

LATINOAMERICA

CUADERNOS DE CULTURA LATINOAMERICANA

10

ROBERTO FERNANDEZ RETAMAR
NUESTRA AMERICA Y EL OCCIDENTE



COORDINACION DE HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS/
Facultad de Filosofía y Letras
UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA

UNAM

NUESTRA AMERICA Y EL OCCIDENTE

Por

Roberto Fernández Retamar



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

COORDINACION DE HUMANIDADES

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Facultad de Filosofía y Letras

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

Roberto Fernández Retamar (1930), poeta y ensayista cubano, ha rescatado para la realidad que ha originado, y está originando la Revolución Cubana, expresiones de la historia y cultura cubanas y latinoamericanas. En este sentido realiza el proyecto que se ha propuesto realizar la Revolución, el de incorporar al mundo que ella está creando, el pasado glorioso de un continente que ha venido luchando por sus libertades, a Bolívar, a Martí y a toda la historia y la cultura de la que ellos son expresión. Es simbólico que Fidel Castro, al ser interrogado sobre los responsables de la acción revolucionaria que él encabezara, responda, "la culpa es de Martí". Esto es, se trata de una Revolución que trata de llevar a sus últimas consecuencias los ideales por los cuales luchara y muriera Martí en Cuba y los de quienes le han antecedido y ahora lo siguen. Los que intentara realizar Simón Bolívar y quienes como él han venido empeñándose en ello. Fernández Retamar es un conocedor e intérprete del pensamiento martiano. En un hermoso trabajo, reinterpretó la figura del *Calibán* de la "Tempestad" de Shakespeare. En el trabajo que aquí publicamos, y que apareciera en la *Revista Casa de las Américas* bajo su dirección en La Habana, deslinda y define el ámbito histórico propio de esta nuestra América frente al del mundo llamado occidental. Frente al mundo que ha originado la existencia de esta América como una prolongación instrumental del mismo; instrumento para su exclusivo desarrollo y beneficio. La relación que guarda esta nuestra América con el mundo de que es dependencia la hace expresa Fernández Retamar en el agudo análisis que hace de las diversas expresiones del pensamiento latinoamericano que se han venido planteando el problema.

NUESTRA AMERICA Y OCCIDENTE

Clarificar las denominaciones

El intento (la necesidad) de definir el ámbito histórico propio de nuestra América va acompañado, como es habitual en casos similares, por la búsqueda de la denominación que mejor corresponda a ese ámbito; esa denominación contribuye a mostrar el grado de conciencia que se tiene de aquello que se aspira a aprehender. El hecho, sin embargo, no debe exagerarse; aunque uno de los primeros países en constituirse como nación en el mundo moderno haya sido España, el término "español" no es español, sino provenzal, como señaló el profesor suizo Paul Aebischer (*Estudios de toponimia y lexicografía románica*, Barcelona, 1948) y glosó con complacencia, y su gota de delirio, Américo Castro (*Español palabra extranjera: razones y motivos*, Madrid, 1970).

En el caso de nuestra América, los nombres sucesivos que ella ha ido recibiendo, en un proceso que al parecer aún no ha concluido, revelan no sólo indecisión en cuanto al nombre, sino también un ensanchamiento del área geográfica e histórica que le corresponde. Bien puede decirse, pues, que se trata de un concepto en expansión.¹ Su mayor antecedente *concreto* hay que buscarlo, desde luego, en el magno proyecto de Bolívar, quien al convocar desde Lima, el 7 de septiembre de 1824, al congreso que se celebraría en Panamá dos años después, reitera su confianza en que "las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental". Cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, surja y se difunda la denominación "América Latina", ella abarcará no sólo

¹ Arturo Ardao ha realizado aportes valiosos a la historia de ese concepto: Cf. "La idea de Latinoamérica", en *Marcha*, noviembre de 1965; y "La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos", en *Araisa. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos 1975"*, Caracas, 1975.

a “las repúblicas americanas [. . .] antes colonias españolas”, sino también a otras como Brasil y Haití. Por último, su contenido es aún mayor cuando José Martí escribe en 1884: “Pueblo y no pueblos, decimos de intento, por no parecernos que hay más que uno del Bravo a la Patagonia”. Y aunque el propio Martí usara ocasionalmente, entre otras, la expresión “América Latina”, prefirió sobre todo la denominación “nuestra América”, la cual permite no quedar presos de las trampas etimológicas. La “América Latina” (más allá de lo que en un principio se quiso que esta expresión significara, es decir, tomada *ahora como sinónimo de “nuestra América”*) incluye no sólo pueblos de relativa filiación latina, sino también otros, como los de las Antillas de lengua inglesa u holandesa, más bien alejados de tal filiación; y, por supuesto, los grandes enclaves indígenas. En este sentido amplio emplearemos la expresión.

Una tarea que debe ayudarnos a delimitar el ámbito histórico latinoamericano consiste en confrontar su realidad con la propia de otro ámbito al que hemos estado vinculados, y que, al parecer, disfruta de más claridad en cuanto a su propia definición: el llamado Occidente o mundo occidental. Esa confrontación es lo que nos proponemos hacer, de manera sumaria, en estas páginas, a partir de la forma como ella ha sido abordada por pensadores latinoamericanos representativos a lo largo de nuestra historia. Sin embargo, un problema se nos presenta de inicio: la farragosa bibliografía en torno a “Occidente” o “mundo occidental”, contrariamente a lo que podría pensarse por el uso frecuente de estos términos, es, en general, harto insatisfactoria y escandalosamente mistificadora. Para saber qué es “Occidente” o “mundo occidental”, nos ceñiremos a algunos datos, mínimos, abriéndonos paso entre la maleza.

“La segunda postguerra”, escribía José Luis Romero en 1953, “ha dejado de hablar de «cultura occidental» y prefiere hablar de «mundo occidental»”.² Lo que no sa-

² José Luis Romero: *La cultura occidental*, Buenos Aires, 1953, p. 7.

bemos con exactitud es cuándo se empezó a hablar de “cultura occidental”, de “civilización occidental” o de “Occidente” a secas, en el sentido que tiene hoy. Es cierto que Occidente remite en Europa, sobre la base de obvias alusiones geográficas, a imperios políticos y cismas religiosos, pero el contenido moderno del término es otro. La expresión apenas se insinúa en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel,³ quien prefiere hablar allí de “el corazón de Europa” (I, 208), “el hombre europeo” (Id.), “la humanidad europea” (I, 209), cuando no de “el mundo germánico” (II, cuarta parte). Sabemos, sin embargo, que antes de mediar el siglo XIX se hablaba en Rusia de los “occidentalistas”, es decir, los modernizadores frente a las trabas feudales; y en nuestra América, por esa fecha, Andrés Bello se referirá, con un sentido ya cercano, a “Occidente”. En la propia Europa occidental, el uso de la denominación está ya ampliamente extendido en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, su apogeo vendrá en este siglo, a raíz del triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia, y en abierta oposición a ella, cuando Spengler publique su *Decadencia de Occidente* (1918-22), y se afirmará con el *Estudio de la historia* (1934-54), de Toynbee. Las raíces violentamente reaccionarias de estas obras (Chamberlain en un caso,⁴ Gobineau en otro⁵) ex-

3 Jorge Guillermo Federico Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. del alemán de José Gaos, Madrid, 1953.

4 “El libro de Chamberlain [*Las bases del siglo XIX*, 1899-1904] viene a ser en cierta medida un anticipo del de Spengler [...] puede decirse que murió a manos de un sucesor y rival afortunado: *La decadencia de Occidente*”. Francisco Romero: *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*, 2a. ed., ampliada, Buenos Aires, 1951, p. 144. Es interesante recordar la opinión que los países de nuestra América le merecían al furioso teórico del racismo que fue Chamberlain: “los llamados salvajes del centro de Australia llevan una existencia más armoniosa, más digna de hombres y aun podría decirse más «santa» que los habitantes de estos países”. (*ibid.*)

5 El propio Arnold Toynbee, al exponer la idea central de su *estudio*, es decir, que lo que él llama una “sociedad”

plican su boga, hace unos años, en los países capitalistas, y el uso de “cultura occidental”, “mundo occidental” u “Occidente” (enfrentado a “Oriente”) como arma predilecta del arsenal ideológico burgués durante la etapa más cruda de la guerra fría.

Una definición serena y aceptable del concepto la ofreció en 1955 Leopoldo Zea al decir: “llamo mundo occidental u Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la Modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI”.⁶ ¿A partir del siglo XVI? En el primer tomo de *El capital* (1867), Marx había escrito: “Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan esporádicamente en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la *era capitalista* sólo data, en realidad, del siglo XVI”.⁷ El propio

es el “campo inteligible de estudio histórico”, añade: “Esta concepción de las sociedades ya era familiar, hace tres cuartos de siglo, a de Gobineau”. A. T. *Estudio de la historia*, trad. de Jaime Perraux, v. I, 2a. ed., Buenos Aires, 1956, p. 67 y 68, n. Cf. otra cita en p. 77. *El Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853-55), por otra parte, prefigura el treno por la “decadencia de Occidente” que tantas voces entonarían. Compárense estas palabras de Gobineau: “Somos nosotros los modernos, nosotros los primeros, que sabemos que toda aglomeración de hombres, y el modo de cultura intelectual que de ello resulta, deben perecer”, con estas famosas de Paul Valéry, a raíz de la Primera Guerra Mundial: “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales”. Ahora bien: no desconocemos las diferencias entre Spengler y Toynbee: a ese respecto, cf. de Nikolái I. Konrad: “Carta de respuesta a Arnold Toynbee”, en *Cultura, ideología y sociedad. Antología de estudios marxistas sobre la cultura*, trad. de Desiderio Navarro, La Habana, 1975.

⁶ Leopoldo Zea: *América en la conciencia de Europa*, México, 1955, p. 8.

⁷ Karl Marx: *El capital*, La Habana, 1962, t. I, p. 656.

Zea dirá en 1957: “el capitalismo, esto es, el mundo occidental”.⁸

Ahora estamos en terreno más firme: aquellos países, primero de Europa, como Holanda, Inglaterra, Francia, Alemania, y luego de zonas pobladas por europeos⁹ (quienes las despoblaron o casi de *los otros*), que conocieron un pleno desarrollo capitalista, son “el mundo occidental”. El boticcelesco surgimiento de ese “mundo” (es decir, del capitalismo) fue descrito en líneas inolvidables por Marx:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros; son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Esos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*.

A partir de tales “procesos idílicos”, el mundo occidental creció vertiginosamente, a expensas del resto del planeta, cuya explotación fue imprescindible para el desarrollo de aquel. En la propia Europa, su parte *geográficamente* más occidental (España y Portugal), que haría tan importante contribución al desarrollo capitalista de *otros países*, no conocería ella misma, sin embargo, ese desarrollo, quedando al cabo marginada de Occidente (como una zona arcaica que podría llamarse “paleooccidental”), lo que afectaría de modo decisivo el destino de su vasto imperio colonial americano.

⁸ Leopoldo Zea: *América en la historia*, México, 1957, p. 80.

⁹ Sólo *un* país no poblado por europeos logró un verdadero desarrollo capitalista: Japón. Sobre su carácter *excepcional* y las contradicciones entre las potencias occidentales que hicieron posible ese desarrollo, cf. Paul A. Baran: *La economía política del desarrollo*, trad. de N. Warman, 2a. ed., México, 1961, p. 170 y s.

Si las metrópolis España y Portugal quedaron en la periferia de Occidente, no es extraño que a sus colonias americanas les correspondiera destino similar. Sin embargo, no le falta razón a José Luis Romero cuando habla de América como del “primer territorio occidentalizado metódicamente”. No sólo por el trasvasamiento a estas tierras, a partir del siglo XVI, de múltiples elementos culturales provenientes en lo inmediato de Europa, que aquí vendrían a conocer nueva vida y a fundirse con otros elementos, sino porque nuestra América está uncida, desde le arrancada misma del capitalismo, al mundo occidental, a cuyo desarrollo contribuyó decisivamente la rapaz y múltiple explotación (colonial primero y neocolonial después) que nuestros países, en su gran mayoría, no han dejado aún de padecer. Tanto Spengler como Toynbee pueden considerar a la América Latina excluida de Occidente, lo que se corresponde con el hecho de que, en el interior del mundo capitalista, los nuestros no son países explotadores, sino explotados: pero, por eso mismo, vinculados unos y otros en una historia común. Independientemente del grado de conciencia que se tuviera de ello, esa vinculación, esas relaciones han sido esenciales y permanentes, desde los orígenes mismos de lo que iban a ser tanto “el mundo occidental” como “la América Latina”, que *se desarrollan a la vez*, dialécticamente enlazados, a partir del siglo XVI. Es absurdo pretender trazar la historia de nuestros países con prescindencia de la de esos otros países, los “occidentales”. ¿Pero se ha visto con bastante claridad que también es imposible trazar la verdadera historia de tales países con prescindencia de la nuestra? Esto es lo que revela, por ejemplo, Eric Williams en su *Capitalismo y esclavitud* (1944). Lo que no obsta, desde luego, para que exista una historia individual (es decir, una realidad específica) tanto de aquellos países como de los nuestros. Enrique Semo ha escrito hace poco con razón:

en cada etapa de desarrollo de la formación socio-económica de los países latinoamericanos, está presente la relación metrópoli-colonia, que se transforma así en *una constante* de su historia, pero no en *su historia*, como lo quisieran algunos historiadores

y economistas que subestiman o niegan la importancia de los factores internos y que reducen el complejo devenir histórico a la dicotomía simplificada metrópoli-colonia.¹⁰

Las ideas expuestas por latinoamericanos sobre las relaciones entre nuestra América y el mundo occidental, se inscriben dentro de este dramático marco histórico.

LAS PRIMERAS VISIONES

Escritores antillanos como Aimé Césaire y Frantz Fanon, nacidos en colonias francesas, han denunciado el absurdo de que a los niños negros de esas Antillas se les enseñara en la escuela a repetir: “Nuestros antepasados los galos. . .” Esta denuncia es desde luego irreprochable. Pero vale la pena llamar la atención sobre la violencia que también supone el que a los niños en Francia se les haga repetir esa frase. Pues los galos ¿son los antepasados de quienes ni hablan su lenguaje, ni visten como ellos vistieron, ni fueron educados en sus creencias, ni apenas son sus herederos “raciales”, es decir zoológicos? ¿No sería más congruente que a esos niños se les enseñara a decir: “nuestros antepasados, los invasores (o aun los descubridores) de la Galia”? Sin embargo, tal cosa, que sepamos, no ocurre. Todavía hoy, *Asterix el galo* es el héroe de los niños (y de los mayorcitos) franceses, quienes, leyendo y viendo sus simpáticas aventuras, escritas por supuesto en una lengua neolatina, no se identifican con las tropas romanas, sino con el pequeño e imaginario héroe galo y sus amigos. Esas violencias, dramáticas o risueñas, conforman la historia, la tradición de un país. Sin embargo, no faltan aquellos a quienes siguen pareciendo escandalosas las palabras angustiadas que Martí escribiera hace más de ochenta años: “La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es

¹⁰ Enrique Semo: *Historia del capitalismo en México. Los Orígenes / 1521-1763*, México, 1973, p. 112.

nuestra. Nos es más necesaria.”¹¹ No hay, sin embargo, otra manera de abordar seriamente nuestra historia que arrancar de sus verdaderas raíces. Y las raíces verdaderas de lo que iba a ser llamado América son, desde luego, los hombres que la descubrieron y poblaron y levantaron sobre su suelo culturas tan extraordinarias como cualesquiera otras. Sólo que, para empezar, un término infeliz ha contribuido a embrollarlo todo, con plena conciencia de quienes, *pro domo sua*, lo forjaron y contribuyeron a propagarlo. A lo largo de la historia, hay numerosos casos de encuentro de dos comunidades y sojuzgamiento de una por otra.¹² El hecho ha solido llamarse de muy diversas maneras, a menudo, recibe el nombre de invasión o migración o establecimiento. Pero la llegada de los europeos paleoccidentales a estas tierras, llegada que podría llevar dintintos nombres (por jemplo, El Desastre), ha sido reinteradamente llamada descubrimiento, *El Descubrimiento*. Tal denominación, por sí sola, implica una completa falsificación, un Cubrimiento de la historia verdadera. Los hombres, las culturas de estas tierras, pasan así a ser cosificados, dejan de ser sujetos de la historia para ser “descubiertos” por el hombre, bre, como el paisaje, la flora y la fauna. Y este nombramiento implica la teorización de una praxis incomparablemente más lamentable. La pavorosa destrucción que los paleoccidentales —y luego los occidentales de pleno derecho, con más bríos y desfachatez— realizan de los aborígenes americanos, será considerada por Celso Furtado “una verdadera hecatombe demográfica [. . .] casi sin paralelo en la historia humana”; y Laurette Sejourmé no vacila en llamarla “un cataclismo, frente al cual palidecen las más sombrías catástrofes de la historia”.¹³ Así se inició la metódica occidentalización de América de que hablaría José Luis Romero.

¹¹ José Martí: “Nuestra América”, en *Obras completas*, t. VI, La Habana, 1963, p. 18.

¹² Cf. a este respecto de N. I. Konrad: “The substance of history”, en *West-East. Inseparable twain*, Moscú, 1967, esp. p. 220-222.

¹³ Celso Furtado: *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana* México, 1969,

La primera visión que en estas tierras se tiene de lo que iba a ser el mundo occidental, es la visión de aquella “hecatombe”, de aquel “cataclismo”; la visión que pudieron transmitir los sobrevivientes de aquellos aborígenes a quienes llamaríamos paleolatinoamericanos, de no ser el nombre tan paquidémico. Poco ha llegado a la posteridad de esa visión indígena, en las páginas piadosas y enérgicas de hombres como Bernardino de Sahagún; en textos como los que compilara Miguel León Portilla en un libro admirable: *Visión de los vencidos* (1959); o esparcida en materiales de otros pueblos americanos. Es la imagen del espanto y del horror que van sembrando a lo largo de un continente aquellos a quienes los sitiados en Tenochtitlán llaman los “popolocas”; o como traduce el padre Garibay: los bárbaros.

Pero si a algunos pueden parecer escandalosas las palabras en que Martí se refiere a los indígenas americanos como nuestros primeros antecesores, más escandalosas aún les parecieran a muchos las palabras en que Alejandro Lipschutz llama al negro africano traído a América como esclavo el “indígena «importado»”: el hombre que vino a ocupar en muchas zonas de América el lugar del indio en vías de extinción, “dándole a él también calidad de indígena esclavizado”.¹⁴ La visión que estos otros antecesores de los latinoamericanos tienen del mundo occidental, apenas difiere, naturalmente, de la de los otros “vencidos”, los aborígenes americanos, aunque tuvo aún menos ocasión de ser documentada, y se halla desperdigada en cantos y plegarias. Pasado el primer tercio del siglo XIX, un esclavo negro cubano de gran talento, Juan Francisco Manzano, escribirá su autobiografía, donde se continúa esa dolorosa visión.

p. 6; y Laurette Sejourné: *América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas*, trad. de Josefina Oliva de Coll, Madrid, 1971, p. 63.

¹⁴ Alejandro Lipschutz: *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo. Antología 1937-1962*, La Habana, 1972, p. 91. La “presencia negra en el Nuevo Mundo”, como diría José Luciano Franco, es *capital* para el desarrollo ulterior no sólo de nuestra América, sino también de Europa y África.

Sobre estas comunidades indígenas —el indio autóctono; el negro, “indígena «importado»”—, arrojadas brutalmente a la base de la pirámide en calidad de esclavos abiertos o velados, se superponen, como explotadores, los hombres venidos de Europa, situados entre un feudalismo en derrota que aquí recibirá un aire a la vez nuevo y pútrido, y un capitalismo incipiente que pugna por abrirse paso. Si indios y negros africanos saben inequívocamente, desde el primer instante, que ellos son otra cosa que el mundo occidental —y se convierten así, en cierta forma, en reservas de la otredad americana—, los descendientes más o menos directos de europeos tardarán muchos años en sentirse realmente distintos, si no de los europeos en general, al menos de los correspondientes metropolitanos. Muy pronto, sin embargo, van surgiendo rasgos diferenciadores, que durante mucho tiempo no tienen más que un significado colonial, o, a lo más, provincial. Así, el nacido en América se distinguirá del nacido del otro lado del Atlántico por ser *criollo*. Es significativo que este término, que aparece ya a finales del siglo XV,¹⁵ se emplee inicialmente, en el portugués de Brasil —de donde irradiará a los otros idiomas—, para designar al negro *americano*, ya no africano, y sólo más tarde abarque también al blanco nacido aquí, hasta quedar, finalmente, reservado de preferencia a este último. Para entonces, han ido surgiendo barruntos de una burguesía latinoamericana que al cabo, en el siglo XVIII, se sentirá entrabada dentro de las osificadas y parasitarias estructuras de los imperios ibéricos. El hombre que no dudaba en considerarse un español —o un portugués— de ultramar, comienza a subrayar con orgullo su condición

De hecho, a raíz de 1492, se abre lo que Fernando Ortiz ha llamado “ese gran remolino social, de blancos, bermejos y negros, con que se inicia la *occidentalización* de tres continentes, con el Océano Atlántico, de polo a polo, como su articulación vertebral” (F.O.: “«La leyenda negra» contra Fray Bartolomé”, en *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1952, p. 158-159).

¹⁵ Cf. José Juan Arrom: “Criollo: definición y matices de un concepto”, en *Certidumbre de América*, 2da. ed. aumentada, Madrid, 1971.

criolla, es decir, distinta. A principios del siglo XIX, el sagaz Alejandro de Humboldt podrá escribir: “Los criollos prefieren que se les llame *americanos*; y desde la paz de Versalles, y especialmente después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: «Yo no soy *español*: soy americano»”.¹⁶ A la dramática otredad del indígena —y de aquel, lleno de futuro, a quien Martí llamará “el mestizo autóctono”— viene a sumarse la relativa otredad del criollo. Que ella es relativa, lo revelará el siglo XIX, al final del cual Martí podrá hablar con toda justicia de “el criollo exótico”. Pero, por el momento, se abre la primera posibilidad concreta de ruptura.

DE LA PRIMERA INDEPENDENCIA A LA NEOCOLONIA.

Y esa primera posibilidad concreta de ruptura, que acabará encarnando en las guerras de independencia, va acompañada, desde luego, por la pregunta sobre el ser de nuestra América, sobre su relación con el mundo, el cual a los ojos de aquellos hombres resulta ser el mundo más o menos occidental; pregunta que de momento asume con frecuencia la forma de una polémica con las respectivas metrópolis. Esas metrópolis eran varias; sobre todo, dada la extensión en América de sus dominios coloniales, España, y Portugal, las cuales para entonces ya era obvio que constituían naciones atrasadas; la lucha contra ellas, pues, adquiriría también el sentido de una modernización. Ese no era el caso, sin embargo, en lo tocante a otras metrópolis (Francia, Inglaterra, Holanda), que tenían en el Caribe pequeñas posesiones de donde extraían pingües ganancias.

Contra Inglaterra se había peleado ya en la otra América una guerra anticolonialista y revolucionaria, la que daría la independencia a las Trece Colonias. Y si bien el mundo había conocido en los siglos XVI y XVII las revoluciones burguesas de Holanda e Inglaterra, la guerra de independencia de la que nacerían los Estados Unidos

¹⁶ Alejandro de Humboldt: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 6a. ed. castellana, México 1941, t. II, p. 118.

resultó ser “la gran campanada que hizo erguirse a la clase media de Europa”.¹⁷ No es extraño, pues, que repercutiera, en el mismo continente, entre las capas entonces más avanzadas de nuestra América; las cuales sin embargo, como se pondría de manifiesto a lo largo del siglo XIX, no compartían los caracteres ni las condiciones de las que encabezaron la lucha en las Trece Colonias. Era con los estados semif feudales y esclavistas del sur de los Estados Unidos con los que cabría comparar a buena parte de nuestra América. Y esos estados habrían de ser combatidos y vencidos por los del norte, casi un siglo después de la Declaración de Independencia de 1776, para hacer viable el pleno desarrollo del capitalismo en aquel país, cuyos habitantes merecieron así, en lo adelante, el título que les daría Toynbee de “occidentales americanos”.¹⁸

Sin embargo, entre finales del siglo XVIII y buena parte del XIX, más repercusiones tuvieron en nuestra América los aportes ideológicos y prácticos de la Revolución Francesa y sus consecuencias, y la astuta política inglesa en torno a los destartalados imperios ibéricos. Aunque presentándose como modelo tentador e incluso deslumbrante para las balbucientes burguesías latinoamericanas, sólo al final del siglo XIX, cuando ya han engullido la mitad del territorio mexicano, se han consolidado como nación de capitalismo monopolista y preparan las primeras aventuras imperialistas, los Estados Unidos comienzan a influir directa y poderosamente en los destinos latinoamericanos. Estas son las principales realidades occidentales que pesan sobre el vasto, complejo e inconcluso proceso de independencia de nuestra América, y sobre las ideas que lo acompañan.

Ese proceso, que está aún por estudiarse en profundidad, puede ser visto en tres momentos, que implican otras tantas maneras de plantear nuestras relaciones con el mundo occidental: la Revolución Haitiana, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX; la separación

¹⁷ Karl Marx: *El capital*, cit., p. XXIII.

¹⁸ Arnold Toynbee: *El mundo y el Occidente*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, 1967, p. 9.

de las colonias ibéricas continentales, que comienza en 1810; y la guerra de independencia de Cuba, a finales del siglo XIX. Los dos momentos iniciales (la primera independencia de nuestra América) implican luchas contra naciones europeas y contra colonialismos más o menos tradicionales, además de esfuerzos por consolidar en el subcontinente burguesías nacionales. El tercer momento supondrá una lucha no sólo contra un viejo colonialismo, sino contra el naciente imperialismo, y no está encabezado ya por un proyecto de burguesía nacional; razones por las cuales, más que verlo como el último capítulo de este proceso, lo que también es, debe considerarse sobre todo como el primer capítulo de un nuevo proceso; el que ha de conducir a la segunda, definitiva independencia.

En la Revolución Haitiana, que suele olvidarse que es el inicio de la independencia de nuestra América,¹⁹ se dan situaciones extraordinarias, únicas; y situaciones que reaparecen, con variantes lógicas, en otras zonas americanas, e incluso en otras zonas coloniales del resto del mundo. Entre las primeras, baste recordar su condición íngnima de revolución de esclavos victoriosa. Entre las segundas, el hecho memorable de ver a Toussaint L'Ouverture esgrimir las ideas más avanzadas y generosas de Occidente (las ideas igualitarias, anticolonialistas y antiesclavistas de la Revolución Francesa en ascenso) contra las tropas opresoras del representante y heredero directo de aquella revolución burguesa, Napoleón; tropas que debían restablecer en Haití el colonialismo y la esclavitud. Se revela así en nuestra América, de manera ejemplar, la contradicción entre admirables ideas de Occidente y la praxis de ese mismo Occidente. Es fenó-

¹⁹ Intentos meritorios por restituir a la Revolución Haitiana su importancia para toda nuestra América se hallan en obras como: *The black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (2da. ed. revisada, Nueva York, 1963), de C.L. R. James (Cf. el epílogo a esta edición: "From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro"); *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, 1970, de Juan Bosch; y *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*, Londres, 1970, de Eric Williams.

meno que veremos repetirse con frecuencia; hasta que el capitalismo en ocaso, definitivamente curado de toda veleidad revolucionaria, ajuste su teoría con su práctica, y engendre ideas tan deleznable como su propia acción, será “el asalto a la razón”, según la expresión lukasciana, que acabará conduciendo al fascismo desembozado, y de cuyas raíces pueden hablar larga y dolorosamente los pueblos latinoamericanos, y los pueblos coloniales y semicoloniales en general.

Si bien la Revolución Haitiana ayudó a la independencia de las colonias iberoamericanas continentales (recuérdese el generoso auxilio de Petion a Bolívar), su repercusión en los países de estructura similar al Santo Domingo francés fue compleja. Ante el ejemplo haitiano, que en cierta forma coronaba y enriquecía un cimarronaje multiseccular, las oligarquías criollas de los países esclavistas de economía de plantación, situados en la cuenca del Caribe, se sustrajeron a la onda emancipadora, para no correr el riesgo de ver repetirse los sucesos haitianos en sus propias tierras. Ello reforzó sus nexos con las metrópolis, especialmente allí donde un latifundio devorador y un frecuente absentismo habían restado ya toda fuerza y arraigo a esa clase sin porvenir alguno, como en las colonias inglesas, cuyas oligarquías habían permanecido sordas a la “campanada” de 1776. Ello explica que las colonias inglesas del área no empezaran a conocer la independencia política sino hasta la séptima década *de este siglo*; y que la única colonia holandesa en América que haya alcanzado su independencia haya sido Surinam *en noviembre de 1975*.

En las colonias ibéricas de economía de plantación, sin embargo, aunque el ejemplo haitiano sofocó también, por el momento, las ansias separatistas de la oligarquía nativa (la cual, además, conoció un súbito enriquecimiento al heredar los mercados de Haití), el desarrollo relativamente limitado del latifundismo y del absentismo, entre otras razones, permitió el crecimiento de un patriciado criollo que entraría en contradicción con la metrópoli. Por ejemplo, pocos pensadores latinoamericanos defendieron con tanto vigor y tanta continuidad la

existencia de una nacionalidad distinta a la metropolitana (en este caso, la cubana frente a la española) como José Antonio Saco. Aunque en él el concepto de la nacionalidad cubana excluía taxativamente a los negros, a los que llama siempre "africanos" (a pesar de ser la mitad de la población del país), lo que no deja de hacer pensar, *mutatis mutandis*, en pensadores de otras zonas americanas, como muchos del Cono Sur, con la consiguiente demanda, en ambos casos, de inmigración "blanca"; sin embargo, tal concepto defendido tenazmente por Saco, por insuficiente que fuera, no llegó a cuajar en el patriado de las colonias inglesas y holandesas del área, y contribuye a explicar la distinta evolución histórica de estas últimas en relación con las Antillas de lengua española.

Pero si tales fueron entonces las reacciones del patriado criollo antillano frente a la Revolución Haitiana, muy otra sería, por supuesto, la fervorosa actitud de los esclavos. Primer país negro libre del mundo moderno, el formidable ejemplo de Haití desbordaría las fronteras no sólo de nuestra América, sino del continente todo, llegando a conmover la propia Africa. Por otra parte, el cese de la esclavitud y la destrucción del sistema de plantaciones en Haití, y la ruptura de sus vínculos políticos con Francia, hicieron reactualizar en el pueblo haitiano formas económicas e ideológicas más cercanas a Africa que a Occidente (formas que estudiarían después amorosamente sus más agudos intelectuales²⁰), hasta que Occidente, bajo la forma de desembarcos de infantes de marina norteamericanos, la hizo volver al redil, esta vez en calidad de neocolonia. Así, el primer país latinoamericano en obtener su independencia, recorrería, a pesar de su vigorosa originalidad, un camino similar al de otros países de nuestra América.

El segundo momento en el proceso de independencia de nuestra América es la separación de las colonias ibéricas continentales. También aquí Napoleón desempeñará un

²⁰ Cf. Jean Price-Mars: *Así habló el río* (1928), La Habana, 1968.

papel importante: ocupada la península ibérica por sus tropas (a las que el pueblo español hostigará heroicamente con sus "guerrillas", aportando de paso este vocablo al mundo), las colonias iberoamericanas empiezan a desgajarse de sus metrópolis por distintas vías; violentas en el caso de Hispanoamérica, evolutivas en el de Brasil. En esencia, aunque habrá proyectos aún más radicales, se asiste entonces a los intentos de burguesías nacientes por cortar sus vínculos con naciones atrasadas, España y Portugal, y atemperarse a los esquemas de otras naciones, esta vez avanzadas. No parece exagerado decir que la relación de nuestra América con el mundo (verdaderamente) occidental ha de convertirse en una de las preocupaciones básicas de los pensadores latinoamericanos de la época; una época fundamental, porque es el momento en que nuestra América intenta organizarse en forma de naciones modernas.

Pero a esa época de organización la antecede, en lo inmediato, la de la ruptura política; las magnas guerras independentistas, cuyo ímpetu generoso cuaja en el ideario lleno de destellos magníficos aunque con frecuencia utópicos de hombres como El Libertador Bolívar, quien quiso conservar en la independencia la unidad que Hispanoamérica había tenido en la colonia, pero no pudo hacer realidad su proyecto; en vez de la unidad que hubiera debido facilitar una modernización, un desarrollo capitalista poderoso, nuestra América se fragmentó aún más, corroída por lastres arcaicos, y se hizo presa relativamente fácil de Occidente. Bolívar había previsto: "es menester que la fuerza de nuestra nación sea capaz de resistir con suceso las agresiones que pueda intentar la ambición europea; y este coloso de poder, que debe oponerse a aquel otro coloso, no puede formarse sino de la reunión de toda la América Meridional".²¹ El proyecto bolivariano incluía también, apoyada en aquella unidad y aquel desarrollo, la proclamación de una originalidad, de una autoctonía americana, que no desconocía los valores de Occidente, pero que en forma alguna se contentaba con repetirlos. Por el contrario, subrayando con

²¹ Cf. *El pensamiento vivo de Bolívar*, presentado por Rufino Blanco Fombona, 3a. ed., Buenos Aires, 1958, p. 39.

su habitual energía nuestras peculiaridades, Bolívar exclamaba en 1815: “Nosotros somos un pequeño género humano [. . .] no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”; y en 1819:

tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de Africa y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado; el europeo se ha mezclado con el indio y con el africano. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis, esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.

La hazaña bolivariana va acompañada, pues, por un pensamiento cuya fuerza fermental aún no se ha agotado. Lo veremos adquirir nuevo ímpetu en Martí, e incluso en nuestros días. Por ello no es extraño que durante el siglo XIX encontrara resonancia en pensadores radicales preocupados por subrayar tanto la necesidad de la unión latinoamericana como la especificidad de nuestra América.

Pero el conjunto de los pensadores representativos de la etapa de organización de las repúblicas latinoamericanas mostrará por lo general otro rostro. Ya había sido dejado atrás el proyecto de unidad continental. Ahora había que proponerse un proyecto más modesto, aunque necesario: el de impulsar las burguesías nacionales en las repúblicas nacidas de la fragmentación del mundo colonial ibérico. Pero, ¿cuáles burguesías? Estos hombres dan a ratos la impresión pirandelliana de ser pensadores burgueses en busca de su burguesía nacional. Las desvenecijadas metrópolis no podían ofrecerles ejemplos en este orden, porque tampoco habían conocido desarrollo de sus burguesías. Ello aviva en aquellos pensadores su vo-

luntad de separarse definitivamente de las viejas metrópolis y asumir otra filiación: no quieren ser ya españoles o portugueses de ultramar, *porque pretenden ser occidentales de ultramar*. Y no sólo en cuanto a los *métodos* a emplear, en lo que tenían razón (la historia demostraría que no hay otra *vía* de desarrollo capitalista que la seguida por Occidente), sino en cuanto a *ser* Occidente, sin más diferencia que la de encontrarse del otro lado del océano. Por supuesto, la problemática específica de cada zona pesará fuertemente en el pensamiento de estos hombres y en su planteo de la relación de nuestra América con el mundo occidental. La situación no será la misma en países de rico sustrato indígena que en países donde no se dio esa realidad, como los del Cono Sur, por añadidura pobres durante la colonia y requeridos de mano de obra para desarrollarse. En el primer caso (aunque no faltaran ejemplos de ello en las oligarquías desarraigadas²²) era más bien difícil a sus pensadores representativos considerarse sin más “occidentales”; en el segundo, en cambio, la tentación parecía muy fuerte.

Ya Andrés Bello (quien, como se sabe, no practicó el antiespañolismo primario de muchos de estos hombres) dirá explícitamente en 1844 que “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”.²³ Por una parte, es difícil no ver aquí una réplica a Hegel, quien había planteado que “la historia universal va de Oriente a Occidente”, pero también que “Europa es absolutamente el término de la historia universal”;²⁴ por otra parte, para Bello es bien

²² Cf. a ese respecto algunos ejemplos en el libro de Gastón García Cantú *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental 1810-1962*, México, 1965.

²³ Andrés Bello: “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile” (1844), en: *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, introducción y selección de José Gaos, México 1945, p. 195.

²⁴ J. G. F. Hegel: *op. cit.*, I, 210.

clara nuestra relación con el mundo occidental; no somos sino “un mundo occidental más distante y más vasto”. Y así, como partes de un todo privilegiado, la providencia nos ha separado del resto de la humanidad; “comparemos”, dice en 1843, “a la Europa y a nuestra afortunada América con los sombríos imperios del Asia [...] o con las hordas africanas en que el hombre [es] apenas superior a los brutos”. Este planteo alcanzará su formulación arquetípica en nuestra América en 1845, cuando el argentino Domingo Faustino Sarmiento publique su *Civilización y barbarie*. No es menester glosar esta obra clásica, suficientemente conocida.²⁵ Pero sí decir que no es posible aceptar, como se ha sostenido, que ella implique tan solo la ideología de una burguesía emprendedora, llevada naturalmente a rechazar las pesadas sobrevivencias feudales que entrababan su desarrollo, entonces progresista. Si tal fuera la verdad, este enérgico texto sería irreprochable. Sólo que “civilización”, ese término que un siglo atrás el mundo occidental ha forjado para nombrarse de la mejor manera a sí mismo,²⁶ es aquí *lo occidental* (no sólo los *métodos* occidentales); mientras que “barbarie”, en este caso, no son sólo las sobrevivencias precapitalistas, sino también las persistentes y originales realidades americanas. Sarmiento, figura contradictoria, pero llena siempre de brusca y plausible sinceridad, no lo ha de ocultar; en su libro *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883), escribirá: “en el *Conflicto de las razas*, quiero volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de *Civilización y barbarie*”. Dejemos que el propio Sarmiento nos exponga, en sus claras palabras, esa teoría “corregida y mejorada”:

²⁵ Hemos comentado ya esta obra, y otras de Sarmiento (y similares), en un trabajo anterior: *Calibán* (varias ed.)

²⁶ A este término dedicó Lucien Febvre su libro *Civilisation. Le mot et l'idée*, París, 1930, que ha sido complementado en “*Civilisation. Contribution à l'histoire du mot*” (*Problèmes de linguistique générale*, París, 1966), por Emile Benveniste, quien llama allí con acierto a *civilización* “una de esas palabras que inculcan una visión nueva del mundo”. El término apareció a mediados del siglo XVIII, primero en Francia y poco después en Inglaterra.

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacies, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra; merced a estas injusticias, la Oceanía se llena de pueblos civilizados, el Asia empieza a moverse bajo el impulso europeo, el Africa ve renacer en sus costas los tiempos de Cartago y los días gloriosos del Egipto. Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes.

Estos criterios los expondrá con no menor claridad otro prohombre del liberalismo argentino, Juan Bautista Alberdi, en sus atencidas *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852). “Las repúblicas de la América del Sur”, dice allí Alberdi, “son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que la Europa establecida en América [. . .] Todo en la civilización en nuestro suelo es europeo. . . ” Y más adelante: “nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera”. En cuanto a la nueva filiación a que se aspira:

Con la Revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros; a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. Pero siempre es la Europa la obrera de nuestra civilización [. . .] La Europa de estos días no hace otra cosa en América que completar la obra de la Europa de la media edad [. . .]

Es tiempo de reconocer esta ley de nuestro progreso americano, y volver a llamar en socorro de nuestra cultura incompleta a esa Europa que hemos combatido y vencido en los campos de batalla.

Ello implica, naturalmente, entrar en contradicción con la obra y el pensamiento de los libertadores. Alberdi lo reconoce explícitamente:

Los libertadores de 1810 [...] nos enseñaron a detestar bajo el nombre de *uropeo* a todo el que no había nacido en América [...] La cuestión de guerra se estableció en estos términos: *Europa y América*, el viejo mundo y el mundo de Colón [...] En su tiempo esos odios fueron resortes útiles y oportunos; hoy son preocupaciones aciagas a la prosperidad de este país.

Por supuesto, a fuer de *uropeo nacido en América*, Alberdi mostrará hacia los aborígenes americanos un odio y un desprecio característicamente occidentales:

Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil. [...] El indígena nos hace justicia; nos llama *españoles* hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestras sociedades que lleve apellido *pehuenche* o *araucano* [...] ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucanía y no mil veces con un zapatero inglés?

En América, todo lo que no es europeo es bárbaro; no hay más división que esta: 1ro. El indígena, el salvaje; 2do. El europeo, es decir, nosotros [...]

Estos pensadores sudamericanos de aspiración burguesa llegaron pues a hacer suya de tal manera la ideología de las burguesías *de los países capitalistas desarrollados* que introyectaron plenamente incluso aspectos de esa ideología como el racismo y el consiguiente desprecio por

los pueblos no occidentales (que en este caso resultaban ser nuestros propios pueblos): racismo y desprecio imprescindibles para facilitar la tarea conquistadora y expoliadora que había realizado y *continuaba realizando* Occidente,²⁷ esta vez con la colaboración más o menos voluntaria de pensadores locales inficionados con tales ideas. Entre ellos, los más consecuentes con esta aberración proceden, cuando tienen poder para hacerlo, a exterminar físicamente a sus pueblos (indios, gauchos) e importar metropolitanos. El clásico apotegma de Alberdi: “En América gobernar es poblar”, hay que entenderlo como poblar de “occidentales”, y despoblar de aborígenes. . .

Junto a estos gravísimos desenfoques, que lamentablemente fueron la norma en demasiados países, existieron actitudes bien distintas entre los pensadores latinoamericanos de esta etapa de organización, al considerar nuestra relación con el mundo occidental. Y no sólo en el México del indio Juárez, quien al hacer frente a las tropas de Maximiliano difícilmente hubiera suscrito la sugerencia de Alberdi de que debíamos dar “espontáneamente a la civilización el goce de este suelo”, o su idea de que “ya América está conquistada, es europea, y, por lo mismo, inconquistable”. En el propio Cono Sur se mantuvieron ideas mucho más saludables para el destino de nuestra América. Baste recordar algunas obras de los chilenos José Victoriano Lastarria y Francisco Bilbao. El primero dedicó la parte inicial de su libro *La América* (2da. ed., 1867) precisamente al tema “América y Europa”. Y aunque también él cree en una relativa identificación entre ellas (“ambos continentes están al frente de la

²⁷ “El prejuicio racial, tal como existe en el mundo actualmente, es casi exclusivamente una actitud de los blancos, y tuvo sus orígenes en la necesidad de los conquistadores europeos del siglo XVI en adelante de racionalizar y justificar el robo, la esclavitud y la continua explotación de sus víctimas de color en todo el mundo”. Paul Baran y Paul M. Sweezy: *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconómica norteamericana*, México 1968, p. 199-200. Se trata, pues, de uno de los más significativos aportes de Occidente al mundo.

civilización moderna y ambos son enteramente solidarios en la empresa de propagar esta civilización”), no deja de señalar las relaciones verdaderas:

La América conoce a la Europa, la estudia sin cesar, la sigue paso a paso y la imita como a su modelo; pero la Europa no conoce a la América y antes bien la desdeña y aparta de ella su vista, como de un hijo perdido del cual ya no hay esperanza. Un solo interés europeo, el interés industrial, es el que presta atención a la América, el que se toma la pensión de recoger algunos datos estadísticos sobre las producciones y los consumos del Nuevo Mundo, sobre los puertos, las plazas comerciales y los centros de población de los que pueda sacar más provecho. Pero los agentes de aquel interés, es decir los mercaderes de Birmingham, de Manchester y Glasgow, de Hamburgo, del Havre y de Burdeos, de Cádiz y de Génova, llegan a la América creyendo que arriban a un país salvaje, y aunque pronto se persuaden de que hay acá pueblos civilizados, no consienten jamás en creer que los americanos se hallan a la altura de los europeos y los suponen colocados en un grado inferior. El interés industrial domina desde entonces completamente la vida del europeo en América, y por larga que sea aquí su mansión, jamás llega a comprender los intereses sociales y políticos del pueblo en donde hace su negocio, y siempre está dispuesto a servir sólo a su negocio, poniéndose de parte del que le da seguridad para sus ganancias, aunque sea a costa de los más sagrados intereses del pueblo que le compra o le vende. He ahí el único lazo que hay entre la Europa y la América ibera. He ahí el único interés que los gobiernos europeos amparan y protegen, el único que su diplomacia y sus cañones han servido hasta ahora, el único que los inspira en sus relaciones con los gobiernos de la América que ellos llaman bárbaros y salvajes.

El vehemente Francisco Bilbao publica a raíz de la invasión francesa a México su libro *La América en peli-*

gro (1863), donde plantea que “todo se perderá [. . .] si no hacemos de la causa mexicana la causa americana”; rechaza “la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra *civilización*”; y señala como ejemplo de “la prostitución de la palabra [que] corona la evolución de la mentira”, el hecho de que “«el civilizado» pide la exterminación de los indios o de los gauchos”. En *El Evangelio americano* (1864), añadirá “¡Colonización, inmigración, gritan los polítics! ¿Por qué no colonizáis vuestra tierra con sus propios hijos, con vuestros propios hermanos, con sus actuales habitantes, con los que deben ser sus poseedores y propietarios?” Con angustiada urgencia, expone:

Nuestro derecho a la tierra, nuestro derecho de gobierno, nuestra independencia, nuestra libertad, nuestro modo de ser, nuestras esperanzas, nuestra dignidad, nuestro honor de hombres libres, todo es hoy amenazado por la Europa. ¡La *conquista* otra vez se presenta! ¡La conquista del Nuevo Mundo! Las viejas naciones piráticas se han dividido el continente, y debemos unirnos para salvar la civilización americana de la invasión bárbara de Europa.

Impugnando el sofisma de la supuesta “civilización”, exclama Bilbao: “¡Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza!” Y dando muestras de ser un dialéctico agudo:

¿No veis que todos los progresos materiales son armas de dos filos, y que los cañones rayados sirven del mismo modo a la libertad o a la opresión? [. . .] ciencia, arte, industria, comercio, riqueza, son elementos que pueden producir el bien y el mal, y son elementos de la barbarie científica de la mentira, si la idea del derecho no se levanta como centro [. . .] El viejo mundo ha proclamado la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito, del materialismo. Esa es la civilización que rechazamos. Ese es el enemigo que tememos penetre en los espíritus de América, verdadera vanguardia de traición para preparar la conquista y

la desesperación de la República. [...] En este siglo XIX que, según los escritores de pacotilla que repiten vulgaridades aceptadas, no es ya el siglo de las conquistas [...] estas viejas naciones que se titulan *grandes potencias* dicen que civilizan, conquistando. Son tan estúpidas, que en esa frase nos revelan lo que entienden por civilización [...] Os habéis, pues, revelado, grandes potencias, grandes prostitutas, a quienes hemos de ver arrastradas a los pies de la Revolución o de la barbarie, por su barbarie o su mentira. [...] Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? [...] Conquistar a Argelia, saquear en China, traicionar y bombardear en México. [...] La Inglaterra [...], ¿qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? [...] Atrás, pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilicen.

Bilbao continúa argumentando no solo contra “el enemigo externo”, sino también contra “el elemento de alianza que pueda encontrar” en “el elemento interno”, el cual “consta de todo aquello que es contrario a la religión del pensamiento libre, a la soberanía universal, al culto de la justicia con nosotros mismos, con los pobres, con los indios”, y censura de nuevo “la colonización del país con extranjeros, cuando los hijos del país se mueren de hambre”, así como “el desconocimiento y negación del derecho de los hombres libres, llamados los indígenas, y la suprema injusticia, la crueldad hasta la exterminación que con ellos se practica”. Al final, el radicalismo apasionado de este demócrata, después de vituperar al “monarquista, papista, jesuita, católico, imperialista, aristócrata, esclavócrata” que habla “de libertad y de derecho y de justicia”, reclama “otro mundo, otro tiempo, otra vida”.

Sí, sería otro tiempo —este— el que haría justicia a Bilbao. Por desgracia, en su época acabó por prevalecer aquella “vanguardia de traición para preparar la conquista y la desesperación de la República” que él temiera, aunque no necesariamente en la forma de la ocupación directa. Y los pensadores que cumplieron esa tarea (sean

cuales fueren sus méritos, a veces grandes, en otros órdenes), sentaron las bases ideológicas, y a menudo prácticas, para que nuestra América fuese colonizada de nuevo; ya no por naciones atrasadas (*¡vade retro!*), sino por naciones verdaderamente occidentales, como Inglaterra y los Estados Unidos, y conservando los atributos *formales* de la independencia. Esa nueva forma de colonialismo que se inicia, como tantas cosas, en nuestra América, sería conocida como neocolonialismo.

HACIA LA SEGUNDA INDEPENDENCIA

Ya estaba avanzado en nuestra América este proceso cuando José Martí, al comentar en 1889 la primera conferencia panamericana de Washington, escribía: “de la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora [. . .] urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia”. Martí había sabido ver con claridad cómo “un pueblo de intereses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos” intentaba “ensayar en pueblos libres su sistema de colonización”. A diferencia de los países hispanoamericanos continentales, para esa fecha Cuba y Puerto Rico tenían aún por delante la obtención de su independencia, y Martí habría de preparar la guerra que debía hacerla posible. Esa guerra sería, según su propia imagen, la estrofa final del poema de 1810; pero, al haber transcurrido casi un siglo entre la guerra bolivariana y la martiana, esta última se realizaría en condiciones bien distintas a aquella: ya Cuba no estaría obligada sólo a combatir contra un país paleooccidental como España, sino además a detener la amenaza del país que se alzaba como la cabeza más nueva y emprendedora de Occidente; el país que imantó al pensamiento liberal hispanoamericano, llevó a Andrés Bello a llamarlo “nuestro modelo bajo tantos respetos” e hizo exclamar a Sarmiento en la Argentina y a Justo Sierra en México que debíamos convertirnos en los Estados Unidos del Sur, y había pasado a ser, a finales del siglo XIX, la más poderosa encarnación del mundo occidental y el más formidable valladar para que nuestra América cuajara como una realidad suficiente. En medi-

da considerable, hablar desde entonces de la América Latina y el mundo occidental, será hablar de nuestra relación con los Estados Unidos: la nación que en 1776 proclamara, por vez primera en América, su derecho a la independencia y realizara una gran revolución anticolonial, y apenas un siglo después despuntaba como el nuevo amo de los países de la otra América. Habiendo vivido en los Estados Unidos desde 1880, y habiendo detectado con claridad lo inminente de la agresión imperialista, Martí escribiría a su amigo mexicano Manuel Mercado, el 18 de mayo de 1895, la víspera de morir en el campo de batalla, que su tarea había sido y sería

impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América [. . .] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que nos desprecia [. . .] Viví en el monstruo y le conozco las entrañas: —y mi honda es la de David.

Tan desafiante programa coronaba la meditación (y la práctica) radicalmente anticolonialista de Martí, quien había recibido en su temprana juventud lo mejor de la herencia de Varela, Heredia, Luz y Céspedes en Cuba, y acabaría de formarse en el México democrático donde aún estaba vivo el recuerdo de Juárez, junto a las grandes figuras intelectuales de la Reforma.

En 1877, en Guatemala, Martí haría el primer balance de su concepción de “nuestra América”; allí forja precisamente esta denominación, y allí explica:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo nuevo, no indígena, porque se ha sufrido la inge-

rencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma [. . .]

En 1883, Martí denuncia “el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena, perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América Europea [. . .]” Y entre 1889 y 1891 (es decir, en los momentos en que se celebran en Washington las primeras conferencias panamericanas) da a la luz sus documentos capitales sobre la especificidad de nuestra América: varios textos de *La Edad de Oro*, el artículo “Vindicación de Cuba”, las crónicas sobre aquellas conferencias, el discurso “Madre América”, y sobre todo el artículo “Nuestra América”, de 1891; en este último, verdadero manifiesto programático, resume apretadamente sus criterios sobre esta cuestión, vital en su pensamiento. Aunque ya lo había hecho antes, allí rechazará definitivamente la falsa dicotomía sarmientina: “el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. *No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza*”. Si el propio Andrés Bello había querido precaver a la juventud chilena, en 1848, “de una servilidad excesiva a la ciencia de la civilizada Europa”, considerando que “somos ahora arrasados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien —al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces— debiéramos imitar en la independencia del pensamiento”, advertencia que veríamos repetirse incluso en hombres contradictorios como Sarmiento o Alberdi, no es extraño escuchar a Martí exclamar en 1891:

éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España [. . .] Ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano [. . .] A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen.

La exclamación, más de una vez, lo es de veras, y revela al hombre de acción más que al mero pensador:

No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulseras, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar el barco de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre [. . .] ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más: estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos!

Frente a los servidores obsecuentes de la supuesta “civilización”, Martí subraya con energía la especificidad de nuestra realidad histórica, y la necesidad de que ella sea abordada con un pensamiento nacido de esa realidad:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india [. . .] El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país.

Pero a sus ojos esta tarea ya no podría ser realizada en nuestra América por quienes habían renegado de nuestros pueblos, tildándolos de inferiores, y, so capa de civilizadores, servían de caballo de Troya para la nueva colonización. Martí rechaza enérgicamente la añagaza racista (“no hay odio de razas, porque no hay razas”), y plantea con claridad: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. “Con

los oprimidos”, “con los pobres de la tierra” se levanta esta visión nueva, radical, insuperada de nuestra América; ya no es la suya la óptica de un pensador de aspiración burguesa sino de un demócrata revolucionario extremadamente radical, portavoz de las clases populares, que inaugura una nueva etapa en la historia y en el pensamiento de nuestra América. Por ello podrá decir Noël Salomon no sólo que “fue el cubano José Martí, sin duda alguna, el primero que construyó línea a línea una teoría consecuente y coherente de la personalidad hispanoamericana capaz de afirmarse por sí misma, ajena a los modelos exteriores”, sino también que de él “data, en verdad, la «toma de conciencia» que ha derivado, en relación con un vasto movimiento histórico (de la Revolución Mexicana a la Revolución Cubana y a las nuevas formas de los movimientos liberadores de hoy), hacia las grandes corrientes culturales e ideológicas discernibles en el siglo XX”²⁸ en la América Latina.

La actitud de Martí, al menos parcialmente, sería compartida por otros demócratas revolucionarios latinoamericanos. Por ejemplo, el peruano Manuel González Prada, quien, a propósito de la etnología, a la que llama “cómoda invención [. . .] en manos de algunos hombres”, expresa: “donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco”.²⁹

Pero la obra martiana (como, en cierta forma, la de González Prada), aunque admirada por su hermosura, resultó demasiado avanzada para su circunstancia; habría que esperar a la inserción orgánica del marxismo-leninismo en nuestra América, varias décadas más tarde, para que su tarea fuera plenamente entendida y continuada. Durante el primer cuarto del siglo XX, sería el pensamiento de un ideólogo burgués nacionalista, el

²⁸ Noël Salomon: “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana”, en *Anuario martiano*, 4, La Habana, 1972, p. 10.

²⁹ Manuel González Prada: “Nuestros indios” (1904), en *Ensayos escogidos*, selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy, 3a. ed., revisada y aumentada, Lima, 1970, p. 62.

uruguayo José Enrique Rodó, el que encontraría amplia acogida en nuestra América. A raíz de la intervención yanqui en la guerra de independencia de Cuba, en 1898 (esa intervención temida por Martí y que, al decir de Lenin, inaugura la época del imperialismo moderno), y en abierto rechazo de ese hecho, Rodó publica su ensayo *Ariel* (1900), donde opone a los aspectos más crudos de la sociedad estadounidense una supuesta espiritualidad de nuestros países. Lo que Rodó censura, con mayor o menor conciencia del hecho, es el estadio de mayor desarrollo que había alcanzado el mundo occidental (es decir, el capitalismo norteamericano), sugiriendo para la América Latina formas culturales propias del capitalismo de países de la Europa occidental que aparecían a sus ojos como menos agresivos (criterio que, por supuesto, no podían compartir otras zonas coloniales o semicoloniales del planeta; piénsese en la India, Indochina, el mundo árabe o el África negra). Esta fórmula pareció atractiva a diversos sectores de nuestra América; desde aquellos en los que alentaba un pensamiento burgués realmente nacional, y por tanto necesariamente antimperialista, hasta capas que evolucionarían, a partir de ese antimperialismo, hacia posiciones socialistas, y en un momento de su formación encontraron estímulo en la práctica rodoista. No deja de ser curioso comparar esta nueva manera de plantear nuestra relación con el mundo occidental (Europa sí, los Estados Unidos no), con la que buena parte de la intelectualidad liberal latinoamericana del siglo XIX había sustentado: los Estados Unidos sí (después de todo, también son América), Europa no, cuando esta última implicaba las metrópolis o significaba aún la forma más agresiva del capitalismo, y se hacía presente en invasiones y amenazas para nuestra América. También es útil compararla con el criterio realista y astuto de Martí: “mientras llegamos a ser bastante fuertes para defendernos por nosotros mismos, nuestra salvación, y la garantía de nuestra independencia está en el equilibrio de potencias rivales”.³⁰ Ese equilibrio habría de romperse pronto; en lo que toca a nuestra América,

³⁰ José Martí: *Obras completas, 22 Fragmentos [1885-95]*, La Habana, 1965, p. 116.

con la intervención yanqui en Cuba, en 1898; en lo que toca al planeta todo, con la Primera Guerra Mundial.

Cuando esta última estalle, ya está desarrollándose en nuestra América un notable proceso democrático burgués: la Revolución Mexicana iniciada en 1910, la cual, después de una lucha compleja en que participaron y fueron vencidos demócratas revolucionarios como Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata, acabará consolidando a una burguesía nacional que no despreciaba los caracteres específicos de su pueblo, como habían hecho tantas viceburguesías decimonónicas. Nuestra relación con el mundo occidental vuelve a ser, en esa coyuntura, tema de apasionadas discusiones, como las que sostiene José Vasconcelos en obras signadas por un desafiante utopismo; tal es el caso de *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925) e *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927). Al brutal racismo de los “civilizadores” del siglo XIX, Vasconcelos opondrá entonces la idea de una fusión de razas a ser realizada en nuestra América; lo que si por una parte se abre generosamente al Continente todo (y explica la repercusión latinoamericana que su prédica alcanzó por esos años), por otra parte pretende diluir la lucha de clases en aspiraciones de unidad ontológica que sentarían las bases del moderno pensamiento burgués mexicano. Al consolidarse ese pensamiento —esa burguesía—, Samuel Ramos ofrecerá, con referencia exclusiva a México, una obra harto más reposada: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), en cuya estela escribirá Octavio Paz *El laberinto de la soledad* (1950).

El utopismo engendrado por aquella circunstancia, sin embargo, no se extingue del todo, reapareciendo, también de modo reposado, y referido a una América ideal, en Alfonso Reyes (*Ultima Tule*, 1942; *Tentativas y orientaciones*, 1944), y, con mayor asidero en la realidad social, en el dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien impugna en “La utopía de América” (1922) “la era del capital disfrazado de liberalismo”, pues “dentro de nuestra utopía, el hombre deberá llegar a ser plenamente humano” cuando deje “atrás los estorbos de la

absurda organización económica en que estamos prisioneros”: en Europa, “solo una luz unifica a muchos espíritus: la luz de una utopía, reducida, es verdad, a simples soluciones económicas por el momento, pero utopía al fin, donde se vislumbra la única esperanza de paz entre el infierno social que atravesamos todos”. Y añade en “Patria de la justicia” (1924):

Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia esa es hasta ahora nuestra única realidad), si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación; sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas, si sólo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos [. . .] que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento.

Enfrentado a un panorama histórico bien distinto al mexicano (que todavía en 1938 podía mostrar el gallardo gesto nacionalizador de Lázaro Cárdenas), el argentino Ezequiel Martínez Estrada inicia con *Radiografía de la pampa* (1933) un enjuiciamiento crítico de la Argentina —el país donde los Sarmiento, los Alberdi, los Mitre, e incluso en pleno siglo XX figuras progresistas en otros órdenes, se habían considerado representantes de la “civilización” contra la “barbarie”—, que lo llevaría, en una evolución dramática, a escribir en su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina* (1962): “No somos europeos sino los abonos artificiales, o en las zonas corticales”.

La idea de que los latinoamericanos verdaderos “no somos europeos”, es decir “occidentales”, ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no “occidentales” como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas en nuestra América (que en algunos países son una “minoría nacional” que constituye una mayoría real) no

requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó “civilización devastadora”, sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de *otra* civilización en estas tierras.

Los americanos descendientes directos de africanos, que ya habían realizado la hazaña haitiana, defendieron brillantemente en 1889, por boca del angloantillano J. J. Thomas, autor de *Froudacity*, su plena capacidad para participar creadoramente en la civilización traída a América por los europeos. Pero el siglo XX verá no la argumentación de que los negros americanos son capaces de incorporarse al mundo occidental, sino la proclamación abierta de que rechazan esa incorporación, por considerarse portadores de otra civilización, representantes de un mundo diferente. Otro angloantillano, T. Albert Marrison, expondrá esta idea en un panfleto de 1917, *Ciclos de civilización*, donde se anticipa a lo que Spengler acuñará después como “decadencia de Occidente”, pero añade el anuncio de un próximo ciclo de civilización con predominio africano. Y el jamaicano Marcus Garvey, el más relevante de estos antillanos y el primero de ellos en alcanzar repercusión universal, lanzará a los negros del mundo entero su consigna de regreso a África.

Estos planteos, como en otro orden los de Martí, no podían ser plenamente entendidos hasta que no encarnara y se desarrollara en nuestra América el marxismo-leninismo, en la tercera década de este siglo. Será a partir de entonces cuando, avanzando en la dirección señalada por el demócrata revolucionario González Prada, Mariátegui escriba que “el problema del indio” es un “problema económico social”; y que “la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”.³¹ Y Alejandro Lipschutz explicará que una política de las nacionalidades similar a la puesta en práctica por la Unión Soviética

³¹ José Carlos Mariátegui: “El problema del indio”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana,

permitirá la plena inserción de las comunidades autóctonas en el mundo latinoamericano moderno, al mismo tiempo que ellas conservarán sus respectivas culturas.³²

En lo que toca al fundamental aporte negro a ese mundo latinoamericano (“Traemos / nuestro rasgo al perfil definitivo de América”, dirá en 1931 el poeta Nicolás Guillén), aunque se escribirán trabajos de la importancia de los del cubano Fernando Ortiz, el brasileño Gilberto Freyre y el venezolano Miguel Acosta Saignes, la sobrevivencia de la terca obstinación de las oligarquías “civilizadas” locales en negar aquel aporte, a fin de hacerse admitir como sucursales decentes por las metrópolis, llevaría, explicablemente, a desarrollar planteos como los iniciados por Marrishow y Garvey: planteos que Frantz Fanon, con aguda óptica de revolucionario, colocaría en su justa luz: “Que haya un pueblo africano”, dice Fanon, “lo creo; que haya un pueblo antillano, lo creo. Pero cuando se me habla de «ese pueblo negro», trato de comprender. Entonces, desgraciadamente, comprendo que hay allí una fuente de conflictos. Entonces trato de destruir esa fuente”. Y más adelante: “Parece [. . .] que el antillano, después del gran error blanco, está en vías de vivir ahora el gran espejismo negro”.³³

Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser “occidentales”, pertenecen a ella con pleno derecho; más que los extranjeros y descartados “civilizadores”. Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento

1963, p. 23 y 28. Un considerable desarrollo de este enfoque ofrece Ricardo Pozas en *Los indios en las clases sociales de México*, La Habana, 1971.

³² Alejandro Lipschutz: *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, 1974.

³³ Frantz Fanon: “Antillais et africains”, en *Pour la Révolution Africaine (Ecrits Politiques)*, París, 1964, p. 28 y 36.

sólo podía brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulturero, el proletariado y su consiguiente ideología; pero esta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso *posoccidental*; por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su dramática realidad y sobrepasarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el marxismo-leninismo es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena. El primero escribió:

la época de la libre concurrencia en la economía capitalista ha terminado en todos los campos y en todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos, están definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias.³⁴

Y también escribió que nuestra América “no encontrará su unidad en el orden burgués. Ese orden nos divide, forzosamente, en pequeños nacionalismos. A Norteamérica sajona le toca coronar y cerrar la civilización capitalista. El porvenir de la América Latina es socialista”. Lo que implica revelar que en el interior del mundo occidental nuestro destino es “de simples colonias”, y que nuestro porvenir exige *salir* de ese mundo.

Algunos comentaristas de Mariátegui han dicho que él era marxista *pero* que desarrolló criterios propios en relación con los problemas de nuestra América. En realidad debe decirse que de veras era marxista *porque* desarrolló tales criterios. Lenin, quien enriqueció el marxismo en la época imperialista y del triunfo de la primera revolución socialista (circunstancias que Marx y Engels no

³⁴ José Carlos Mariátegui: “Aniversario y balance”, en *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

llegaron a vivir), consideraba que “el alma viva del marxismo” era “el análisis concreto de la situación concreta”. Entre los primeros análisis de esa naturaleza relativos a los problemas específicos de la América Latina se encuentran los de hombres como Mariátegui, Mella y Martínez Villena, lo que les permitió situar cabalmente a nuestros países, a nuestra América, dentro de la problemática mundial. A partir de ellos, con la formidable anticipación de Martí, los abordajes válidos sobre la ubicación de la América Latina ya no se harán sólo con respecto al “mundo occidental” (que ha dejado de ser la modernidad plena para empezar a sumirse en el pasado), sino en relación con el mundo todo, del cual Occidente es sólo un capítulo, aunque un capítulo inesquivable. De ahí que la aceptación o el rechazo del marxismo-leninismo por los pensadores latinoamericanos no sea en absoluto una etapa más en la historia de su aceptación o rechazo de ideas “occidentales”, sino más bien todo lo contrario. Así como los “occidentalistas” rusos de 1840 eran los modernizadores frente a los rezagos feudales, pero los “occidentalistas” españoles en torno a 1920 serán los retardatarios frente a la nueva modernidad, el socialismo (para ceñirnos a dos áreas europeas periféricas), de modo similar, los latinoamericanos que a partir de la Revolución de Octubre abrazan creadoramente el marxismo-leninismo podrán ser voceros de los más genuinos de nuestra América, mientras quienes lo rechazan aduciendo que lo consideran una doctrina extraña, inadaptada a nuestra realidad, serán de hecho continuadores de los “civilizadores” del siglo XIX; es decir, quienes sirven de cauce a nuestra sujeción al mundo occidental y a nuestra consiguiente explotación por el imperialismo. Quizás cuando esto se puso de manifiesto por primera vez de una manera más visible fue en la polémica que sostuvo Mella contra las pretensiones apristas de inaugurar la aplicación del marxismo-leninismo a nuestra América. Poco después de haber participado en el primer Congreso Mundial Antimperialista celebrado en Bruselas, escribía Mella en 1928:

Para decir que el marxismo [. . .] es exótico en América, hay que probar que aquí no existe prole-

tariado, que no existe imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia, Europa, etc. Pero América no es un continente de Júpiter, sino de la Tierra. Y es una cosa elemental para todos los que se dicen marxistas [. . .] que la aplicación de sus principios es universal, puesto que la sociedad imperialista es también universal. Así lo han comprendido los obreros de América cuando, mucho antes de que se escribiera el nombre del “ARPA” [*sic*], habían fundado grandes partidos proletarios (socialista, comunista, laborista, etc.), basados en la aplicación del marxismo en América.³⁵

Así hemos entrado en los tiempos presentes, los de nuestros contemporáneos. Al preguntarse ellos por la relación de la América Latina con el mundo occidental, encontraremos a quienes, de hecho, siguen manifestándose como ibéricos de ultramar, o, en mayor medida, como occidentales de ultramar (enfaticando nuestra identificación sea con la Europa occidental, sea con los Estados Unidos); y también a quienes insisten en considerar a determinados núcleos de latinoamericanos (sobre todo indios o negros) como cortados de la historia común. Pero tales planteos (a pesar de lo brillantes que algunos, por excepción, puedan parecer) no son sino sobrevivencias de visiones viejas. Sólo aquella perspectiva posoccidental; sólo aquella inserción verdadera de la problemática latinoamericana en la del mundo *todo*, permite el abordaje justo del problema.

Tal perspectiva es lo que da valor incluso a aspectos del pensamiento de autores que, aunque no la asuman plenamente, han sentido de alguna manera su influjo vivificador, el cual los lleva, en primer lugar, a descubrir la condición dependiente de nuestro pensamiento, secuela de otras dependencias, y el melancólico carácter de sucursal de muchas de nuestras ideas (“sucursal de la

³⁵ Julio Antonio Mella: *¿Qué es el ARPA?* (1928), en [Julio] A[ntonio] Mella: *Documentos y artículos*, La Habana, 1975, p. 378.

civilización moderna” nos llamó, con entusiasmo comercial, Sarmiento), lo que en no pocos puntos nos acerca a otras zonas coloniales o semicoloniales de la Tierra. Ello se hace patente, por ejemplo, en la evolución de filósofos como el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. El primero, ahincadamente preocupado por la genuinidad del pensamiento de nuestra América y su ubicación con respecto al mundo, sobre todo el mundo occidental (*América como conciencia*, 1953; *América en la conciencia de Europa*, 1955; *América en la historia*, 1957; *Latinoamérica y el mundo*, 1960), escribe en una obra reciente (*Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, 1974); “el problema es saber a qué tipo de universalismo se arriba, a qué tipo de apertura. ¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo o apertura al que aspiran pueblos como los nuestros?”; y también:

Se habló de libertad de los mares y libertad de comercio, como ahora de libertad de inversión, para afirmar el derecho de unos intereses sobre otros. Esto es la libertad como instrumento de dominación, la libertad como justificación de quienes en su nombre afirmaron y afirman sus intereses, justificando en nombre de la libertad crímenes en Asia, en Africa y en nuestra América. El liberalismo, paradójicamente, como filosofía de la dominación.

Salazar Bondy, después de una destacada carrera como expositor de la filosofía occidental más o menos al uso, planteó en un pequeño libro de madurez, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, 1968); “dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*”. Y también: “el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad, la inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados [. . .] [pero nuestra filosofía] puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces”. Por desgracia, la promisoría evolución de este pensador, acuciada por el

proceso revolucionario peruano iniciado en 1968, al que se vinculó estrechamente, quedó truncada por su temprana muerte a principios de 1974 (v. el número que le dedicara la revista *Textual* en diciembre de ese año).

Una evolución en cierta forma similar a la de estos hombres es la del brasileño Darcy Ribeiro, quien ha abordado el problema no a partir de la filosofía sino de la antropología, en una de las obras más ambiciosas publicadas en nuestra América durante estos años: la "serie de cuatro estudios de antropología de la civilización en los que", según palabras del autor, "se procura repensar los caminos por los cuales los pueblos americanos llegaron a ser lo que son ahora, y discernir las perspectivas de desarrollo que se les abren". La primera parte del segundo de estos polémicos estudios (*Las Américas y la civilización*, 1969) está enteramente consagrada a "la civilización occidental y nosotros"; allí pasa revista a "las teorías del atraso y del progreso", y considera después "la expansión europea" y "la transfiguración cultural". Ribeiro propone para los pueblos extraeuropeos del mundo moderno, en general, una "tipología étnico-nacional" que distingue "cuatro grandes configuraciones histórico culturales": *Pueblos Testimonio*, *Pueblos Nuevos*, *Pueblos Transplantados* y *Pueblos Emergentes*. Los tres primeros aparecen representados en nuestra América, y en cierta forma corresponden a las zonas que ya habían sido señaladas como "Indoamérica", "Afroamérica" y "Euroamérica": México y Perú serían ejemplos de la primera; Brasil y Cuba, de la segunda, y Argentina y Uruguay de la tercera. En partes sucesivas de su libro, Ribeiro estudia los caracteres y la manera de relacionarse con el mundo occidental de cada uno de esos "Pueblos" (esas zonas); y en la quinta y última parte, "Civilización y desarrollo", considera los "modelos de desarrollo y patrones de atraso", para concluir:

la revolución tecnológica supone para los pueblos subdesarrollados, como requisito básico, una revolución social interna y un enfrentamiento decisivo en la órbita internacional. Solamente por esta vía podrán arrancar de las manos de las clases dominan-

tes internas y de sus asociados extranjeros, igualmente comprometidos con un atraso que les ha sido altamente lucrativo, los instrumentos de poder para la formulación del orden social.

Tales pensadores llegarían a sentir el impacto de la Revolución Cubana, que influiría incluso a hombres mayores, como Martínez Estrada, y por supuesto a autores más jóvenes, enriqueciendo su obra con la repercusión del acontecimiento histórico más trascendente ocurrido en nuestra América desde la primera independencia. De hecho, tal acontecimiento es el inicio de “la segunda independencia” reclamada por Martí setenta años antes de 1959. No en balde en 1953, al desencadenar el nuevo proceso revolucionario, el propio Fidel Castro señalaba en José Martí a su autor intelectual. Y como había ocurrido ya en los tiempos de la primera independencia, en que los dirigentes de la revolución armada, y sobre todo Bolívar, resultaban ser además los más agudos voceros de la ideología que animaba a esa acción, otra vez volvería a ocurrir algo similar al romper la segunda independencia: hombres como Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, a la vez que encabezarían la acción armada, serían los expositores más cabales del pensamiento que crecía de consuno con aquella acción; ese pensamiento iba a fundir (de modo parecido a como haría para su tierra Ho Chi Minh) la línea anticolonialista, nacional-revolucionaria (representada en nuestro caso por Martí), con el socialismo entrañado con nuestra realidad, que no sería mero “calco y copia”, sino esa “creación heroica” exigida y avanzada por Mariátegui;³⁶ y expresaría un proceso revolucionario ininterrumpido que llevaría de la etapa democrático-burguesa a la etapa socialista. Ello tenía que incidir, desde luego —y de modo fundamental—, en la distinta manera de relacionarnos con el mundo. Cuando aún la revolución no había accedido a la etapa socialista, pero ya habían sido tomadas medidas radicales y liberadoras que la anunciaban, el periódico más consistentemente reaccionario del país

³⁶ José Carlos Mariátegui: “Aniversario y balance”, en *Ideología y política*, cit., p. 249.

deploraba en un editorial: "Cuba pertenece a la cultura occidental, y tenemos la seguridad de que su pueblo no desea renunciar a ella".³⁷ El pueblo cubano, por supuesto, renunció gozosamente no a la "cultura occidental" (lo que hay allí de "cultura", críticamente recibida, es irrenunciable), sino a la explotación a que durante más de cuatro siglos lo sometiera el llamado mundo occidental; y no para integrarse en un presunto mundo oriental, sino para arribar a la sociedad posoccidental, ecuménica, que anunciaron Marx y Engels y comenzó a realizar la Revolución de Octubre, a la sociedad socialista mundial destinada a cancelar en todo el planeta la prehistoria de la humanidad.

Aunque numerosos textos individuales de dirigentes e intelectuales revolucionarios cubanos dan fe de las ideas que acompañan esa primera inserción de nuestra América en la historia mayor, los más relevantes de esos textos son por lo general productos de una elaboración colectiva ("el genio", había anunciado Martí en 1882, "va pasando de individual a colectivo"): baste recordar, por ejemplo, la *Segunda Declaración de La Habana* y el *Informe Central al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba*, que Fidel Castro diera a conocer en 1962 y 1975 respectivamente.

El primero de esos documentos ofrece a los pueblos latinoamericanos una visión verdadera de su historia, y un programa de lucha para la obtención de la segunda independencia, fresca aún la hazaña de haber propinado al imperialismo yanqui, en Girón, su primera derrota militar en América, y apenas iniciada la construcción del socialismo en este continente. Arrancando de la memorable carta última a Manuel Mercado de José Martí, la *Declaración* se pregunta:

¿Qué es la historia de Cuba sino la historia de América Latina? ¿Y qué es la historia de América Latina sino la historia de Asia, Africa y Oceanía? ¿Y qué es la historia de todos estos pueblos sino la historia de la explotación más despiadada y cruel del imperialismo en el mundo entero?

³⁷ Editorial del *Diario de la Marina*, 10 de mayo de 1960.

Y después de abordar “las circunstancias históricas que permitieron a ciertos países europeos y a los Estados Unidos de Norteamérica un alto nivel de desarrollo industrial [y] los situó en posición de poder someter a su dominio y explotación al resto del mundo”, proclama: “Cuba y América Latina forman parte del mundo. Nuestros problemas forman parte de los problemas que se engendran de la crisis general del imperialismo y la lucha de los pueblos subyugados; el choque entre el mundo que nace y el mundo que muere”. En esa lucha, nuestra América, que en su conjunto se liberó el pasado siglo del viejo coloniaje pero no de la explotación, está llamada a tareas especiales:

Con lo grande que fue la epopeya de la independencia de la América Latina, con lo heroica que fue aquella lucha, a la generación de latinoamericanos de hoy les ha tocado una epopeya mayor y más decisiva todavía para la humanidad. Porque aquella lucha fue para librarse del poder colonial español, de una España decadente, invadida por los ejércitos de Napoleón. Hoy le toca la lucha de liberación frente a la metrópoli imperial más poderosa del mundo, frente a la fuerza más importante del sistema imperialista mundial y para prestarle a la humanidad un servicio todavía más grande del que le prestaron nuestros antepasados.

Y con un aliento que fue el de Bolívar, que fue el de Martí, en los instantes ígneos de nuestra historia:

Esta epopeya que tenemos delante la van a escribir las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados, la van a escribir las masas progresistas; los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras [. . .]

Y esa ola de estremecido rencor, de justicia reclamada, de derecho pisoteado que se empieza a levantar por entre las tierras de Latinoamérica, esa ola ya no parará más. Esa ola irá creciendo cada día que pase. [. . .]

Porque esta gran humanidad ha dicho: “¡Basta!” y ha echado a andar. Y su marcha de gigantes, ya no se detendrá hasta conquistar la verdadera independencia, por la que ya han muerto más de una vez inútilmente. Ahora, en todo caso, los que mueran, morirán como los de Cuba, los de Playa Girón, morirán por su única, verdadera, irrenunciable independencia.

El *Informe*, después de un panorama de la historia de Cuba (“la última colonia de España, y hoy [. . .] el primer país socialista de este hemisferio”) hace un balance de las luchas, las victorias, las grandes realizaciones, e incluso los errores —valientemente expuestos—, de los diecisiete años iniciales de la primera revolución socialista de América, así como plantea las metas a alcanzar en el próximo quinquenio. Al ofrecer un panorama de la situación mundial, expone:

Se ha repetido que nuestra época se caracteriza por ser el momento histórico de transición del capitalismo al socialismo, período en el cual se incrementan además las luchas por la liberación nacional de los pueblos como parte del proceso de liquidación de los vestigios del colonialismo y de la presencia neocolonial que el imperialismo ha determinado en vastas zonas de la tierra.

En los últimos años, el rasgo más distintivo de ese tránsito lo ha sido la llamada distensión internacional. Sin tomar en cuenta ese factor, no será posible comprender los cambios que tienen lugar en el ámbito de nuestra propia región continental. [. . .]

Nuestro pueblo puede sentirse orgulloso de que en alguna medida ha contribuido a ese retroceso histórico del imperialismo al demostrar, a noventa millas de aquél, que un pueblo pequeño, sin otra fuerza que su decisión moral de resistir hasta la muerte misma, y la solidaridad del movimiento revolucionario internacional, era capaz de hacer frente a la embestida imperialista de la principal potencia opresora en toda la historia de la humanidad.

Y abordando la situación de nuestra América trece años después de la *Segunda Declaración de La Habana*.

No está ahora la América Latina en vísperas inmediatas de cambios globales que conduzcan, como en Cuba, a súbitas transformaciones socialistas. Es claro que éstas no son imposibles en algunos de los países latinoamericanos. Pero lo que define las circunstancias de nuestra América es sobre todo una conciencia generalizada, no sólo en su clase obrera y en los pueblos, sino también en zonas decisivas de sus gobiernos, de que la contradicción de intereses entre la América Latina en su conjunto y cada uno de nuestros países en particular con la política mantenida por el imperialismo norteamericano, no puede resolverse por la vía de la entrega o la conciliación, sino que requiere una resistencia conjunta que ya está en marcha.

Casi al concluir el vasto *Informe* puede afirmar: "Lo que ocurre aquí [en Cuba], como ayer ocurrió en el imperio de los zares y en tantos otros pueblos de la tierra, es símbolo del futuro del mundo".

En documentos como éstos, nuestra América se piensa a sí misma, y piensa al mundo, por vez primera, desde una perspectiva realmente universal.

El precoz latinoamericano Inca Garcilaso de la Vega, al preguntarse en el siglo XVII "si el mundo es uno solo o si hay muchos mundos", se había respondido con razón "que no hay más que un mundo".³⁸ Occidente se encargó de demostrarlo, llegando, en busca de riquezas, a todos los rincones, y convirtiendo a las tierras más alejadas en partes de un mismo sistema, el capitalista, que sólo empezaría a ser sobrepasado a partir de octubre de 1917. A Occidente, pues, al capitalismo, se debe la primera mundialización del mundo (realizada para su

³⁸ Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los Incas*, ed. al cuidado de Angel Rosemblat, prólogo de Ricardo Rojas, tomo I, Buenos Aires, 1943, p. 11-12.

exclusivo provecho), que describiría en 1848 el *Manifiesto comunista*. Sin embargo, cuantos quisieron preservar de veras nuestro ser, original y difícil, nuestra contribución específica a la humanidad, contra las formas variadas del colonialismo (es decir, contra la empobrecedora sumisión al mundo occidental), se vieron obligados siempre a enfatizar nuestra otredad: “Nosotros somos un pequeño género humano”, escribió insuperablemente Bolívar en 1815. Pero el hombre en cuyo pensamiento alcanzó incandescencia esta certidumbre de la realidad distinta de nuestra América, José Martí, también expresó: “Patria es humanidad”; y supo avizorar, más allá de sus tiempos “de renquiciamiento y remolde”, “cómo se viene encima, amasado por los trabajadores, un universo nuevo”. Con la Revolución Cubana ha dado sus primeros pasos en nuestra América ese universo nuevo, donde “occidente” y “oriente” acabarán por no ser más que antiguos puntos cardinales en la aventura planetaria (y ya incluso extraplanetaria) del hombre total.

**Siendo director general de Publicaciones José Dávalos
se terminó la impresión de Nuestra América
y el Occidente,
en los talleres de Polymasters de México, S. A.
el día 19 de noviembre de 1978.
Se tiraron 10.000 ejemplares.**

TOMO I:

1. Simón Bolívar, CARTA DE JAMAICA. 2. Arturo Ardao, LA IDEA DE LA MAGNA COLOMBIA. DE MIRANDA A HOSTOS. 3. Francisco Bilbao, INICIATIVA DE LA AMERICA. IDEA DE UN CONGRESO FEDERAL DE LAS REPUBLICAS. 4. Arturo Andrés Roig, LOS IDEALES BOLIVIANOS Y LA PROPUESTA DE UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA CONTINENTAL. 5. Justo Sierra, INAUGURACION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL. 6. Darcy Ribeiro, LA CULTURA LATINOAMERICANA. 7. José Martí, NUESTRA AMERICA. 8. Francisco Miró Quesada, IMPACTO DE LA METAFISICA EN LA IDEOLOGIA LATINOAMERICANA. 9. Juan Bautista Alberdi, IDEAS PARA UN CURSO DE FILOSOFIA CONTEMPORANEA.



RECTOR

Dr. Guillermo Soberón Acevedo

SECRETARIO GENERAL ACADEMICO

Dr. Fernando Pérez Correa

SECRETARIO GENERAL ADMINISTRATIVO

Ing. Gerardo Ferrando Bravo

COORDINADOR DE HUMANIDADES

Dr. Jorge Carpizo

DIRECTOR FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dr. Abelardo Villegas

CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Leopoldo Zea

UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA

SECRETARIO GENERAL

Dr. Efrén C. del Pozo.