frutos de su victoria revolucionaria transformándose en integrante de pleno derecho del mundo cristiano del que fue dependencia. Para Bolívar, la causa de esa situación alarmante ha de buscarse en una diferencia que es a la vez insuficiencia, y que —nacida en el momento mismo en que Hispanoamérica nace para la historia— imprime a ésa un rumbo dirigido hacia un futuro que —si no se hace algo muy enérgico por remediarlo— está destinado a perpetuar la insuficiencia originaria.

A partir de entonces, la búsqueda de los remedios que pueden cancelar ese defecto de origen va a ocupar largamen-

² Bolívar a Santander, 8 de julio de 1826, en BOLÍVAR, 1947.

te a la reflexión hispanoamericana, y ello es así porque desde luego no admite respuesta tan concisa como la pregunta por los orígenes del mal. No la admite ya en Bolívar, quien la afronta oblicuamente en el excursus sobre la marcha futura de las distintas regiones hispanoamericanas, incluido en la carta jamaíquina.

Se advierte en él cómo el pesimismo radical reflejado en la carta a Santander ha logrado eliminar de la imagen de Hispanoamérica la conflictiva frontera interna entre los herederos de los conquistadores y los descendientes de sus víctimas. Así haya sido a través del crimen, la conquista ha reunido a unos y otros en un solo linaje, y sólo en los momentos de máxima desesperanza la mancha que se perpetúa en éste se concibe suficiente para deshauciar de antemano cualquier intento de regeneración hispanoamericana. En sus momentos más serenos, en cambio, Bolívar buscará en ese específico pecado original hispanoamericano la justificación para el giro moderado que quiere dar a la política posrevolucionaria (así, afirma en la *Carta de Jamaica*: “En tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y virtudes que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina”). Porque ha transformado la historia concreta de la conquista en una suerte de novela familiar que ofrece un origen unificado para todos los hispanoamericanos, Bolívar puede a la vez reafirmar la presencia de una diferencia originaria específica de Hispanoamérica y planear su futuro a partir de preferencias normativas que no tienen nada de específico. Así, la solución que propone no podría estar mejor arraigada en la tradición clásica, de la cual retoma la preferencia aristotélica por las formas mixtas de gobierno.

En esa caracterización de los problemas que planteará la independencia puede haber influido, más de lo que el mismo Bolívar advertía, la experiencia de la revolución misma. Dos semanas después de la *Carta de Jamaica*, un comunicado que el mismo Bolívar destinaba a la prensa isleña³ buscaba disi-

³ “Ensayo dirigido al editor de la *Gaceta Real de Jamaica*, Kingston,

par el temor de que la revolución hispanoamericana desembocara en una guerra de castas como la que había destruido a Santo Domingo. La imagen del equilibrio étnico que en ese documento proponía está indudablemente estilizada al servicio de su propósito y no parece del todo sincera: los indios, asegura Bolívar, “jamás han podido ver a los blancos sino a través de una gran veneración”; en cuanto a los involuntarios inmigrantes africanos, la misma desidia hispánica que se traduce en atraso económico ha tenido “resultados felices” gracias a la falta de sentido empresarial de los plantadores peninsulares. Sus esclavos no podrían estar más satisfechos del trato que reciben (“el colono español no oprime a su doméstico con trabajos excesivos: lo educa en los principios de moral y de humanidad que prescribe la religión de Jesús”). Si es dudoso que Bolívar creyera todo lo que dice (la esclavitud despertaba en él, aun en su conservadora etapa final, un horror indignado que sin duda no habría creído oportuno exhibir frente a un público de plantadores), su profecía de que la lucha en curso, surgida de “la divergencia de las opiniones políticas y de la ambición personal de algunos hombres, como todas las que han afligido a las demás naciones” no corría riesgo de desembocar en una guerra de castas —que él mismo consideraba menos improbable de lo que estaba dispuesto a confesar a su público británico— iba a ser confirmada en el curso posterior de la guerra de independencia: el área andina sacudida treinta años antes por una rebelión indígena que llegó a cubrir áreas muy vastas de dos virreinos no volvería a pasar por nada semejante, pese a las ocasiones brindadas por las vastas movilizaciones de realistas y patriotas durante la guerra de independencia.

La visión trágica de una Hispanoamérica manchada para siempre por el crimen al que debe su ser, se desliza, así, hacia otra que reconoce el peso negativo del pasado, pero prefiere frente a él hablar de rémoras antes que de crímenes. Sin duda, en esta versión el hecho de que Hispanoamérica ha sido incorporada a la historia mundial a través de una conquista violenta no deja de ser reconocido como negativo,

después del 28 de septiembre de 1815”, en BOLÍVAR, 1976, p. 75.

pero no es siempre claro que pese más que las peculiaridades del pueblo conquistador, cuyas modalidades, tanto las de la conquista como las del régimen imperial, aparecen como meras consecuencias. La diferencia, cuyo descubrimiento se encontraba en el punto de partida de la reflexión hispanoamericana sobre Hispanoamérica no queda cancelada con ello, pero a la vez que se atenúa en sus alcances se define de modo nuevo: proviene ahora de una marginalidad que era ya la del pueblo conquistador antes de exasperarse en la periferia conquistada. Y, a la vez que se define de manera nueva la índole de la diferencia, la naciente civilización nortatlántica de la cual Hispanoamérica se sabe diferente, aparece perfilada también con rasgos cada vez más precisos.

Esas nuevas exploraciones van a considerar por décadas a la nación como su marco preferido, y surgen bajo la urgencia de problemas muy concretos, que van a colorear necesariamente la imagen global de las carencias hispanoamericanas de cada una de las naciones. Así, en México, de José María Luis Mora a Mariano Otero, de la década de 1830 a la de 1840, el problema central se desplaza de la ausencia de una auténtica conciencia nacional a las deficiencias en el régimen de propiedad. Pero apenas se sigue con algún detenimiento las razones de ambos, se advierte que ese desplazamiento se debe menos a un cambio en la imagen de las deficiencias mexicanas que a las diferentes maneras en que una carencia más genéricamente hispánica que específicamente mexicana gravita en un marco nacional y en un contexto externo que de una década a otra no han dejado de transformarse.

La deficiencia cuyas consecuencias uno y otro exploran en México, proviene de un rasgo negativo ya presente en la metrópoli: Castilla ha permanecido ajena a la gestación de la libertad moderna en el seno del privilegio feudal. Al afirmarlo así, Mora y Otero se adscriben a la corriente que busca el origen remoto de la experiencia histórica que está desembocando en la civilización liberal, no en la república clásica sino en los pueblos bárbaros, organizados en una asociación relativamente igualitaria de empresarios y beneficiarios de la conquista.

La ausencia, en Castilla, de esas raíces bárbaras de la li-

bertad moderna ofrece la clave para el defecto que denuncia Mora (a diferencia de un auténtico régimen feudal, en que el privilegio se acompaña de obligaciones a través de las cuales su beneficiario mantiene una presencia activa en la esfera pública, en el despótico régimen que Castilla impuso en su imperio ultramarino, el privilegio está en cambio condicionado a la renuncia a toda tentativa de gravitar en la vida pública, que lo pondría de inmediato en peligro; a las enseñanzas de esa experiencia colonial, aún atesoradas por la memoria histórica de las élites mexicanas, se debe que en el país independiente la conciencia corporativa sea demasiado vigorosa y tan débil la nacional), pero también para el que lamenta Otero, cuyo minucioso examen de un régimen de propiedad que no es capaz, ni aun al precio de las más violentas desigualdades, de crear un grupo privilegiado idóneo para tomar a su cargo la gestión eficaz de la economía productiva, ofrece la proyección económico-social de la misma carencia cuyas consecuencias políticas denuncia Mora.

Al mediar la misma década de 1840, una discusión entablada en Chile aborda de modo frontal la problemática que ofrece también un trasfondo para las visiones de México que proponen Mora y Otero. En 1844, el joven chileno José Victorino Lastarria corona sus estudios universitarios con una memoria que titula *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*.⁴ En ella ofrece un balance sustancialmente coincidente con el ya insinuado por Bolívar; al subrayar, como aquél, las iniquidades de la conquista, denuncia en ellas una manifestación de la índole nacional del pueblo conquistador, y es aún más duro en su juicio acerca del despotismo colonial: para Lastarria la transformación del celo religioso acendrado por la reconquista en “estúpida intolerancia” oscurantista había sido un recurso político inventado por Carlos V para ahogar las libertades castellanas, persuadiendo a sus súbditos de que sólo el absolutismo podía hacer del poder regio “el escollo formidable en que fracasaron los esfuerzos de la reforma religiosa”. Ese mismo recurso iba a ser utilizado en las pose-

⁴ LASTARRIA, 1909.

siones ultramarinas para mantenerlas en la impotencia que proviene de la ignorancia.

Las *Investigaciones* motivaron dos réplicas que, pese a la intención amistosa de mantener vivo el eco admirativo despertado por la presentación oral de Lastarria, no dejaban de impugnar con firmeza algunos de sus puntos centrales. Andrés Bello, el venezolano que se había constituido en cabeza del *establishment* intelectual en la república de Portales, y Domingo Sarmiento, entonces un joven desterrado argentino urgido de hacerse de un nombre, aun al precio de quebrar la compostura característica de la intelectualidad chilena con sus provocaciones polémicas, levantan objeciones que, aunque formuladas en tono muy distinto, resultan sorprendentemente cercanas.

Sarmiento reprocha a Lastarria su indignada protesta frente a los crímenes de la conquista, y sus expresiones de simpatía por la resistencia indígena, herederas ambas de las peores tradiciones retóricas de los apologistas de la independencia. Chile es hijo de la conquista española, y en su querrela con la madre patria no son parte Caupolicán o Lautaro, que, si reaparecieran en el país independiente, serían de nuevo ejecutados como lo fueron por los conquistadores.⁵ Sin duda la conquista estuvo marcada por crímenes horrendos, y fue un crimen contra los pueblos conquistados, pero ello sólo confirma la validez de las “leyes inmutables” que hacen de esos crímenes, mediante los cuales “las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes”, el instrumento necesario del progreso histórico. Y la acusación de “hacer el mal a desigño” que Lastarria formula contra la España colonizadora es totalmente insostenible: España no ha sido más culpable que la madre que transmite sus deformidades a sus hijos. Por añadidura, la presentación del orden colonial como un despotismo sangriento es igualmente infortunada; en cuanto a esto, Lastarria habría hecho bien en hablar con quienes pueden aun recordar “los felices tiempos

⁵ SARMIENTO, 1948, pp. 220-221.

del coloniaje, en que se llevaba una vida tan pacífica, tan sin temor del gobierno, ni de las persecuciones”.

Hubiera descubierto así que el despotismo colonial no fue sangriento ni maligno, sino “patriarcal, blando, benigno, imprevisor”, pero estos rasgos que se supondría inocentes parecen a Sarmiento más graves que las culpas de las que injustamente lo acusa Lastarria. La fe que Sarmiento deposita en una providencia secularizada, que por vías misteriosas hace del mal el instrumento del bien, lo lleva a aceptar con una suerte de sobrecogido entusiasmo las normas de un mundo en que sólo se puede ser martillo o yunque, y lo que sobre todo reprocha a la madre España es no haber sabido enseñar a Hispanoamérica a ser martillo.

Bello no comparte esa fe; la persistencia de esas leyes que según Sarmiento marcan el rumbo del progreso le hacen dudar de ese progreso mismo: “En las grandes masas de hombres que llamamos naciones el estado salvaje de fuerza brutal no ha cesado [. . .] Los salteadores se han convertido en mercaderes, pero mercaderes que tienen sobre el mostrador la balanza de Breno: *Vae victis*. No se coloniza matando a los pobladores indígenas: para qué matarlos, si basta empujarlos de bosque en bosque, de pradería en pradería [. . .] en las relaciones de raza a raza y de pueblo a pueblo dura, bajo exterioridades hipócritas con toda su injusticia y rapacidad primitivas, el estado salvaje”.⁶

El lado de sombra de la civilización liberal (cuyos avances “en el seno de cada familia social [donde] las costumbres se regularizan y purifican; la libertad y la justicia, compañeras inseparables, extienden más y más su imperio”; Bello aplaude fervorosamente) no es redimido, a juicio de éste, por ninguna providencia capaz de emplearlo como instrumento del bien, pero pese a la distancia que separa su visión radicalmente pesimista del orden mundial en que Hispanoamérica debe insertarse del optimismo heroico y desengañado de Sarmiento, su balance del legado colonial es notablemente cercano al de éste.

“El despotismo de los emperadores de Roma fue el tipo

⁶ BELLO, 1957, pp. 163-166.

del gobierno español en América. La misma benignidad ineficaz de la autoridad suprema, la misma arbitrariedad pretorial, la misma divinización de los derechos del trono, la misma indiferencia a la industria, la misma ignorancia de los grandes principios que vivifican y fecundan las asociaciones humanas, la misma organización judicial, los mismos privilegios fiscales." Pero "a vueltas de esas semejanzas odiosas, hay otras de diverso carácter. La misión civilizadora que camina, como el sol, de oriente a occidente, y de que Roma fue el agente más poderoso en el mundo antiguo, la España la ejerció sobre un mundo occidental más distante y más vasto". El esfuerzo constante de equilibrio, el respeto escrupuloso por la complejidad propia de toda realidad histórica no impiden que la conclusión de Bello sea tan tajantemente negativa como la de Sarmiento, y lo sea por razones sustancialmente idénticas a las de éste. Los desórdenes y extravíos que acompañaron a la Revolución son la mejor prueba de su necesidad, "si no habíamos recibido la educación que predispone para el goce de la libertad, no debíamos ya esperarla de España; debíamos educarnos a nosotros mismos por costoso que fuese el ensayo; debía ponerse fin a una tutela de tres siglos que no había podido preparar en tanto tiempo la emancipación de un gran pueblo".

La conclusión acerca de la tarea que aún queda por hacer, aunque presentada de modo menos dramático que en Sarmiento, no es menos cercana a la de éste (también ella coincidente en este punto con la de Lastarria). La victoria revolucionaria ha sido necesariamente incompleta, ya que en la revolución americana se hace necesario distinguir "dos cosas, la independencia política y la libertad civil. En nuestra revolución —asegura Bello— la libertad era un aliado extranjero que combatía bajo el estandarte de la independencia, y que aún después de la victoria ha tenido que hacer no poco para consolidarse y arraigarse. La obra de los guerreros está consumada, la de los legisladores no lo estará mientras no se efectúe una penetración más íntima de la idea imitada y advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos". Ello está aún lejos de haberse logrado: "arrancóse el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros

congresos obedecen sin sentirlo a inspiraciones góticas; la España se ha encastillado en nuestro foro; las ordenanzas administrativas de los Carlos y Felipes son leyes patrias; hasta nuestros guerreros, adheridos a un fuero especial que está en pugna con el principio de igualdad ante la ley, piedra angular de los gobiernos libres, revelan el dominio de las ideas de esa misma España, cuyas banderas hollaron".⁷

He aquí cómo este integrante de la generación de la independencia coincide con el programa de la más joven que le disputa el centro de la escena. Pero algo más que una diferencia en el tono lo separa de los voceros de ésta: mientras Bello no parece alarmarse porque esa "penetración más íntima" sólo habrá de consumarse en un futuro que no espera cercano, Sarmiento duda ya de que Hispanoamérica disponga del periodo de gracia necesario para llevarla a feliz término. Desde mediados del siglo la duda se hace general; en México la terrible enseñanza de la guerra de 1845 es, desde luego, la que hace temer por la supervivencia misma de la nación, pero también en el resto de Hispanoamérica la conciencia, aunque menos universal cada vez más difundida, del creciente impulso expansivo y destructivo alcanzado por el capitalismo industrial, sugiere que los pueblos hispanoamericanos deben cambiar hasta las raíces si es que no quieren ser borrados de la faz de la tierra.

Si las soluciones moderadas, que habían impuesto un respiro luego de la tormenta revolucionaria, habían predominado hasta entonces, ahora llegaba el turno a las radicales. Entre ellas se encuentra aquella que, comenzando por denunciar que Hispanoamérica ha tomado desde 1810 una falsa ruta, invita a modelar el futuro sobre el pasado, y aunque recluta a su servicio toda la agudeza analítica del último Alamán, pronto es abandonada por impracticable. La nostalgia, que en Alamán había sido reforzada por el temor al futuro, era sin duda compartida por muchos que rechazaban las conclusiones propuestas por él; así, los *Recuerdos de Provincia* que Sarmiento publicó en 1851 están transidos de una identificación con el mundo de la colonia cuya intensidad

⁷ BELLO, 1957, p. 171.

afectiva es mayor que en el poco efusivo ideólogo del naciente conservadurismo mexicano, pero el cuadro nostálgico de su nativo San Juan, “feliz bajo la blanda tutela del rey”, está precedido por una aleccionadora evocación de “la grande y numerosa nación de los huarpes”, sobre cuya aniquilación se erigió el San Juan español. La moraleja es inevitable: “¡Ay de los pueblos que no marchan! ¡Si sólo se quedaran atrás!: Tres siglos han bastado para que sean borrados del catálogo de las naciones los huarpes”;⁸ esa lección terrible ofrece el antídoto para cualquier tentación de hacer de la nostalgia la inspiradora de un programa para el futuro.

El programa que Sarmiento propone es sustancialmente el ya esbozado por Mariano Otero: la creación de una nueva sociedad en torno de una nueva clase propietaria independiente y lo bastante numerosa para constituir a la vez la columna vertebral de una auténtica nación, y la protagonista de una economía dinamizada por el triunfo de las relaciones de mercado. Si en Sarmiento ese programa alcanza mayor riqueza de detalles, ello se debe a que Sarmiento lo descubre a través de un modelo preciso. En Estados Unidos aprende que la difusión del alfabetismo es algo más que una exigencia inspirada en el ideal de progreso heredado de la ilustración; la difusión entre las masas de los bienes culturales antes monopolizados por las minorías es tan necesaria como la de la propiedad para movilizar las energías de esas masas al servicio de la transformación socioeconómica en curso (tal es, a su juicio, el secreto del incomparable dinamismo de la sociedad norteamericana).

Sarmiento ofrece así la formulación más precisa para las aspiraciones de renovación radical compartidas por las distintas versiones nacionales del liberalismo renaciente a mediados del siglo; con ellas los supuestos ya presentes en Bolívar —a saber, que lo que define a Hispanoamérica es una diferencia que la hace defectuosa— alcanzan su corolario más extremo, a saber, que para sobrevivir, Hispanoamérica debe transformarse radicalmente y debe asegurarse mediante

⁸ SARMIENTO, 1951, p. 21.

un esfuerzo heroico sobre sí misma y contra sí misma la victoria total del “aliado extranjero” de la revolución emancipadora, que Bello sólo esperaba como desenlace de un proceso más lento.

Es sabido que la utopía articulada por el liberalismo radical no iba a encarnarse en ninguna de las naciones hispano-americanas, y que en cambio el liberalismo iba a transformarse en la ideología justificadora de un programa de modernización económica en el marco de una cada vez mejor perfilada división internacional del trabajo, sin otros cambios sociales que los destinados a facilitar las transformaciones económicas o sus derivados, y en un contexto político que sólo en algunos países modificaba el marco de la república oligárquica, y aun en ellos lo hacía para concentrar el poder político en manos del “tirano honrado”. Hacia 1880 casi toda Hispanoamérica parecía haber tomado ese camino, anticipado proféticamente por el gran rival argentino de Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, que ya en 1852 había propuesto en sus *Bases*⁹ una “república posible” en que la autoridad, concentrada en manos de un monarca llamado presidente, estaría al servicio de un programa de acelerado cambio económico, que tenía por condición necesaria la imposición —por medios tan rigurosos como fuese necesario— de una perfecta estabilidad social y política.

Ese desenlace desmiente los temores y decepciona las esperanzas del liberalismo resurgente a mediados del siglo; en una Hispanoamérica muy distinta de la augurada por la utopía republicana e igualitaria de entonces, las sociedades y los estados que ellas sostienen, lejos de verse amenazados de disolución o extinción, están adquiriendo una enjundia y una solidez nuevas. Un nuevo orden hispanoamericano está naciendo, consolidado gracias a la integración cada vez más íntima del subcontinente en un sistema internacional que, en sus dimensiones políticas tanto como en las económicas y mercantiles, se aproxima cada vez más a enlazar todo el planeta. En suma, si Hispanoamérica podía no haber en-

⁹ ALBERDI, 1852.

contrado en el mundo el lugar que buscaba, se había por lo menos asegurado un lugar en él.

La problemática que había dominado hasta entonces la exploración de Hispanoamérica por los hispanoamericanos pierde relevancia; sobrevive sobre todo en miradas retrospectivas, que se cierran con una celebración anticipada del momento, juzgado inminente, en que esa diferencia que había sido a la vez insuficiencia quedase cancelada por entero.

La más elaborada de ellas es acaso la que el fundador de la Argentina reunificada en un marco constitucional, Bartolomé Mitre, trazó en el prólogo a su *Historia de San Martín*.¹⁰ Allí, emulando el vocabulario de su enemigo Alberdi, Mitre presenta no sólo a su Argentina, sino a toda Hispanoamérica, ya sólidamente instalada en la república posible y lista para su inminente avance hacia la verdadera, que a mediados de siglo, Alberdi sólo se había atrevido a proyectar hacia un remoto horizonte futuro: a su alcance se encuentra ya “la república democrática, última forma racional y última palabra de la lógica humana, que responde a la realidad y al ideal en materia de gobierno libre”.

Pero esa visión retrospectiva redefine los términos de la metamorfosis que está a punto de culminar triunfalmente en Hispanoamérica, en la que Mitre se niega a reconocer, como quería Bello, el fruto de la “penetración más íntima de la idea imitada, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos”. Por el contrario, en su marcha hacia la democracia, Hispanoamérica no se ha puesto en la escuela de “antiguas naciones que todavía no han encontrado su equilibrio constitucional” y han sido, por lo tanto, dejadas atrás por su supuesta discípula ultramarina; fue en cambio maestra de sí misma, “educándose en la dura escuela de la experiencia y purificándose de sus vicios por el dolor”. El impulso que le ha permitido alcanzar esa “última palabra de la lógica humana” que es la república democrática brota de lo más hondo de su experiencia histórica; es un mandato que le viene de la “democracia genial”, espontáneamente plas-

¹⁰ MITRE, 1950, p. 53.

mada en una primitiva sociedad de frontera, en que el orden jerárquico dominante en la España conquistadora era instintivamente descartado por irrelevante. En el crisol de la dura experiencia revolucionaria esa vocación democrática pudo por fin dejar de ser mero instinto para tomar clara conciencia de sí misma, y hacerse así capaz de informar un aparato institucional de perfección incomparable.

A la vez que reivindica una inspiración autóctona para ese avance triunfal, Mitre le asigna metas sustancialmente idénticas a las que Bello esperaba ver alcanzadas a través de la lenta infiltración de ideas advenedizas; y para ello invoca sobre todo la experiencia de su Argentina. Allí era en efecto posible estilizar los orígenes nacionales sobre líneas muy cercanas a las adoptadas en Estados Unidos por una historiografía igualmente celebratoria y triunfalista; allí era igualmente posible desterrar a los más remotos márgenes de la problemática histórica ese momento de lo que habían sido en verdad los orígenes hispanoamericanos, ofrecido por la supervivencia de fronteras étnicas internas a más de uno de los estados herederos del imperio español, que hacía dudar de que —como lo proclamaba el optimismo de Mitre— su territorio ofreciera la sede para “sus respectivas nacionalidades, animadas de un patriotismo coherente, que les garantiza vida duradera”; allí era, en suma, menos difícil reconocer en el punto de llegada el cumplimiento de una promesa implícita en la entera experiencia histórica de la implantación europea en tierras del Plata.

En otras comarcas hispanoamericanas el reconocimiento de la dimensión autóctona del proceso vivido por Hispanoamérica se acompaña, en cambio, de una menor reticencia para emprender una redefinición —sin duda parcial— de sus metas. Así ocurre con la síntesis de historia mexicana que Justo Sierra publicaría de 1901-1902, en la cual el mestizaje se ubica en el centro de la temática histórica, y la creación de una cultura nacional es postulada como antídoto al avance avasallador de la influencia extranjera, aceptado por otra parte como el precio necesario del progreso.¹¹ Pero la

¹¹ En dos de las secciones dedicadas a la historia nacional, véase

reivindicación de lo autóctono ha alcanzado ya su nota más alta en 1891, en *Nuestra América*,¹² el breve ensayo en que José Martí refleja en todas sus ambigüedades el temple de la nueva hora hispanoamericana, al proponer una revolución cultural destinada a hacer posible la reconciliación de Hispanoamérica consigo misma.

Este texto, uno de los más logrados del reinventor de la prosa española que fue Martí, cubre con su riqueza desbordante de metáforas e imágenes un mensaje en el fondo no demasiado complicado. En su denuncia de una cultura que desprecia lo autóctono en busca de prestigios ultramarinos, Martí recusa tanto la primacía reconocida a una tradición histórica que no es la hispanoamericana (“los arcontes de Grecia”) como la aceptación de una imagen supuestamente científica de Hispanoamérica que no hace sino cubrir con su dudosa autoridad la despectiva visión de la realidad hispanoamericana madurada en ese ultramar del que Hispanoamérica debiera negarse a seguir siendo tributaria ideológica y cultural.

Esa recusación —según la penetrante observación de Julio Ramos—¹³ abre el camino a la reivindicación por parte de Martí de una autoridad distinta de la que el letrado funda en su dominio de un patrimonio intelectual, ya sea éste el arcaico del humanismo clásico o el ultramoderno de la ciencia positiva: es la que el artista y poeta deriva de su sensibilidad, que le permite comprender lo que el humanista clásico ignora y el secuaz de la nueva ciencia condena, y por eso mismo encontrar el lenguaje fraternal capaz de vencer las resistencias que el mensaje de los triunfadores de la nueva hora hispanoamericana encuentra entre las masas cuyo consenso les es aún preciso ganar.

La reconciliación que Martí propone requiere una imagen de Latinoamérica en la cual las tensiones y quiebras internas hayan perdido casi todo su relieve: aceptar que Hispanoamérica no es ni puede ser una réplica ultramarina de

SIERRA, 1941.

¹² “Nuestra América”, en MARTÍ, 1977.

¹³ RAMOS J., 1989, 229-243.

Europa, y que es tarea vana tratar de cancelar en ella las presencias autóctonas y africanas no implica, en efecto, postular una redefinición del lugar de los herederos de cada una de esas presencias en las sociedades hispanoamericanas; significa tan sólo aceptarlos como son, persuadiendo a quienes los han colocado bajo su tutela de los peligros que encierra buscar redimirlos contra su voluntad.

La revolución cultural que Martí postula tiene así una declarada finalidad política, a saber, la de consolidar el orden que nace. “En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien, pero si el gobierno la lastima, se lo sacude y gobierna ella”. Una situación en que el indio debe irse “al monte, a la cumbre, a bautizar a sus hijos” y el negro “contar en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras” amenaza impulsar el “campesino, al creador” a revolverse “contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura”.

El consejo es hecho llegar al público mexicano por un vehículo particularmente apropiado: *El Partido Liberal*, órgano de una joven generación que intenta rehacer la unidad de esa corriente en torno al porfirismo triunfante. Díaz ha comenzado apenas la metamorfosis que lo constituirá en primer motor inmóvil del orden “científico”; en él pervive aún el guerrillero de Oaxaca, el caudillo de soldados descontentos más capaz que los letrados a los que ha remplazado en el poder —y también que los que ahora le hacen la corte— de hacer compatible al nuevo orden liberal con el humor de las masas (que sabe por ejemplo que obligar al indio a bautizar a sus hijos a escondidas es empresa riesgosa). A esta altura parece como si el sentido último del apasionado llamamiento a lo autóctono que formula Martí en su arborescente prosa hubiese sido la invención de la dictadura progresista como solución al dilema resumido medio siglo antes en una seca fórmula de Bello: “El principio extraño producía progresos: el nativo dictaduras”.

Pero concluir esto sería ir demasiado lejos. Martí no se limita a sugerir de qué modo debe el orden nuevo remover obstáculos en su camino, le propone además tareas que hubiesen hecho de él algo muy distinto de lo que en efecto fue: la resistencia contra “el tigre de afuera y el de dentro”, el compromiso de llevar adelante, en un contexto inhóspito, la revolución prometida por el liberalismo renaciente de mediados de siglo, no como una cruzada contra las masas, sino a partir de una reconciliación con ellas. Hispanoamérica —es sabido— iba a tomar otro camino, y para las élites hispanoamericanas el problema no será lograr su reconciliación con las masas, sino justificar la que han alcanzado con el progresismo autoritario en que el liberalismo ha venido a menudo a derivar; para lograrlo, argumentos del linaje del avanzado por Martí —que concluyen postulando la necesidad del caudillo como truchimán entre esas élites y unas masas poco dispuestas a acatar espontáneamente los imperiosos dictados de sus superiores intelectuales, pero más abiertas a las sugerencias de quien las entiende mejor—, aunque no están del todo ausentes, son invocados con menos insistencia que otros tomados en préstamo de la nueva ciencia social de la que Martí abomina, que subrayan en cambio el lastre negativo representado por unas masas probablemente irredimibles para postular la necesidad de un caudillo-gendarme.

Esa perspectiva condenada por Martí domina también en otros escritos que reflejan mejor la ambivalencia nunca superada de la élite letrada frente al progresismo triunfante. Ella reina despóticamente en el libro a ratos inspirado, constantemente arbitrario y por momentos delirante, publicado en 1899 por un integrante irremediabilmente heterodoxo del grupo de los “científicos” mexicanos, Francisco Bulnes.¹⁴ Allí el veredicto negativo sobre las masas hispanoamericanas no pierde nada de su fuerza al buscar justificación en los estragos de una dieta basada por siglos en el maíz, antes que en la deplorable herencia biológica de las razas indígenas. Sin embargo, el pronóstico sombrío que Bul-

¹⁴ BULNES, 1899.

nes formula acerca del futuro hispanoamericano depende menos de lo que podría esperarse de ese veredicto. El horror de Bulnes por el gobierno de las mayorías, en efecto, no afecta ya sólo a Hispanoamérica: Europa también corre el riesgo de la recaída en la barbarie que sería consecuencia del triunfo del socialismo y del anarquismo, movimientos en los cuales han encontrado voz las masas hasta entonces mudas y marginadas.

He aquí cómo, sin advertirlo del todo, el que ha sido problema central para la reflexión hispanoamericana sobre Hispanoamérica, comienza a sufrir una redefinición aún más radical. En efecto, esa diferencia que era a la vez una insuficiencia postulaba un término de comparación que era por su parte a la vez un modelo y una meta: el ofrecido por la Europa que Eric Hobsbawm llamó “doble revolución”, esa Europa que —bajo el estímulo tanto de la democratización política como del progreso técnico— dejaba atrás la era militar para avanzar hacia la industrial. Ahora bien, en el filo del nuevo siglo parecía cada vez más dudoso que ese avance triunfal estuviera destinado a continuar hacia el futuro. En lo interno, los progresos democráticos amenazaban desbordar su cauce pacífico y evolutivo: mientras en Alemania la socialdemocracia, en vertiginoso crecimiento, ofrecía a sus adeptos un programa de revolución social, en Francia fuerzas conservadoras aún poderosas interpelaban a secuaces y adversarios en el lenguaje de la guerra civil, y en Austria otra guerra civil congelada hacía imposible constituir gobiernos que contasen con mayoría parlamentaria. En lo internacional, la paz armada y la presencia de un dispositivo mediante el cual los conflictos locales debían derivar en conflagración general, configurado por dos redes rivales de alianzas que cubrían ya a la entera Europa con su telaraña, sugerían también un cambio de tendencia.

Los tiempos estaban así maduros, si no todavía para la formulación de una nueva problemática hispanoamericana, sí en cambio para la presentación de una imagen menos problemática de Hispanoamérica, que se despliega plenamente en *Les Démocraties Latines d'Amérique*, el libro publicado en francés y en París por el peruano Francisco García Calde-

rón.¹⁵ El autor, que con su hermano Ventura se esmeraba en seguir de cerca, desde el mirador que le proporcionaba su voluntario exilio parisino, las innovaciones de ideología y gusto con las que iba a tejer para sus lectores hispanoamericanos una crónica indefectiblemente entusiasta, advertía mejor que Bulnes todo lo que separaba a la Europa de 1912 del dechado que Hispanoamérica se había esforzado con varia fortuna en emular. Y ello le permite subrayar con más complacencia que mortificación que la democracia hispanoamericana no es igual a ninguna otra, ya que hunde sus raíces en la intransferible experiencia histórica de la antigua Iberia, remozada en la sombría epopeya de la conquista. Para juzgarla, García Calderón —que en una Francia que no ignora a Nietzsche— ha aprendido que la acción heroica trasciende la esfera regida por la moral convencional no necesita ya hacer un balance de acciones generosas y criminales, y puede en cambio otorgarle un asentimiento fervoroso sin ocultar qué cataclismos vino a desencadenar para los conquistados. Así, su admiración por los pastores de pueblos que capitanean las experiencias de autoritarismo progresista no le hace necesario callar lo que en su acción choca con las exigencias del liberalismo constitucional, o aun con las más básicas de moralidad y humanidad.

Esos nuevos criterios valorativos son solidarios con una visión también nueva del presente y del futuro. García Calderón está convencido de que el avance paulatino hacia la era de paz profetizada por los creyentes, en el futuro de la civilización industrial, es una ilusión en vísperas de recibir el más cruel de los desmentidos. Europa está en el umbral de nuevas guerras de razas como las que provocaron el derumbe del imperio romano, y sólo el auxilio de la latinidad ultramarina podrá salvar a la europea de perecer víctima de la superioridad técnica de las estirpes germánicas y del creciente peso numérico de las eslavas. El prólogo de Raymond Poincaré, que cubre a estas profecías de sangre con la autoridad de ese eminente hombre de Estado, que dos años más tarde, ya presidente de la República Francesa, se encamina-

¹⁵ GARCÍA, 1912.

rá fervorosamente para la marcha hacia la guerra, confirma que ellas no son el fruto de la personal fantasía de García Calderón y que, por el contrario, reflejan una lectura sagaz del *Zeitgeist*.

En García Calderón el remplazo de un futuro idílico por uno apocalíptico sirve así para legitimar la reconciliación con la Hispanoamérica plasmada bajo la égida de liberalismo y progresismo, a sabiendas de que todo lo que la separaba de la proyectada por el redentorismo liberal de mediados del siglo anterior, y de todo lo que por el contrario la constituía en continuadora del orden colonial del que había antes abominado. El resultado es una visión de Hispanoamérica y su lugar en el mundo cuya coherencia ideológica no le impide aparecer escindida por una estridente discordancia de temple entre el aspecto trágico-heroico que domina la evocación de la crisis de civilización que está a punto de desencadenarse a escala mundial, y lo inesperadamente apacible del complacido y complaciente retrato del presente hispanoamericano.

La que se llamó guerra europea, y retrospectivamente iba a revelarse como la primera de las dos mundiales, no sólo tornó clamorosamente pública esa crisis de civilización que hasta su estallido había sido un secreto sólo compartido por ios más zahoríes dentro de la élite intelectual e ideológica, sino que reveló las consecuencias concretas de la catástrofe, sólo adivinadas en sus grandes líneas por esas profecías apocalípticas. Esa catástrofe marcó el comienzo del eclipse de la hegemonía de Europa sobre el planeta, y dio además ocasión para el estallido de la primera revolución que intentaba encarnar en la historia las alternativas al orden vigente hasta entonces relegadas a los ejercicios de la imaginación utópica. La tenacidad con que la naciente Rusia socialista supo asegurar su supervivencia, en medio de las peores adversidades, alcanzó un impacto al que hoy nos cuesta hacer del todo justicia. En efecto, en medio del derrumbe espontáneo del "socialismo realmente existente", resulta difícil recordar que con sólo probar que podía funcionar —así fuese del modo más deplorable—, el socialismo estaba ya ofreciendo un desmentido triunfal a la que denunciaba como ciencia bur-

guesa, segura hasta entonces de que cualquier experiencia socialista estaba destinada a hundirse de inmediato bajo su propio peso.

En ese nuevo horizonte mundial la problemática que había comenzado por dominar en las reflexiones hispanoamericanas sobre Hispanoamérica, y que había perdido paulatinamente su imperio desde hacía décadas, comienza a parecer del todo irrelevante, y el socialismo parece ofrecer los criterios más a la mano para la formulación de otra problemática de remplazo. Ése es el aporte de José Carlos Mariátegui¹⁶ a partir de una lectura muy libre del mensaje marxista y leninista y del contacto directo con la Europa convulsiva en que se frustraron varias revoluciones socialistas y triunfó la primera, la fascista, sin duda tan decisivo para orientar el rumbo de su pensamiento como lo fue el igualmente directo con la Europa napoleónica para Bolívar.

Lo que es nuevo en Mariátegui es, sobre todo, la perspectiva que le proporciona la teoría leninista del imperialismo, gracias a la cual le es posible a la vez reconocer en la centralidad de Europa el dato básico de la experiencia histórica hispanoamericana y negarse a deducir de ella que la redención debe venir para Hispanoamérica de acortar distancias con ese centro; la tarea de la hora es, en cambio, abolir el lazo del imperialismo, que la relega a la explotada periferia, borrando así la centralidad europea (y cualquier otra). En esa tarea, Perú tiene un papel activo que desempeñar; y para hacerlo debe purificarse en una peregrinación a las fuentes, reconquistando la perdida continuidad con su civilización prehispánica.

En el nuevo lenguaje del ant imperialismo leninista, Mariátegui viene así a proclamar, de modo más radical que ese fatigado epígono de la visión liberal progresista que era su compatriota García Calderón, la sustancialidad, la dignidad de Hispanoamérica, a la que reconoce como un sujeto histórico que debe ser justipreciado en sí mismo y no como una imitación más o menos exitosa de un modelo externo. Ello no supone la postulación de un camino separado para

¹⁶ Véase sobre todo, MARIÁTEGUI, 1927.

Perú o Hispanoamérica; tanto el punto de partida como el de llegada aparecen en Mariátegui como las etapas necesarias en el curso de una historia que, porque es auténticamente universal, priva de sentido al debate sobre la centralidad o marginalidad de Hispanoamérica. Y si es la peregrinación a las fuentes indígenas la que ha de liberar el formidable potencial revolucionario que Perú encierra, esa liberación permitirá a la nación peruana realizar la vocación histórica que le llega de lo más profundo de sí misma, confundándose con el resto de la humanidad en un nivel histórico más alto.

Mariátegui viene así a retomar en el marco ideológico del leninismo la intuición básica subyacente en la visión liberal-democrática articulada por Mitre. No es ésta la única continuidad que en él sobrevive a la ruptura ideológica que preconiza; su visión del pasado y del presente peruanos está llena de ecos de sus predecesores en la tarea; también en cuanto a su patria, la aportación esencial de Mariátegui es su empleo de la teoría leninista del imperialismo como clave explicativa para las insuficiencias del desarrollo sociopolítico del Perú oligárquico.

La reivindicación para Hispanoamérica de un lugar central en su propia historia, que Mariátegui funda en la esperanza de una revolución futura, es formulada por el mexicano José Vasconcelos en nombre de una revolución a la vez triunfante e inconclusa. Desde el lema orgulloso (“Por mi raza hablará el espíritu”) que impuso a la renacida Universidad de México, hasta las especulaciones de *La raza cósmica*,¹⁷ el alegato de Vasconcelos, madurado contemporáneamente con los análisis de Mariátegui, si no comparte la voluntad de rigor ni alcanza la riqueza de ideas de éste, sugiere ya que la reivindicación de una sustancialidad histórica para Hispanoamérica debe menos al poder de convicción de las muy variadas premisas ideológicas invocadas para justificarla, que a la de un cambio espontáneo en el temple con que las élites intelectuales hispanoamericanas vuelven su mirada hacia Hispanoamérica y al mundo. Que ello es así lo confirma también la propuesta política que en oposición

¹⁷ VASCONCELOS, 1928.

a Mariátegui formula su compatriota Víctor Raúl Haya de la Torre, un heresiarca del leninismo que —pidiendo también él inspiración a la revolución mexicana— sostiene haber llevado a feliz término el remplazo de la perspectiva europeocéntrica por otra más completamente arraigada en la especificidad histórica hispanoamericana que la de su gran rival.

Ese cambio de temple se refleja a la vez, y cada vez más frecuentemente, en las nuevas imágenes que —a partir de estímulos a menudo alejados de la política— la cultura letrada prosigue elaborando sobre la realidad hispanoamericana: la descripción de esa realidad en su riqueza, que en pasadas exploraciones había constituido sólo una primera etapa pronto dejada atrás para avanzar hacia el diagnóstico de males y la propuesta de remedios, ocupa un espacio cada vez mayor, y el espíritu en que esa evocación se emprende es ahora más celebratorio que problemático.

Sin duda, como ha ocurrido ya con otras revoluciones en el gusto, los estímulos para ésta siguen llegando en parte muy considerable de fuera. Las nuevas tendencias artísticas y literarias en que se refleja la crisis de la cultura europea enseñan a apreciar mejor —por lo menos como tema para el artista— todo lo que en Hispanoamérica se ha revelado inasimilable a las pautas ultramarinas; ya antes de que Alejo Carpentier celebrara la buena fortuna de los escritores hispanoamericanos, herederos de una delirante historia capaz de brindarles inspiración más vigorosa que la solicitada por los superrealistas de la módica irracionalidad de la *fête foraine*, y eligiera para hacerlo el prólogo a *El reino de este mundo*,¹⁸ evocación de una etapa particularmente atroz de la historia de Haití, que parecía más adecuada para el abordaje problemático dominante en el pasado, hubo muchos que practicaron el arte poético por él reivindicado; contemporáneos de los *Siete ensayos* mariáteguianos son ya, por ejemplo, los versos de *El general Quiroga va en coche a la muerte*,¹⁹

¹⁸ CARPENTIER, 1949.

¹⁹ Incluido bajo el título "El general Quiroga va en coche a la muerte", en BORGES, 1981, p. 15.

en que el joven Jorge Luis Borges no presenta a Facundo como la “sombra terrible” que Sarmiento conjuraba para que le revelase el secreto de los males argentinos, sino como la figura central en un cuadro pululante y pintoresco, dibujado por el poeta con un ánimo entre irónico y nostálgico, y en todo caso inequívocamente afectuoso.

Simultáneamente, la boga filosófica de la fenomenología confería una dignidad nueva a los enfoques puramente descriptivos. Cuenta Simone de Beauvoir que Raymond Aron logró la fulminante conversión de Sartre a la nueva escuela filosófica asegurándole que gracias a ella describir el vaso del que estaba bebiendo era ya filosofía;²⁰ para bien o para mal, la actitud que encontraba expresión filosófica en esa corriente tendía también a borrar distancias entre la especulación filosófica y la crónica de viajes o el artículo de costumbres, eliminando la mediación ofrecida en el pasado por el examen analítico de las realidades evocadas por unos y otros. Basta recordar aquí el eco alcanzado por los nada analíticos “análisis espectrales”, en que Keyserling daba voz a su reacción inmediata y casi epidérmica frente a realidades exóticas, y que fueron no sólo admirados sino imitados, entre otros, inconfesadamente, por Ortega y Gasset, que —en sus comentarios sobre Argentina— se esforzaba por presentar como intuiciones irrazonadas, las conclusiones de un proceso discursivo cuyas huellas buscaba borrar con éxito variable.

Pero lo que no podía provenir de esos influjos externos era la firme confianza en la sustancialidad histórica de una Hispanoamérica que, si tenía sin duda problemas, era mucho más que un problema: una realidad cuya infinita riqueza no podría ser reducida a un cuadro de síntomas en busca de diagnóstico y curación. Una obra como *Perfil del hombre y la cultura en México*,²¹ de Samuel Ramos, no se diferencia primordialmente de las que la preceden porque ofrece una imagen distinta de la realidad mexicana, como en efecto lo hace, sino porque su pregunta central no es ya qué hacer con

²⁰ BEAUVOIR, 1960, p. 141.

²¹ RAMOS S., 1938.

México sino cómo son los mexicanos. (Ese cambio de enfoque, que hace posible una reconciliación con Hispanoamérica tal como ella es, no es incompatible con un pesimismo de inspiración opuesta a la que dominó en ciertos trechos del pasado. Hay pocos retratos de una sociedad hispanoamericana más negros que el ofrecido de Argentina en *Radiografía de la pampa*, el libro publicado por Ezequiel Martínez Estrada en 1934. Pero esta denuncia —tan insistente como el soliloquio de un depresivo— contra el esfuerzo por poner a Argentina a la altura de Europa, y la insalvable inautenticidad que ha dejado como herencia, no se ofrece ya como un diagnóstico en busca de un remedio, y prefiere en cambio explicarse en una infinitamente ramificada descripción de las incontables manifestaciones a través de las cuales esa inautenticidad irremediable se refracta en cada una de las facetas de la vida argentina.)

La adopción de ese nuevo modo de aproximarse a una Hispanoamérica que se reconoce dotada de una realidad sustancial, que no podría ser juzgada por su cercanía o distancia con un término de comparación que ofrece a la vez un modelo para la emulación, marca el punto de partida de una reorientación ideológica pronto acentuada por las consecuencias de la crisis económica mundial, abierta en 1929.

Si la guerra europea y la revolución rusa ya habían destruido tanto la confianza en que los avances del orden liberal y capitalista estuviesen destinados a continuar indefinidamente en el futuro, como el monopolio de legitimidad ideológica del que habían venido gozando tanto la economía política clásica como el constitucionalismo liberal, ahora la crisis hizo surgir por primera vez dudas graves incluso sobre la supervivencia inmediata de ese orden. En lo político, las democracias liberales del viejo mundo aparecían acorraladas en el papel de espectadores impotentes y cada vez más marginales de un gran drama político protagonizado por esos dos aspirantes rivales a su sucesión que eran el fascismo y el comunismo soviético; en lo económico, las secuelas de la crisis amenazaban la supervivencia misma del mercado mundial cuyos avances durante los últimos tres cuartos de

siglo habían hecho posible la consolidación de un nuevo orden hispanoamericano sobre las ruinas del colonial.

Con la crisis, Hispanoamérica parecía haber perdido definitivamente el rumbo, pero ello era así porque el mundo había comenzado por perderlo; los países hispanoamericanos no eran los únicos que debían buscar a tientas nuevos modos de sobrevivir entre las ruinas del sistema económico mundial. El derrumbe de un sistema que había ofrecido cobijo a Hispanoamérica, pero sólo a un costo que parecía cada vez más exorbitante, despertaba necesariamente reacciones ambiguas: si con su ruina Hispanoamérica había perdido su lugar en el orden mundial, la necesidad en que se hallaba de buscar otro, podía ofrecer a la vez la oportunidad para redefinir ventajosamente su relación con el resto del mundo.

Las posibilidades creadas por esa situación inédita se revelan de modo ejemplar en México; el contraste entre la cautela política socioeconómica del régimen consolidado por Obregón y Calles y las audacias del cardenismo muestra la incidencia concreta que la crisis podía alcanzar sobre el rumbo de una nación cuando estaba en el ánimo de sus dirigentes utilizar las oportunidades que a un costo sin duda altísimo ella les estaba abriendo.

Cárdenas —es sabido— iba a encontrar pocos émulos en los años que van de la crisis a la guerra. Pero si son contados los gobernantes hispanoamericanos que toman el mismo camino, y aun éstos suelen pagar caro su audacia, la conciencia de esas posibilidades nuevas cambia de modo decisivo el rumbo de la reflexión sobre Hispanoamérica y sus problemas. Las preguntas y los planteamientos nuevos se presentan casi siempre en orden disperso: las discusiones acerca de la economía, de la sociedad y de la cultura, reflejan por igual una disposición nueva para explorar y proyectar toda clase de alternativas a un *statu quo* que parece estar en disolución espontánea, pero precisamente por ello resulta más difícil que en el pasado, rastrear las afinidades de tema y orientación que subyacen en ese estudio de cosas.

Hoy se descubre con sorpresa que entre todas esas propuestas es quizá la del aprismo, de la que Haya de la Torre

va a ofrecer ahora una formulación más pormenorizada y precisa, la que más se aproxima a expresar las tendencias profundas del nuevo tiempo hispanoamericano. Sin duda pocos iban a reconocerlo así: como pensador, Haya de la Torre no iba a encontrar más admiradores que los catecúmenos de la “nueva religión” celebrada en el himno partidario, y su suficiencia de autodidacta, que encontraría expresión plena en la “teoría del espacio-tiempo histórico”, presentada por él como una síntesis que superaba a Marx y a Einstein, no hace difícil entender que así fuese. Pero basta hojear sus escritos reunidos en *El antiimperialismo y el Apra* para descubrir en ellos no tan sólo una visión aguda de la situación hispanoamericana y las nuevas posibilidades que ella abre, y la propuesta de una redefinición de las bases sociales de los estados hispanoamericanos, sino la formulación de una nueva agenda política para los nuevos tiempos y los estados así renovados.

La propuesta de Haya comienza por exigir la constitución de un nuevo tipo de Estado, el antimperialista, apoyado en las clases trabajadoras urbanas y las masas campesinas indígenas, y dirigido por la clase media, presentada por él no sólo como otra víctima del imperialismo, sino también como la mejor preparada para concebir y llevar a la práctica una estrategia capaz de modificar las consecuencias de su impacto. Esa estrategia no está destinada a quebrar todo lazo con las economías más avanzadas, sino a imponerles una redefinición que haga posible que el imperialismo, presentado por Lenin desde su perspectiva incurablemente europeocéntrica como la última etapa del capitalismo, se constituya en Hispanoamérica (o, para darle el nombre preferido por Haya, Indoamérica) en la primera etapa de su desarrollo capitalista autónomo. Esa redefinición sin ruptura sólo es posible porque Hispanoamérica es ya más vigorosa —y por lo tanto más capaz de valerse por sus propios fueros— que en el pasado, y confronta a unas economías dominantes ya menos decididas a evitar toda modificación en un sistema de dominación gravemente socavado por la crisis.

Los planteamientos de Haya llevan así implícita una imagen sólo parcialmente renovada de Hispanoamérica, que a

veces se limita a ofrecer, con un nuevo lenguaje, viejas respuestas a viejas preguntas (como la reivindicación del liderazgo político para la clase media, que continúa en un contexto ideológico nuevos planteamientos que medio siglo antes se expresaban en el lenguaje de la raza y la casta; en rigor, esto viene a responder a la vieja pregunta sobre la constitución de una nacionalidad en el marco de los estados sucesores del imperio español, y lo hace de un modo que, pese al enfático indigenismo de Haya, lo ubica en la línea de las propuestas de Justo Sierra), y una imagen más auténticamente nueva del lugar de Hispanoamérica en el mundo, que le reconoce un margen de autonomía mayor que en el pasado. Pero —y ello no es menos importante— lleva implícita por añadidura una nueva imagen de la gravitación del Estado, cuya postulada capacidad de tomar a su cargo lo esencial de esa transformación le permitirá asumir en cuanto a ella un papel más central que en la etapa liberal, y comparable más bien al que le había asignado el reformismo borbónico.

Sin duda, esa fe de Haya en el Estado como agente de cambio revolucionario es otra de sus deudas ideológicas con el leninismo, y en particular con la versión final de éste, ya influida por la práctica del poder en Rusia. Pero es significativo que sea en este punto donde encuentre totalmente persuasiva la lección del leninismo, que deja a un lado en tantos otros. Esto es así, sin duda, porque el espectáculo del mundo en torno parece confirmarla cada vez mejor: en medio del derrumbe del comercio mundial, el Estado tomará a menudo a su cargo tanto la redistribución entre los distintos sectores productivos de los disminuidos recursos obtenidos de las exportaciones, como la representación de todos ellos en un nuevo estilo de comercio bilateral en el cual su papel es constituirse en una suerte de agente viajero de la economía nacional.

Durante la segunda posguerra, mientras en Hispanoamérica los regímenes más diversos abordaban en orden disperso y de modo siempre incompleto la gran transformación profetizada por Haya, fue el argentino Raúl Prebisch quien tomó a su cargo la formulación de una nueva agenda econó-

mica para esa hora hispanoamericana. La carrera de Prebisch refleja muy bien los cambios introducidos en Hispanoamérica como consecuencia de la gran crisis. Este economista egresado de la Universidad de Buenos Aires comenzó precozmente su trabajo en los servicios estadísticos del Estado y en los de la Sociedad Rural Argentina, para la cual preparó, en 1928, un admirable volumen de estadísticas retrospectivas de la economía nacional.²² En la Argentina de 1928, ni aun quien era ya reconocido como el más prometededor de los jóvenes economistas argentinos podía esperar asegurarse un papel menos marginal e indirecto en la fijación de políticas económicas.

La crisis iba a significar para Prebisch una vertiginosa apertura de nuevos horizontes. Primero desde el Ministerio de Hacienda y luego desde la gerencia del Banco Central, creado en 1935, iba a ser el único protagonista permanente del avance avasallador del Estado en la esfera económica. Apartado en 1943 de toda función pública por el gobierno militar cuyo heredero sería el peronismo, y ya en la segunda posguerra, Prebisch comenzó una nueva carrera como funcionario internacional, al frente de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas. En la CEPAL, como antes en el Banco Central Argentino, le fue posible mantener una sorprendente independencia frente a quienes lo habían colocado allí. En Argentina, su gestión se desarrolló en el marco de una restauración conservadora tan impopular que prefería no afrontar la prueba de elecciones sin trampa, y sin embargo alcanzó ribetes que autorizaron a un agudo observador extranjero, Félix Weil,²³ a compararla con la de las etapas más radicales del *New Deal* norteamericano. Al frente de la CEPAL, Prebisch pudo afrontar con serena indiferencia la ira al parecer importante de los bienpensantes de las tres Américas, a quienes se supondría más capaces de movilizar la de los gobiernos que habían aprobado su designación (y en primer lugar el de Estados Unidos,

²² Publicado en el *Anuario*, 1928.

²³ WEIL, 1944.

cuyo influjo sobre las Naciones Unidas era por entonces aplastante).

Las enseñanzas implícitas en esa experiencia personal se encuentran también en las propuestas de Prebisch.²⁴ Lo que hoy resulta más sorprendente en ellas es la fe no sólo en la capacidad del Estado para orientar la economía, sino en la posibilidad de poner a ese Estado al servicio de la política económica juzgada deseable, independientemente del impacto que esa política pueda alcanzar sobre los diversos sectores sociales. Ese recurso constante al Estado como *Deus ex machina*, que puede parecer hoy el reflejo de una fe rígidamente dogmática, resumía las enseñanzas que la vida había impartido a Prebisch, en el Banco Central aún más que en la CEPAL; allí se había hallado en posición de adjudicar sin otra guía que su leal saber y entender derechos y privilegios que afectaban a intereses vastísimos; mientras, pronto iba a entablarse un vivo debate entre teóricos de la política sobre el grado de autonomía del estado frente a las fuerzas económico-sociales, su memoria le bastaba a Prebisch para concluir que esa autonomía era muy real y muy amplia. Por lo tanto, hacía, a juicio de Prebisch, posible la de una Hispanoamérica a la que invitaba a ejercerla precisamente a través del poder estatal. La reivindicación de una autonomía hispanoamericana era tanto más persuasiva porque permanecía informada: Prebisch había encontrado el modo más eficaz de borrar la huella de más de un siglo de atormentadas reflexiones sobre la especificidad hispanoamericana al eliminar de su horizonte esa especificidad misma. El lugar periférico en el sistema económico mundial que Hispanoamérica comparte con otras regiones aún no plenamente transformadas por la revolución industrial es visto menos como consecuencia de su específica trayectoria histórica que de la formidable capacidad del capitalismo moderno para desestructurar y reestructurar en torno a sí al planeta entero.

Pero lo que disuade más decididamente a Prebisch de

²⁴ Una amplia selección de los escritos de la etapa cepalina de Prebisch se encontrará en *La obra de Prebisch en la CEPAL, selección de Raúl Gurreri*, México, 1982.

cualquier reflexión acerca de las raíces históricas de los males hispanoamericanos no es el descubrimiento de que la marginalidad que sufre Hispanoamérica no le es exclusiva, sino la convicción de que el remedio para ella está al alcance de la mano. Ese remedio es la industrialización, y el Estado puede promoverla, pero sólo si la desea verdaderamente. Puede hacerlo utilizando en un contexto diferente las atribuciones que se arrogó frente a la emergencia creada por la crisis, que le hacen posible reorientar hacia esa meta positiva la misma tutela del comercio externo a la que durante la crisis había recurrido para salvarlo del amenazante colapso.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, las propuestas concretas de Prebisch son menos relevantes que la convicción de que, usando a sus estados como instrumento, Hispanoamérica está en el umbral mismo de ganar por fin un lugar satisfactorio en el orden mundial. Idéntica convicción subyace también en la obra que expresa mejor el temple de esa hora hispanoamericana, *El laberinto de la soledad*²⁵ de Octavio Paz. He aquí resumidas e integradas las perspectivas que se sucedieron a lo largo de un siglo y medio de introspección hispanoamericana, en una rápida transición que parte de un "análisis espectral" de ciertos rasgos de la vida mexicana a ambos lados de la frontera con el mundo anglosajón, para realizar una presentación de la entera trayectoria histórica de México como un drama existencial que sigue marcando con su sello la personalidad de cada mexicano, para abrir luego paso a una historia de las mentalidades sucesivamente dominantes en la inteligencia mexicana, tal como se reflejan en sus sucesivos intentos de expresar esa personalidad autóctona en los lenguajes necesariamente mostrencos del catolicismo del antiguo régimen, el liberalismo y el progresismo, y llegar por fin a la Revolución que, aunque no alcanzó a inventar el nuevo lenguaje capaz de dar voz a las apetencias plasmadas en el alma mexicana por una historia atormentada, ofreció en cambio al país la revelación brutal de lo que realmente era, y con ello hizo posible entender por fin todo el alcance del problema.

²⁵ PAZ, 1960.

Esa presentación deslumbradora, en la que sobreviven ecos tanto del Bolívar que desesperaba frente a esos hispanoamericanos en los que reconocía el “compuesto abominable” de los conquistadores y sus desgraciadas víctimas, como de la esperanza de Justo Sierra en una reconciliación final que redimiese retrospectivamente la historia de sangre de México, ofrece en sus breves páginas una imagen más rica en visiones precisas y justas de cada una de las etapas que recorre a ritmo afiebrado que cualquiera de los esfuerzos precursores del suyo. Pero *El laberinto de la soledad* no sólo ofrece el punto de llegada de la exploración de la índole hispanoamericana que aquí se ha buscado rastrear en cuanto integra con éxito en un todo coherente los heterogéneos hallazgos que puntuaron su avance, sino —de modo aún más decisivo— en cuanto niega que el tema conserve relevancia actual. Al cabo de un periplo espiritual más complejo, Paz, en efecto, coincide con Prebisch para reconocer en el presente el momento preciso en que la historia de México (y la de Hispanoamérica) se resuelve en la historia universal.

Aun más que Prebisch, Paz ve a ésta como una nueva y ardua navegación; si Hispanoamérica se ha nivelado con el resto del mundo, ello es así porque la orfandad que había sido su sino específico, y que había buscado paliar colocándose bajo el abrigo de las seguridades maduradas en experiencias históricas ajenas, es ahora rasgo universal (“frente a nosotros no hay nada. Estamos solos. Como todos los hombres”). Aun en Paz, sin embargo, la transformación del sino hispanoamericano en universal no es celebrada tan sólo porque hace inevitable arrancar “esas máscaras” finalmente reveladas como tales en todas partes, para buscar la salvación en una desnudez y un desamparo por fin reconocidos y que, precisamente porque han sido asumidos, pueden ser superados mediante una práctica solidaria inspirada en una suerte de pesimismo heroico. Es digno de notarse, en efecto, que, apenas Octavio Paz se vuelve a la específica situación hispanoamericana, ese pesimismo que alcanza corolarios paradójicamente optimistas deja paso a un optimismo más directo y menos matizado; en este mundo para el cual, luego

del derrumbe simultáneo de “la Razón y la Fe, Dios y la Utopía”, es necesario reinventar un sentido, Hispanoamérica ha encontrado por fin un lugar y una tarea:

La situación de los latinoamericanos es la de la mayor parte de los pueblos de la periferia. Por primera vez, desde hace más de 300 años, hemos dejado de ser materia inerte sobre la que se ejerce la voluntad de los poderosos. Éramos objetos, comenzamos a ser agentes de los cambios históricos, y nuestros actos y nuestras omisiones afectan la vida de las grandes potencias.

El optimismo de Prebisch, como el de Octavio Paz, se basaba en que si Hispanoamérica no se había librado de los problemas morosamente escrutados a partir de la independencia, disponía ya tanto de la solución para ellos como de los medios para aplicarla. Ambos, por otra parte, parecían ver el futuro como la continuación de un presente que había realizado ya avances significativos en esa dirección, y quien vuelva la mirada a 1960 estará inclinado a coincidir con ambos al descubrir, por ejemplo, que desde el fin de la segunda guerra mundial las economías latinoamericanas habían crecido a un ritmo más rápido que las del mundo desarrollado, pese al éxito con que éste estaba completando su reconstrucción de posguerra.

Es sabido, sin embargo, que, por atendible que hoy nos parezca, esa conclusión era muy poco compartida en Hispanoamérica. Mientras desde fuera las “grandes potencias” rivales, que en efecto comenzaban a sentirse afectadas por los actos y las omisiones provenientes de Hispanoamérica, coincidían en promover allí cambios que ambas proclamaban revolucionarios, la aceleración creciente del avance económico en el centro capitalista hacía dudar que en ausencia de ellos Hispanoamérica pudiese evitar ser dejada nuevamente atrás. En ese contexto, el optimismo inspiraba una impaciencia creciente, que contribuyó a desencadenar las vastas tormentas sociopolíticas de la que en 1960 fue anunciada como la década de decisión para Hispanoamérica.

Por un momento, la revolución cubana y su eco continen-

tal parecieron cambiarlo todo. Aunque la nueva revolución se mostraba tan vulnerable como la mexicana a la objeción de Paz, puesto que también ella hablaba cada vez más con un lenguaje prestado, la inesperada liberación de energía colectiva que desencadenó en ese inesperado rincón del Caribe hizo que muchos la reconocieran como el punto de partida de una nueva etapa hispanoamericana.

Si por el momento la incapacidad de articular un lenguaje propio no restó eco hispanoamericano al mensaje de la nueva Cuba, sí impidió que ese mensaje diese expresión al *Zeitgeist* que la irrupción de la revolución cubana había contribuido a instaurar. Más adecuada a él era la llamada teoría de la dependencia, que cruzó como un meteoro el horizonte ideológico hispanoamericano, y que surgió primero como una reelaboración del planteamiento de Prebisch, al que reprochaba haber ignorado el marco sociopolítico en que el Estado necesariamente debía actuar, y haber utilizado esa ignorancia para marginarse de la lucha por el futuro de Hispanoamérica, al que convocaban tantas y tan autorizadas voces de dentro y de fuera del subcontinente.

Pronto, sin embargo, una variante más contundente de la misma teoría, que iba a reclutar un séquito de masas en la convulsa década de 1960, presentaba a esa dependencia como uno de los rasgos definitorios del orden capitalista, que había comenzado a oprimir a Hispanoamérica en el momento mismo de la conquista; y concluía que sólo el avance revolucionario hacia el socialismo podía quebrar el lazo de la dependencia. Primero, desafiantemente afirmativa en su llamamiento a una revolución que proclamaba imprescindible sin preocuparse de establecer si era posible (el éxito de la revolución cubana parecía probar, en efecto, que el interés por este aspecto del problema reflejaba una falta de entusiasmo para afrontar los azares revolucionarios), las trágicas consecuencias de la larga sucesión de derrotas inaugurada por el golpe militar brasileño de 1964 la transformaron en una inacabable elegía que evoca las infinitas desdichas e indignidades acumuladas sobre la desventurada Hispanoamérica a partir de la conquista. Que la teoría de la dependencia podía dar voz tanto al temple desafiante como al desespera-

do lo prueba la suerte de *Las venas abiertas de América Latina*,²⁶ del uruguayo Eduardo Galeano, un libro que, publicado cuando aún sobrevivía la euforia revolucionaria, conservó intacta su popularidad después de que ésta se disipó.

Pero desvanecida la esperanza de que la revolución vendría a cortar de un solo tajo todos los nudos que aprisionan a Hispanoamérica a su sombrío destino, la infinita crónica de los ultrajes infligidos a un subcontinente encerrado en su inevitable destino periférico, si ofrece una expresión muy adecuada a los sentimientos depresivos ahora dominantes, tiene muy poco que sugerir a quienes no renuncien a pensar más allá del lúgubre presente.

Intentarlo en las nuevas circunstancias obliga a un cambio radical de perspectiva. Desde Mariátegui y Prcbisch el interés en la noción de que la fuente de los problemas hispanoamericanos era un sistema mundial que trabajaba en su daño se apoyaba en la convicción de que Hispanoamérica podía hacer algo por transformarlo; si en efecto ese sistema no fuese modificable, indagar acerca de lo que en él perjudica a Hispanoamérica sería tan improductivo como deplorar que el clima del Sahara lo haga inadecuado para el desarrollo de la agricultura. Ahora bien, lo que tanto las vicisitudes de la gran confrontación abierta en 1960 como las modalidades de la etapa que le siguió coincidían en mostrar era que —si el sistema mundial que relega a Hispanoamérica a la periferia está atravesando una etapa de vertiginosas transformaciones— Hispanoamérica no ha hallado la forma de incidir sobre ellas, y debe, por lo tanto, seguir reconociendo que ese sistema es algo que le resultaría vano intentar modificar.

He aquí cómo este recodo decisivo de nuestra historia reciente coloca a la reflexión hispanoamericana en un punto muy cercano al de partida. Puesto que Hispanoamérica ha descubierto que es incapaz de transformar el mundo, y su tarea es tratar de sobrevivir en él, el único camino que le queda abierto para hacer menos insoportable su situación es una vez más tratar de transformarse a sí misma. Partiendo de esta constatación, la reflexión hispanoamericana parece,

²⁶ GALEANO, 1971.

a veces, dispuesta a desandar lo andado; en ella conviven enfoques nuevos con otros que sólo lo parecen porque no fueron oídos por mucho tiempo. Mucho de lo que ahora se propone se adivina destinado a dejar sólo una ligera huella en este itinerario de la reflexión hispanoamericana, ya que refleja demasiado bien el desconcierto al que pretende dar respuesta.

No son muchos, en efecto, los planteamientos lo bastante coherentes para sugerir una alternativa precisa a las propuestas surgidas al calor de las esperanzas tan cruelmente desmentidas en el último cuarto de siglo, cuyo utopismo se limita a menudo a denunciar con reiterativo sarcasmo. Aquí, sólo será posible reseñar, más brevemente de lo que merecen, dos propuestas a las que no puede acusarse de carecer de esa coherencia, la del chileno Claudio Véliz²⁷ y la del peruano Hernando de Soto.²⁸

C. Véliz tiene a su vista sobre todo el desenlace político de la gran confrontación que siguió a la revolución cubana, y lo que le alarma en él no es la derrota de las corrientes revolucionarias con las que nunca se había identificado, o de las reformistas, de las que ya se hallaba distanciado, sino la destrucción de toda una tradición de vida política civilizada, legado que muchos temían permanente en esa etapa decisiva. La pérdida aparecía particularmente sensible en Chile, cuyo pasado, tal como se veía en la memoria colectiva, estaba dominado por una férrea continuidad institucional que ligaba a la república de Portales con la que murió Salvador Allende, en medio del sonido y la furia del golpe militar de 1973. Pero también en Uruguay, Argentina o Brasil, se vio surgir con menos sorpresa sobre las ruinas de un sistema institucional que también en esos países había sido motivo de legítimo orgullo colectivo, a poderes más toscos que lograban consolidarse mediante el ejercicio de una brutalidad a menudo asesina.

Aunque la trágica situación de los derrotados no llevaba a Véliz a juzgarlos con menos severidad que en el pasado,

²⁷ VÉLIZ, 1980.

²⁸ SOTO, 1987.

no creía que hubiesen sido los errores de los que ahora éstos no cesaban de acusarse, la causa última de esa recaída en la barbarie. Ésta era, en cambio, consecuencia remota pero cierta de la tentativa de buscar la salvación de Hispanoamérica en modelos extraños, que es totalmente incapaz de emular con éxito, tal como lo había pretendido el proyecto liberal en su vano esfuerzo por construir el futuro en oposición al pasado. Esa culpa originaria dejó como herencia del avance liberal un orden institucional demasiado frágil para sobrevivir en la dura intemperie de la política hispanoamericana, y la consecuencia inevitable de haber persistido obstinadamente en ese generoso error es la durísima venganza de ese pasado reprimido representado por las brutales tiranías que agobiaban a tantas partes de Hispanoamérica.

Con inspiración y un estilo muy distintos, Véliz vuelve a proponer la moraleja ya planteada por Martí, y el ejemplo que ambos tienen en mente es el mismo: de nuevo México —esta vez no el de la tiranía honrada, sino el de la Revolución Institucional— muestra el camino a toda Hispanoamérica, y puede hacerlo precisamente gracias a los rasgos de su cultura política que comienzan a ser condenados por sectores cada vez más amplios de la opinión mexicana. México ofrece un modelo político viable precisamente porque ha sabido organizarse en monarquía sexenal cuyo titular continúa a la vez al tlatoani mexicana y al virrey español, y si el marco institucional de la democracia representativa sobrevive allí mejor que donde ésta fue más sinceramente practicada, es porque México ha sabido adaptarlo a una realidad que es la conformada por el intransferible pasado mexicano.

El libro de Véliz estaba condenado a sufrir el sino de las exploraciones que mezclan —así sea, como es aquí el caso, con admirable sagacidad y paciencia— vastas zonas del pasado para dar respuesta a un enigma más efímero de lo que su autor imagina. Las tiranías que cubrían el horizonte hispanoamericano han sido dejadas atrás, en un proceso que no aprovechó, como quería Véliz, la lección política de México. Pero si la atención de una opinión hispanoamericana al parecer instalada permanentemente en la desazón y la alarma ya no se concentra en la esfera política, no se debe

tan sólo a que hoy sus problemas se plantean en términos menos trágicos, sino también a la acuidad que han alcanzado los económicos.

Por debajo de la crisis de la deuda externa, sentida en Hispanoamérica con excepcional intensidad, muchos comienzan a temer la presencia de condicionamientos más permanentes, que hacen que en un mundo muy distinto del postulado por Prebisch o los teóricos de la dependencia, en el cual ya son varias las áreas antes periféricas capaces de lanzar desafíos temibles a las centrales, América Latina no halle modo de escapar de su posición marginal. Puesto que también en la esfera económica Hispanoamérica se ha revelado incapaz de modificar las situaciones externas que la perjudican, ha terminado por concentrar su atención en lo único que puede intentar cambiar: ella misma.

Esto es precisamente lo que realiza Hernando de Soto, en una apasionada argumentación en la que resuenan ecos de otras provenientes de un pasado más remoto que en el caso de Véliz: su punto de partida es de nuevo, como en Lastarria, el repudio de toda la herencia social de la España conquistadora y colonizadora. De Soto parte del análisis monográfico de la situación de un grupo social que no podría ser más específico: los ambulantes de la capital peruana. Pero lo que descubre en ese análisis —la presencia de un grupo de hombres y mujeres de poderosa vocación empresarial, que suple con ella la escasez de medios con que se introduce en el pequeño comercio y producción, pero que no puede desarrollar en plenitud ese potencial empresarial debido a las trabas introducidas a cada paso por un Estado que, inspirado en arcaicos ideales de justicia distributiva, dé rienda suelta a un incontrolable frenesí reglamentarista— es a su juicio sólo la consecuencia local y puntual de un rasgo básico de la experiencia histórica hispanoamericana, que ofrece el obstáculo más serio para el progreso económico de Hispanoamérica.

El eco encontrado por el argumento de De Soto se debe a que —como dos décadas antes los de los teóricos de la dependencia— ha encontrado un público dispuesto de antemano a asentir con él, y por lo tanto, poco inclinado a repa-

rar en sus puntos débiles, que son, sin embargo, evidentes. Para señalar uno solo: contra lo que opina De Soto, el gravoso reglamentarismo de Estado no parece inspirado primordialmente en criterios de justicia distributiva más adecuados a la monarquía católica que a un Estado moderno. Por el contrario, normas como las que imponen a los vendedores ambulantes de comidas preparadas, lavarse las manos o usar guardapolvos reglamentarios, uno de los más frecuentes motivos de queja de los ambulantes y su paladín y que con otras de orientación semejante dominan numéricamente en las reglamentaciones cuya excesiva abundancia deplora De Soto, reflejan preocupaciones de higiene y salud pública que no sólo no podrían considerarse totalmente injustificadas (como lo muestran peripecias recientes en la propia Lima), sino que ofrecen un eco muy atenuado de las vigentes en países cuya orientación político-social goza de la aprobación de De Soto.

Precisamente las debilidades demasiado obvias de ese argumento tan escuchado confirman que él ha sabido dar voz a un clima de ideas y sentimientos hoy muy generalizados. Como hace siglo y medio, la tentación de negar todo el pasado es muy fuerte, y como hace siglo y medio expresa la desazón frente al futuro. Pero, si la trayectoria de las reflexiones hispanoamericanas sobre Hispanoamérica, entre aquel desazonado punto de partida y éste no menos desazonado y necesariamente provisional punto de llegada enseña algo, es precisamente la provisionalidad de esa reacción sombría en el marco de una exploración siempre dirigida por estímulos surgidos de una coyuntura necesariamente cambiante. Y todavía algo más: que lo interesante de estas exploraciones sobre Hispanoamérica es menos lo que nos dicen acerca de ella que lo que involuntariamente nos revelan sobre quienes se han venido sucediendo en la empresa.

REFERENCIAS

ALBERDI, Juan Bautista

1852 *Bases y puntos de partida para la organización definitiva de*

la República Argentina. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

Anuario

1928 *Anuario de la Sociedad Rural Argentina*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.

BEAUVOIR, Simone de

1960 *La force de l'âge*. París: Gallimard.

BELLO, Andrés

1957 *Obras Completas*, t. 23. Caracas: Ministerio de Educación-Comisión Editora de las Obras Completas de Andrés Bello.

BOLÍVAR, Simón

1947 *Obras Completas*. Vicente Lecuna (comp.), t. 1. La Habana: Editorial Lex.

1976 *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BORGES, Jorge Luis

1981 *Antología poética, 1923-1977*. Madrid: Alianza Editorial.

BULNES, Francisco

1899 *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: El Pensamiento Vivo de América.

CARPENTIER, Alejo

1973 *El reino de este mundo*. México: Compañía General de Ediciones, «Colección Ideas, Letras y Vida».

GALEANO, Eduardo

1971 *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco

1912 *Les démocraties latines de l'Amérique*. París: Flammarion.

LASTARRIA, José Victorino

1909 *Obras Completas*, t. 7. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1927 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca "Amauta".

- MARTÍ, José
1977 *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MITRE, Bartolomé
1950 *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos-L. J. Rosso [1884].
- PAZ, Octavio
1960 *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAMOS, Julio
1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAMOS, Samuel
1938 *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe Mexicana, «Colección Austral».
- SARMIENTO, Domingo F.
1948 *Obras Completas*. Buenos Aires: Luz del Día.
1951 *Recuerdos de Provincia*. Buenos Aires: Biblioteca de "La Nación".
- SIERRA, Justo (comp.)
1941 *La evolución política del pueblo mexicano*. México: La Casa de España.
- SOTO, Hernando de
1987 *El otro sendero: la revolución informal*. México: Diana.
- VASCONCELOS, José
1928 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana: notas de un viaje a la América del Sur*. París: Agencia Mundial de Librería.
- VÉLIZ, Claudio
1980 *The Centralist Tradition in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- WEIL, Felix
1944 *Argentine Riddle*. Nueva York: The John Day.

