

EL AUTOR DE ESTE ENSAYO, nacido en Buenos Aires (1930), es conocido en Colombia por sus obras *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (1964), y *Comediantes y mártires: ensayo contra los mitos*, que en el año 2008 obtuvo el primer premio de ensayo de Casa de América y Editorial Debate. Pensador referencial en Argentina, este artículo hace parte de su libro *El asedio a la modernidad*, originalmente publicado en Argentina 1991, y en edición actualizada (2013) por la editorial Debate de Barcelona. Es, sin duda alguna, un ensayista que siempre representa una nueva perspectiva intelectual sobre la cultura en Latinoamérica.



América fue desde la llegada de los europeos, y lo siguió siendo mucho después, la tierra ideal donde estos proyectaban sus sueños, sus esperanzas, sus utopías, sus deseos y sus fobias, sus miedos, sus prejuicios. Fue el continente mágico, angelical o demoníaco para los primeros expedicionarios. Fue el lugar propicio para las utopías literarias del Renacimiento y para el intento de realización de otras quimeras, desde la teocracia de los jesuitas hasta los falansterios fourieristas. Fue El Dorado para los conquistadores y colonizadores, y volvió a serlo para los inmigrantes varios siglos después. Era la tierra de las dictaduras esperpénticas y, a la vez, de las revoluciones redentoras de los campesinos que deberían sustituir al claudicante proletariado europeo. En algunos casos con signo positivo y en otros negativo, pero en todos se trataba de contraponer a la Europa racional y prosaica la América mágica fuera de la historia y del tiempo. Ya Hegel, con su lucidez habitual, advertía que América era el continente de la nostalgia para todos

los europeos hastiados del museo histórico del Viejo Mundo.¹

Puede decirse que el mito de la América mágica surgió tempranamente con las cartas enviadas por Colón a la reina Isabel. El místico Colón, que se guiaba por la geografía de las Sagradas Escrituras, creía haber llegado al Paraíso terrenal o a la mítica tierra de Ofir desde donde le portaban oro y piedras preciosas al rey Salomón. En la carta a los reyes del 31 de agosto de 1498 anunciaba: “Creo que allí es el Paraíso terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina”. Las cartas y el diario de Colón fueron la primera expresión literaria del *realismo mágico*, de lo *real maravilloso* latinoamericano. En los sueños de Colón se mezclaban los versículos de la Biblia, la mitología pagana, las leyendas medievales y los libros de caballería. El quijotesco Colón creía tan intensamente en los cíclopes, en las

Ilustran este artículo los murales de Diego Rivera en el Palacio Nacional de la Ciudad de México.

1 G.W.F. Hegel. *Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Anaconda, 1964, 184.



amazonas, en las sirenas y en los hombres con cola que le parecía verlos. En las páginas del *Diario* del 4 de noviembre de 1492 decía haber visto hombres con un ojo y hombres con hocico de perro. La realidad no le hacía modificar sus creencias, a lo sumo las acomodaba un poco. Su *Diario* del 9 de enero de 1493 describía su encuentro con tres sirenas salidas del mar, sólo que agregaba: “No eran tan hermosas como las pintan”.

Estas visiones no eran exclusivas de Colón, también Américo Vespucio le escribía a Lorenzo de Médicis: “Pensaba estar cerca del paraíso terrenal” (*El nuevo mundo: cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*). Otro cronista indiano del siglo XVI, Antonio de León Pinelo, en *El paraíso en el Nuevo Mundo*, publicado póstumamente en 1656, ubicaba el Jardín del Edén en Perú. Hubo exploradores que buscaron en América la áurea ciudad de Manoa. Juan Ponce de León creía haber encontrado en la Florida la fuente de la eterna juventud. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca se pasó ocho años buscando la Fuente de Juvencia. El soldado y cronista Bernal Díaz del Castillo escribía:

Nos quedamos admirados y decíamos que parecían cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís. Uno de nuestros soldados decía que si aquellos que veían, si era entre sueños, no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ellos que no sé cómo lo cuento. Ver cosas nunca oídas ni visteis ni aun soñadas como veíamos (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*).

A veces las visiones no eran paradisíacas, sino más bien infernales, pero siempre fantásticas: una América habitada por monstruos. Sebastián Caboto oyó hablar de unos “indios que de rodilla abajo tenían los pies de avestruz y también dijeron de otras generaciones extrañas a nuestra na-

tura, lo cual por parecer cosa de fábula no lo escribo”.² El padre Guevara decía que en Paraguay había “hombres con narices de monos, gibados que miraban a la tierra... el cuello corto que no sobresale del hombro. Viven en los montes y persiguen a los monos, saltando de rama en rama y de árbol en árbol”.

Pedro Mártir hablaba de los “peces cantores” que encantaban a los navegantes. Antonio Pigafetta, navegante italiano que acompañó a Fernando de Magallanes, contaba que en América del Sur había visto cerdos con el ombligo en el lomo, pájaros sin patas, cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho y otros cuyos picos parecían una cucaracha, un animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de siervo y relincho de caballo. También mencionaba una isla habitada sólo por mujeres que concebían del viento y cuando nacía un varón lo mataban, al igual que a cualquier varón que llegara a la isla (*Il primo viaggio in torno al mondo*).

Todavía en el siglo XVIII, después de la conquista y la colonización de América, persistían las leyendas. En 1780, unos marinos españoles se lanzaron a la búsqueda de El Dorado y el compostelano Francisco Menéndez rastreó por la Patagonia la ciudad encantada de los Césares.

El descubrimiento de América había reavivado en Europa el mito del buen salvaje, idealizado, como hemos visto, por los europeos del siglo XVI y hasta por Montaigne. Las utopías del Renacimiento se inspiraban en el Nuevo Mundo. La *Utopía* (1516), de Tomás Moro, estaba en parte dictada por la leyenda del comunismo indígena, oída a unos marineros que habían hecho el viaje a Brasil con Américo Vespucio. *La ciudad del sol* (1602), de Tommaso Campanella, recogía,

2 Citado por Enrique de Gandía en *Historia crítica de los mitos de la conquista española*, Madrid, Juan Roldán y Cía., 1929.

entre otras experiencias, las misiones jesuíticas de Paraguay y el Imperio de los incas. En su utopía científica, *La nueva Atlántida* (1627), Francis Bacon situaba el continente perdido en las costas de Perú.

Las utopías eran escritas en Europa, pero era en América donde las imaginaban, tal vez para escapar de la fea realidad de la España de entonces. Vasco de Quiroga, obispo de México en el siglo XVI, veía en los indios una variante de los personajes de Luciano, y le solicitaba a Carlos V que detuviera la conquista española porque en la América indígena estaba la oportunidad de crear una humanidad nueva, sin guerras ni desigualdades ni injusticias. El mismo organizó dos aldeas, una cerca de la ciudad de México y otra en Michoacán, llamadas ambas Santa Fe, donde se intentaba realizar las utopías de Tomás Moro. Todavía en el siglo XIX, América Latina era la meca de los tardíos utopistas falansterianos y fourieristas. En 1841, el fourierista francés Benoit-Jules Mure fundó el falansterio de Oliveira en el estado de Santa Catarina de Brasil. José María Chávez, apasionado lector de Fourier, creó el falansterio El Esfuerzo en el pueblo Aguas Calientes de México, y Juan de La Rosa la Sociedad Comunista, en Veracruz, en 1850.³ En el siglo XX, D. H. Lawrence, hastiado de la civilización europea, intentó fundar una comunidad utópica, Ranim, en el continente americano. Más insólito aún fue el proyecto alucinado de Bernhard Forster y su mujer, la hermana de Nietzsche, ambos antisemitas militantes, de fundar una colonia de arios puros en las selvas paraguayas, episodio que parece salido de una película de Werner Herzog.

El gran auge de América Latina en Europa se dio en la corte y en los salones franceses del siglo XVIII, favorecido por el

3 Jacques Droz. *Historia general del socialismo*, Barcelona, Destino, 1986.

gusto rousseauiano de lo primitivo y lo exótico. La civilización incaica era el tema de *Alzire*, la tragedia de Voltaire, de la ópera ballet de Rameau *Les Indes galantes* (1735), de la novela de Marmontel *Les Incas*, de la pieza teatral de R. M. Du-Rocher, *L'Indienne amoureuse* (1635), o de la obra de John Dryden *The Indian Emperor* (1670) y de Robert Howard *The Indian Queen*.

El romanticismo coincidía con el clasicismo en su fascinación por los indígenas. Chateaubriand, que había viajado a América y visitado a los indios, ubicó en esos paisajes la novela *Atala o los amores de dos salvajes en el desierto* (1801), una exaltación rousseauiana de la naturaleza. América era también la lejana tierra soñada a través de las vistas de puertos adornados con rosas de los vientos y tritones o de los grabados de Abraham Brunias con mulatas desnudas, lujuriosas, en lánguidas siestas, entre plantas tropicales. Otras connotaciones menos poéticas tendría América para los franceses del siglo XIX. Precisamente, el término “América Latina” fue lanzado por Napoleón III como parte de su política imperialista en México y de una ideología geopolítica que contraponía la supuesta unidad lingüística, cultural y racial del pueblo latino al bloque germano, anglosajón y eslavo.⁴

DESENCANTAMIENTO Y NUEVO ENCANTAMIENTO DE AMÉRICA

El siglo XIX no fue época de utopías, sino de científicismo; no de retorno a pasados míticos, sino de proyección al

4 John L. Phelan. Pan Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America, en Juan A. Ortega y Medina (ed.). *Conciencia y autenticidad históricas: escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, 279-298.

futuro. El positivismo comteano primero y spenceriano después produjeron el desencantamiento de América, que, de tierra mágica, pasó a ser apenas una etapa atrasada de la evolución social. El darwinismo, la etnología, las teorías raciales de Gobineau o la psicología social de Gustave Le Bon contribuyeron a la desvalorización de lo americano, identificando a los indios, negros, mestizos y mulatos con “razas inferiores”. Esta sería también la interpretación que, por influencia europea, predominó entre los propios latinoamericanos. No fueron ajenos a esas ideas destacados hombres de acción y pensamiento: el último Sarmiento, en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883); Agustín Álvarez, en *South America* (1894), *Manual de patología política* (1899) y *La transformación de las razas en América* (1911), y el mexicano Francisco Bulnes en *El porvenir de los pueblos latinoamericanos* (1899), entre otros.⁵

Más allá de las diferencias que hubiera entre estos autores, tenían un punto en común: el desarrollo político y cultural latinoamericano sería inferior al de Europa o Estados Unidos debido a las características biológicas y psicológicas del pueblo, la pereza, la indolencia, la resignación, la indiferencia, la melancolía, heredadas de las razas indias, negras y mestizas y, en algunos casos, de la raza hispánica con su trasfondo

5 Sobre las teorías sociológicas latinoamericanas, véanse Martin S. Stabb. *América Latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1967; José Luis de Imaz. *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984; Eduardo Nicol. *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961; Augusto Salazar Bondi. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968; Óscar Terán. *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogo, 1986 y *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991; Blas Matamoro. Octavio Paz, del arquetipo a la historia, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 367-368 (enero-febrero de 1981), 263 ss; y Hugo Biagini. *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

de fatalismo árabe. También otorgaban gran influencia a la naturaleza, al paisaje, al clima: el desierto o la montaña constituirían obstáculos para la civilización. El racismo se complementaba con el determinismo geográfico.

Pero ya hacia finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX surgieron en Europa corrientes opuestas al positivismo de orientación irracionalista. En esta nueva visión del mundo, América Latina seguía teniendo características opuestas a Europa, similares a las adjudicadas por los positivistas, pero ahora con una valoración contraria. América se oponía a Europa como el alma al espíritu, la cultura a la civilización, la vida a la razón, lo consciente a lo inconsciente, lo natural a lo urbano, el romanticismo, en suma, al clasicismo.

Estos vitalistas coincidían en parte con sus adversarios los positivistas, pero la pasividad, la irreflexión, que para estos era una carencia, para aquéllos eran virtudes perdidas en el Viejo Mundo, una reserva de emoción que contrastaba con el utilitarismo deshumanizado de los países industriales.

La excepcionalidad latinoamericana tenía en la Europa de comienzos del siglo XX los rasgos exaltados por los nacionalistas telúricos: Charles Maurras o Maurice Barres en Francia, la generación del 98 en España, Ganivet, Unamuno o Maeztu, y hasta cierto punto el joven Ortega de *Meditaciones del Quijote y España invertebrada*. A este telurismo se agregaba la filosofía de la historia de Spengler y su idea de las culturas y las civilizaciones como sistemas autárquicos, autosuficientes y sin comunicación entre sí.

Spengler era conocido entre los lectores de habla hispana desde 1923, cuando la *Revista de Occidente* lo publicó traducido por Manuel García Morente. Algunos escritores latinoamericanos pensaron que la decadencia de Europa que él predicaba podía convertir a América en una alternativa para la humanidad, opción que, sin embargo, no estaba entre los planteamientos de Spengler. Waldo Frank fue el primero en divulgar ese

tipo de conclusiones en *Redescubrimiento de América* (1928), obra poco leída por los norteamericanos, pero de gran influencia entre los latinoamericanos.

Años antes había surgido entre los propios intelectuales latinoamericanos la idea de que el nuevo continente era un receptáculo de la “espiritualidad latina” frente al “mercantilismo sin alma” de la sociedad moderna. Así lo expresaba el uruguayo José Enrique Rodó en *Ariel* (1900), aunque en este caso la confrontación no fue con Europa, sino con América del Norte. No obstante, el conocimiento de las nuevas ideas irracionales era demasiado superficial en los arielistas o antiimperialistas espirituales para formar una nueva mentalidad. Esta tarea le estaba reservada a un grupo de escritores mexicanos agrupados en el Ateneo de la Juventud. El dominicano Pedro Henríquez Ureña, por entonces en México, contribuyó con su cultura superior al resto del grupo al conocimiento de las más recientes corrientes irracionales alemanas, francesas y norteamericanas, que difundió aunque sin llegar a compartirlas del todo. Tanto Antonio Caso como José Vasconcelos se basaron en el voluntarismo de Schopenhauer y de Nietzsche y en el vitalismo de Henri Bergson, a los que Vasconcelos agregó la filosofía de la historia de Spengler. Con la evidente influencia de *La decadencia de Occidente*, escribió la obra inicial del irracionalismo latinoamericano, *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana* (1926), en la que sostenía que la “raza iberoamericana debe crear su propia cultura y su filosofía propia, basadas en características psicológicas y espirituales propias”. Negando todo vínculo con el pasado europeo proclamaba: “La América española es lo nuevo por excelencia, novedad no sólo de territorio, sino también de alma”.

Esos libros tuvieron escasa repercusión fuera del ámbito estrecho en el que fueron escritos; serían otra vez los europeos los responsables de difundir por el mundo una visión irracionalista de América Latina.

El primero fue D. H. Lawrence con la novela *La serpiente emplumada*, producto de su viaje a México y publicada en 1926, el mismo año de la aparición del libro de Vasconcelos, y luego con los relatos *Mañanas en México* (1927) y *La mujer que se fue a caballo* (1928).

El surrealista Antonin Artaud también hizo su viaje iniciático a México en 1936 y en *Los tarahumara* dejó testimonio de sus experiencias alucinatorias entre los indios de ese nombre, con quienes convivió, comiendo peyote, presenciando sus ritos, observando las danzas de adoración al Sol, aprendiendo la simbología de la cultura india e imaginando haber accedido al centro de la creación misma. Tanto D. H. Lawrence como Artaud proyectaban sobre México el deseo de renovación del hombre y la esperanza de la salvación universal, y a la vez el repudio de la civilización europea. A esta serie de redescubridores de América se agregaba la norteamericana Mabel Dodge Luhan, que no dejó una obra memorable, pero puso el genio en su vida; fue el personaje clave de los relatos de Lawrence y ella misma vivió la aventura latinoamericana casándose con un indígena.

El repudio de la sociedad industrial, del intelectualismo y el progreso, su creencia de que “la carne y la sangre son más sabias que la inteligencia” (carta del 12 de enero de 1913), su propuesta en *La serpiente emplumada* de una nueva teocracia autoritaria, militarizada y jerárquica, vinculaban a Lawrence con las corrientes alemanas prefascistas de Ludwig Klages o Bruno Goetz. Su interés por ciertos sistemas patriarcales primitivos coincidiría con algunos mitos del nacionalsocialismo. Lawrence veía en la América aborigen la negación de todo lo representado por Europa; aquella pertenecería todavía a la época antediluviana anterior a los tiempos del espíritu. Los mexicanos, los latinoamericanos por extensión, serían una humanidad prehistórica del período glacial, o anterior aún, cuando la tierra estaba helada, los mares vacíos e inmensas llanuras como

la Atlántida o los continentes de la Polinesia, hoy desaparecidos, se extendían hasta los océanos. Según Lawrence, en México la sombra del mundo antediluviano era tan densa que se perdía la noción de la humanidad histórica y se volvía a la antigua conciencia no cerebral sino vertebrada, donde la fuerza del hombre estaba en su sangre y en su médula, y entre los individuos había una extraña intercomunicación como la que existía entre el hombre y los animales. Las viejas divinidades telúricas y solares hechizaban a los hombres civilizados y los devolvían a una vida dura y verdadera. Esta prédica tenía poco que ver con las experiencias reales de Lawrence en México, donde sólo tuvo trato personal con un único indígena, Antonio Lujan, el marido de la escritora Mabel Dodge. Ambos no simpatizaron: el escritor miraba con desconfianza al indio, y este decía que el forastero le parecía un mal sujeto, el desdichado ejemplo de la confraternidad entre las razas.

La visión delirante de la América mágica, que prescindía de todo dato objetivo, tenía en Lawrence la atenuante de limitarse a la ficción. Se volvió más peligrosa al pretenderse sociología con el conde de Keyserling, que en *Meditaciones sudamericanas* (1932) describía al hombre de las zonas australes como un ser “total y absolutamente telúrico. Encarna el polo opuesto al hombre condicionado y traspasado por el espíritu”.⁶ Por lo tanto, sólo debía ser interpretado a partir de la tierra y la sangre. Tanto para Keyserling como para Lawrence, el autóctono americano permanecía en el Tercer Día de la Creación, cuando surgía la vida de la primera materia, vida primordial, sin espíritu y sin libertad, que se arrancaba de lo mineral y adquiría la “sangre fría”. Por eso las almas sudamericanas le sugerían visiones de serpientes y sus paisajes, el mundo abisal que reptaba

y se deslizaba como las larvas o los camaleones. El espíritu taciturno y melancólico, la hipertrofia de la sensualidad, la mujer esencialmente “primordial” eran expresiones telúricas del hombre “reptilizado”. En el sudamericano, la vida espiritual no existía y la libertad estaba dominada por el fatalismo, eran almas “broncíneas”, embargadas por la tristeza, la desconfianza, el espíritu defensivo, sumidas en el impulso ciego de la pura gana, “no está determinado por el espíritu, sino por la vida primordial”.

En *América hispana* (1931), el norteamericano Waldo Frank coincidía también con Lawrence y Keyserling en ver a los hispanoamericanos como la regeneración de una historia agotada en Europa, aunque en este caso el irracionalismo se mezclaba con un profetismo bíblico que el autor confundía con el marxismo.

El clima ideológico creado por esos escritores viajeros tenía antecedentes en una tradición de los propios americanos que alentaron la idea de una filosofía de caracterologías nacionales o continentales, de cosmovisiones latinoamericanas. Desde el Alberdi de *Fragmento preliminar para el estudio del derecho* (1837), influido por Herder, los escritores latinoamericanos vivieron obsesionados por la identidad cultural. Como los románticos alemanes, los paneslavistas y la generación española del 98, trataban de intuir místicamente la esencia insondable de la tierra y la sangre. Se preguntaban ¿qué es América?, ¿qué es la argentinidad?, ¿la mexicanidad?, ¿la peruanidad? En México, siguiendo la línea iniciada por Vasconcelos y el Ateneo de la Juventud, surgió una nueva generación. En sus libros *En torno a una filosofía americana* (1945) y *América como conciencia* (1953), Leopoldo Zea sostenía que América Latina debía renunciar a la cultura europea para crear la suya propia. Y en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Samuel Ramos hablaba del “carácter espiritual” del mexicano y proclamaba:

6 Hermann Keyserling. *Meditaciones sudamericanas*, Madrid, Espasa Calpe, 1933.



He querido desde hace tiempo hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicano. [...] Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los de inmediato contorno.⁷

El joven Octavio Paz de *El laberinto de la soledad* (1950) presentaba la esencia de la mexicanidad como “algo particular, intransferible y precioso”, y creía que las formas culturales importadas chocaban con la verdadera naturaleza de México.⁸ Esta concepción del “ser nacional” fue abandonada por Paz en sus obras posteriores.

La caracterología nacional se convirtió en un subgénero literario con representantes en todos los países latinoamericanos. Para Benjamín Subercaseaux en *Chile o una loca geografía* (1940), “hay en la atmósfera y el color de cada país [...] algo propio e intransferible”.⁹ Subercaseaux afirmaba que el paisaje explicaba a los hombres, pero, en cambio, los hombres no explicaban nada. Gilberto Freyre, autor de obras plenas de conocimientos sociales y económicos concretos, caía en la caracterología nacional cuando sostenía en *Interpretación del Brasil* (1945): “Cada cultura nacional tiene su propio tiempo y ritmo”.¹⁰ A estos autores se sumaban los puertorriqueños Antonio S. Pedreira con *Insularismo* (1934) y Luis Palés Matos con *Tuntún de pasa y grifería* (1935), y el cubano

Fernando Ortiz con *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco* (1940), prologado por el antropólogo Malinowski. Hasta en la europeizada Argentina, tan desprovista de todo exotismo, hasta en la cosmopolita Buenos Aires tan falta de todo color local, cundió la problemática de la identidad americana cuando las oleadas inmigratorias de finales del siglo XIX y comienzos del XX formaron el proletariado urbano con sus consiguientes conflictos sociales. En *La restauración nacionalista* (1909), Ricardo Rojas combinaba eclécticamente lo indígena con lo hispánico. Y en *El payador* (1916), Leopoldo Lugones resucitaba al gaucho, que ya estaba muerto y era inofensivo, para oponerlo a los inmigrantes. Los nacionalistas católicos, Manuel Gálvez, Carlos Ibarguren, Gustavo Martínez Zuviría y Vicente Sierra, rescataban la raza hispánica, la de los descendientes, con varias generaciones criollas, una minoría que coincidía con las familias tradicionales, y a la vez excluía a los inmigrantes españoles de reciente data destinados a tareas subalternas.

Los populistas de las décadas de 1960 y 1970 acaso ignoraran que muchas de sus ideas habían sido ya esbozadas por autores provenientes de la denostada oligarquía liberal y por los representantes del grupo de la revista *Sur*.¹¹ Victoria Ocampo, primera editora de D. H. Lawrence en castellano, anfitriona de Waldo Frank y de Keyserling, influida por todos ellos, cayó también en el americanismo telúrico. En *Quiromancia de la Pampa y Supremacía del alma y de la sangre* decía:

No creo que exista país en Europa en que los vínculos de la sangre y las pasiones del

7 Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3 ed., Buenos Aires, 1951, 135.

8 Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

9 Benjamín Subercaseaux. *Chile o una loca geografía*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

10 Gilberto Freyre. *Interpretación del Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

11 Carlos Alberto Erro. *Medida del criollismo* (1928); Jorge Luis Borges. Nuestras imposibilidades, reproducido en *Discusión* (1932); Ezequiel Martínez Estrada. *Radiografía de la pampa* (1933); Eduardo Mallea. *Historia de una pasión argentina* (1937) y *El Sayal y la púrpura* (1946).

alma alcancen la intensidad que les es común en América del Sur. De ahí una atmósfera de tensión, de tragedia latente, sobre cuya naturaleza se pierden en conjeturas los extranjeros. El espíritu, la inteligencia, cuentan relativamente poco junto a estas cosas sordas, sombrías, pesadas, opacas, a menudo ininteligibles, por consiguiente inexpresables y de las cuales no es posible liberarse. Claro está que no hablo de los indios, sino de nosotros, los blancos de América Latina.¹²

Estas palabras fueron astutamente elegidas por su autora para ser pronunciadas en el Instituto Universitario Fascista de Cultura en la Roma mussoliniana, donde encontraron un eco favorable entre los organizadores y el público.

Paradójicamente, en la revista *Sur*, acusada de “europeizante” por los nacionalistas, la palabra “americano”, como señaló Beatriz Sarlo,¹³ era muy utilizada. En la presentación de la revista, Victoria Ocampo anunciaba que la publicación era “de los que han venido a América, de los que piensan en América, de los que son de América”. Una América cuyas cualidades, agregaba, “son secretas”, recordando, tal vez, el grupo *Geheimes Deutschland* de Stefan George.

Ezequiel Martínez Estrada fue el profeta americano de la revista *Sur*, aunque en términos ambiguos positivos-negativos, de amor y odio, de atracción y repulsión, repetía la interpretación de D. H. Lawrence y de Keyserling: “Todavía seguimos siendo en parte de nuestro organismo seres acuáticos”.¹⁴

12 Victoria Ocampo. *Testimonios*, II, Buenos Aires, Sur, 1941.

13 Beatriz Sarlo. La perspectiva americana en los primeros años de *Sur*, en *Punto de Vista*, 17 (abril-junio de 1983), 10.

14 Ezequiel Martínez Estrada. *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, México, UNAM, 1962, 21.



Los nacionalistas de las décadas de 1930 y 1940 coincidían con los liberales en la interpretación telurista: en *El hombre que está solo y espera* (1930), Raúl Scalabrini Ortiz encontraba en “el espíritu de la tierra” un buen argumento para sus interpretaciones; en la misma senda estaban Homero Guglielmini en *Alma y estilo* (1930), y Carlos Astrada en *El mito gaucho* (1948).

A finales de la década de 1940 y principios de la de 1950 apareció una nueva generación de escritores “americanistas” influidos especialmente por Martínez Estrada: Rodolfo Kush, *La seducción de la barbarie* (1953), *Paisaje y mestización de América* (1950) y *América profunda* (1962); Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión*

(1955); Solero, “¿Qué es América?”, y el más notorio de todos, H. A. Murena, *El pecado original de América* (1954). Murena, más tarde denostado por los populistas, decía en 1948, cuando estos aún no habían nacido, frases que suscribiría cualquiera de ellos: “Que el paisaje nuevo, y las riquezas naturales de los países americanos, representan la posibilidad de historia y de estilo de vida propio que dichas potencialidades de las naciones americanas se han visto anuladas por Europa”. Tras mostrar que Europa estaba muerta, aunque había dejado un legado terrible, Murena deducía que los americanos

dejaremos de experimentar la presión que basada en su prestigio y en su poder ha ejercido constantemente Europa, es decir, enfrentarnos por primera vez a la historia con la oportunidad de tomar conciencia de nosotros y asumir el papel que nos obliga a nuestra potencialidad geográfica y económica.¹⁵

El antieuropeísmo de los tercermundistas ya había sido predicado, antes de tiempo, por Murena con la denominación de “parricidio”, término difundido por el crítico Emir Rodríguez Monegal en *El juicio de los parricidas* (1956) para describir a la generación literaria de los años cincuenta. Murena decía:

América está integrada por desterrados y es destierro, y todo desterrado sabe profundamente que para vivir debe acabar con el pasado, debe borrar los recuerdos de este mundo al que le está vedado el retorno, porque de lo contrario queda suspendido en ellos y no acierta a vivir. Para vivir en este orbe hay que quemar las naves del viaje, hay que desautorizar espiritualmente lo que

quedó atrás, pues éste es el nuevo mundo y lo que aquí se hace en una nueva vida que de ninguna forma es continuación de la anterior. Matar o morir: no hay otra alternativa. Toda nueva vida, todo hijo, es por otra parte parricida. [...] América es hija de Europa y necesita asesinarla históricamente para comenzar a vivir. Sólo practicando el parricidio histórico-cultural podrá el alma europea desterrada en América casarse con la nueva tierra para asegurarse con el casamiento de su propio espíritu, de su propia inmortalidad.¹⁶

Posiciones similares sostenía por aquellos años Víctor Massuh, que en *América como inteligencia y pasión* exaltaba la irracionalidad americana:

Aceptación de la barbarie porque ella es América y toda creación, por lo tanto, debe venir desde su núcleo. Transformación del hombre a oponerse allí, aceptando sus fermentos irracionales, sus sueños míticos, tradiciones, primitivismo, resentimientos raciales, impulsos contenidos, misterios telúricos, contactos culturales hostiles, y atendiendo, en fin, al oscuro lenguaje de todos estos caracteres inorgánicos de la historia hispanoamericana.¹⁷

Curiosamente, la exaltación del ser americano fue desarrollada desde los diarios y revistas liberales. Ninguno de ellos quiso admitir que muchas de sus ideas se encarnaban políticamente en el nacionalismo populista de esos años representado por el peronismo del que eran adversarios. Se volvió a repetir el caso de la reticencia de Vilfredo Pareto a reconocer sus ideas en Mussolini o de Stefan George y Spengler, en Hitler.

15 Héctor A. Murena. Reflexiones sobre el pecado original de América, en *Verbum*, Buenos Aires, 90 (1948), 40.

16 Héctor A. Murena. *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954, 24.

17 Víctor Massuh. *América como inteligencia y pasión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Martínez Estrada no quiso aceptar que “la libertad verdadera que llegará de los fondos de los campos, bárbara y ciega”,¹⁸ anunciada por él en 1933, bien podría haber llegado con el movimiento de masas, en parte de origen rural, que invadiría la ciudad diez años después. Tampoco Mallea quiso ver en la irrupción de 1945 “la Argentina invisible”.

Murena fue quien más cerca estuvo de dar el paso y confesar que el peronismo era la versión, aunque deformada, de su “americanismo”. Ya había identificado a Rosas como parricida histórico y estuvo a punto de incluir en esa categoría también a Perón.¹⁹

Hay una filiación común entre esas ontologías americanistas de los liberales del grupo *Sur* y los tercermundistas posteriores; las filosofías cíclicas de la historia, Spengler y Toynbee, que influyeron tanto en Martínez Estrada como en Haya de la Torre. La filosofía de la historia de Toynbee proporcionó asimismo a Leopoldo Zea las ideas de la negación de la unidad de las culturas y del consiguiente reconocimiento de la originalidad de las mismas, entre ellas la latinoamericana.

La teoría del espacio-tiempo histórico de Víctor Raúl Haya de la Torre fue luego actualizada por algunos teóricos del tercermundismo que no mencionaban la fuente políticamente desprestigiada del aprismo.

Para los tercermundistas, implícitamente, las leyes científicas diferían de un continente a otro; así pues, la ciencia tendría peculiaridades geográficas. No se trataba de afirmar tan sólo la originalidad de la contribución del pueblo latinoamericano a la ciencia universal, sino de negar la validez universal de la ciencia rechazando la posibilidad de aplicar los conocimientos teóricos originados en Europa a la realidad del Tercer Mundo.



Según esa manera de pensar, un matemático latinoamericano debería preocuparse tanto por la estructura de los números como por desarrollar una matemática peculiar del Tercer Mundo. Del mismo modo, un biólogo debería ocuparse en el análisis de las moléculas tanto como en el desarrollo de una biología peculiar de su tierra. Un artista no debería esmerarse en hacer una obra bella, sino en crear un arte latinoamericano opuesto al cosmopolitismo occidental. Más que el contenido de la disciplina, interesaría que esta fuera la expresión de su lugar de origen.

Si los filósofos latinoamericanistas de la primera mitad del siglo XX se nutrieron preferentemente de Nietzsche, de Bergson o de Spengler, a partir de los años cincuenta una nueva generación abreviaría en el existencialismo heideggeriano. El venezolano Ernesto Mayz Vallenilla se interrogaba sobre “el ser americano” y lo develaba por medio de una oscura analítica existencial, extraída de *El ser y el tiempo* de Heidegger: de la ontología del ser derivaba una ontología del “ser americano”.²⁰

Los argentinos Mario Casalla y Enrique Dussel, católicos y heideggerianos, también se dedicaron a ontologizar al ser americano. Mario Casalla dirigía una

18 Ezequiel Martínez Estrada. *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, Losada, 1946.

19 Héctor A. Murena. Los penúltimos días, en *Sur*, 117 (1949), 4.

20 Ernesto Mayz Vallenilla. *El problema de América*, Caracas, Episteme, 1957.

Asociación de Filosofía Latinoamericana, entidad que propugnaba la “recuperación del sujeto y el ethos americano” y propiciaba “un pensar situado” y una filosofía desarrollada desde un “marco eco-cultural”. Para Casalla, “existir latinoamericanamente quiere decir: forjarse un lugar y un destino en el seno del ser y ejercitar desde él la comprensión que le es inherente”. La liberación del hombre latinoamericano debía ser ontológica: “La recuperación ontológica de nuestro ser, el profundo sentido ontológico del proceso liberador latinoamericano”.²¹

Del mismo modo, para Enrique Dussel la “dependencia de América Latina es antes que económica ontológica. El hombre latinoamericano es un ser oprimido, colonial, ontológicamente dependiente”.²²

Desde el siglo XVI hasta el siglo XX, América Latina es un continente ontológicamente oprimido por una “voluntad de poder” ejercido en la totalidad europea. [...] La novedad de América no es como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre ahora que desde que nació fue siempre distinto, el otro es Europa, aunque esté oprimido.²³

Estas citas son una muestra elocuente de la alambicada jerga iniciática y la oscuridad de pensamiento que señoreaba en el discurso latinoamericanista de mediados del siglo XX. No se trataba, no obstante, de un patrimonio exclusivo del catolicismo existencialista; los estalinistas compartían con

este las pretensiones de crear una filosofía latinoamericana. En 1950, en el I Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México y orientado por el Partido Comunista, era aceptada por mayoría la existencia de una filosofía americana y Eli de Gortari afirmaba que los orígenes de la filosofía americana estaban en la cultura indígena anterior a la llegada de los españoles.

Estos filósofos latinoamericanistas se agotaban en la búsqueda de la identidad cultural. Tan preocupados estaban por esa cuestión que dejaban a un lado los problemas de la filosofía *stricto sensu*; más aún, consideraban que tratar temas universales constituiría un signo de inautenticidad y falta de originalidad. Sus aportaciones al conocimiento filosófico fueron nulas, porque el verdadero filósofo es el interesado por la filosofía propiamente dicha, y la cultiva de manera rigurosa y sistemática. La filosofía latinoamericana, si existiera tal peculiaridad, lo sería sin necesidad de preocuparse o proponerse deliberada, voluntariamente, serlo, como si fuera un deber a cumplir, o un programa a realizar.

LA CULTURA LATINOAMERICANA

Del mismo modo que se intentó crear una filosofía latinoamericana autónoma, también existió la pretensión de hacer un arte y una literatura absolutamente originales, independientes de toda influencia foránea. El primer logro aparente fue la escuela de los muralistas mexicanos. La idea del muralismo provenía de Vasconcelos, por entonces ministro de Educación de su país, que en el discurso del 9 de julio de 1922, al inaugurar el nuevo edificio de la Secretaría de Educación Pública, propuso “crear el carácter de una cultura autóctona hispanoamericana”. Una pintura que pasó por ser revolucionaria nació, pues, por decreto oficial, y desde entonces las obras se hicieron por encargo del Estado y del partido gobernante, que estaban

21 Mario Casalla. *Razón y liberación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 41.

22 Enrique Dussel. *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 87.

23 Enrique Dussel. Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana, en *Stromata*, Universidad del Salvador 1 y 2 (enero-junio de 1972), 79 y 80.



muy lejos de los ideales revolucionarios proclamados por los artistas.

Si el carácter revolucionario de esos murales era discutible, no lo era menos su absoluta originalidad autóctona. Como ha mostrado Octavio Paz, se trataba de una pintura de decidida tendencia europea.²⁴ Rivera y Siqueiros estudiaron en Europa y Orozco en Estados Unidos. En Barcelona, Siqueiros había redactado un manifiesto que apareció en la revista *Vida Americana* (mayo de 1921) llamando a los artistas de América a pronunciarse contra “las lamentables reconstrucciones arqueológicas a la moda como el indianismo y el americanismo”.

Los muralistas procedían de diversas escuelas artísticas, todas ellas europeas, clásicas y modernas: Diego Rivera estuvo en París con los cubistas y fue influido además por los fauves, Gauguin, el aduanero Rousseau, Léger, Ensor, y finalmente por los fresquistas italianos del Quattrocento. Siqueiros recibió la impronta del arte de los bizantinos, el barroco, los futuristas y los metafísicos italianos. Orozco fue una derivación del expresionismo alemán y deudor de Daumier, Toulouse-Lautrec, Rouault, Ensor y hasta del lejano Grünewald.

En cuanto al redescubrimiento del arte indígena por los muralistas no ha sido sino una consecuencia de la revalorización, a comienzos del siglo XX, del arte de África y Oceanía por los pintores europeos. A través de esa perspectiva europea, los muralistas mexicanos descubrieron el arte de su propia tierra. Del mismo modo, en el cine, el paisaje y el hombre mexicano fueron revelados por el ruso Serguéi M. Eisenstein en *¡Que viva México!*, luego imitado por realizadores mexicanos como Emilio Fernández. Esta filiación europea del arte mexicano es común a otros latinoamericanos; el pintor cubano Wilfredo

24 Octavio Paz. *Sombra de obras*, Barcelona, Seix Barral, 1983, y *Los privilegios de la vista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Lam aprendió a apreciar las tallas afroamericanas no en su patria, sino en París, a través de Picasso.

Los escritores que más contribuyeron a crear el mito de Latinoamérica como “tierra mágica” fueron los estadounidenses, la generación beat, aunque para ellos América Latina se reducía casi exclusivamente a México, por razones de cercanía. En la novela precursora del movimiento beatnik, *En el camino* (1955), Jack Kerouac decía refiriéndose a México:

Habíamos encontrado al fin la tierra mágica al final del camino y nunca habíamos soñado el alcance de esa magia [...] ese extraño paraíso árabe que finalmente encontramos al final del arduo, arduo camino.²⁵

Siguiendo la estela de Kerouac, fueron a México William Burroughs, Corso y tantos otros jóvenes beats, al punto que la peregrinación a México se convirtió en un ritual. El inglés Edward Morgan Forster había advertido tempranamente, en su viaje a Estados Unidos en 1947, la urgencia de los jóvenes norteamericanos de volver su mirada hacia algo primitivo, lejos del progreso industrial, y ponía como ejemplo “el ansia por México, cuyos campesinos eran borrachos y sucios, pero cantaban”.²⁶ Luego, en la época de los hippies, muchas comunas rurales se instalaron en México en sitios donde crecía el peyote y los hongos alucinógenos. La magia latinoamericana para los norteamericanos era esencialmente hedónica, alucinación de

25 Jack Kerouac. *On the Road*, New York, The New American Library, 1955, 225 y 228 (hay traducción castellana: *En el camino*, Barcelona, Bruguera, 1983).

26 Edward Morgan Foster. *Two Cheers for Democracy*, citado por Wayne Sunn, *Norteamericanos y británicos en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 313. Ross Parmenter. *Lawrence en Oaxaca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.



alcohol, erotismo, droga, y al fin también contemplación religiosa. Se trataba de una rebelión individualista y carecía de toda propuesta política. Kerouac amaba de México “esa alegría constante de los pueblos no complicados en problemas culturales”.²⁷

Los narradores latinoamericanos de los años sesenta, el llamado boom de la literatura latinoamericana, supieron agregar el ingrediente que faltaba para hacer más picante el plato; la rebelión social, la revolución política. Lo novedoso era la fusión, como observó Octavio Paz,²⁸ entre dos antiguas corrientes literarias latinoamericanas: la épica rural y la narración fantástica. La

27 Jack Kerouac. *Lonesome Traveler*, 27, citado por Wayne Sunn, obra citada, 271.

28 Octavio Paz y Julián Ríos. *Solo a dos voces*, Barcelona, Lumen, 1973.

moda impuso el producto, pero este tenía, más allá del talento de algunos autores y de la calidad literaria de ciertas obras, variadas causas. La promoción publicitaria de la industria editorial argentino-mexicana y, sobre todo, de la española —cuyo factótum fue la agente literaria Carmen Balcells—, dispuesta a recuperar un mercado perdido, unido a la reciente aparición de semanarios sofisticados que puntualmente descubrían un genio literario cada semana, crearon un mercado consumidor de libros en las ciudades de habla hispana y luego de otras lenguas. También influyó el poder del castrismo en la opinión pública internacional. Fidel Castro usaba para su propia propaganda a los escritores del *boom* y, a su vez, los hacía partícipes del aura de prestigio que en aquellos años gozaba el régimen cubano. El idilio de Castro y los intelectuales terminó a raíz del caso del poeta Heberto Padilla, cuando estos comenzaron

a resultar molestos con sus demandas de libertad de expresión y con su disconformidad ante el giro del castrismo hacia una posición más ortodoxa de sumisión a la Unión Soviética y a los sectarios partidos comunistas latinoamericanos.

Más allá de estos avatares de la política castrista, la misión de redimir a la humanidad adjudicada por el guevarismo y el maoísmo a los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo favoreció, sin duda, la difusión de estos escritores latinoamericanos autoproclamados revolucionarios, sin la penosa necesidad de tener que hacer la revolución.

El fenómeno tuvo repercusión en Europa, sobre todo en París, donde vivían muchos de ellos, porque lograba dar satisfacción a las exigencias ideológicas y estéticas de cierto público europeo que encontraba en esas novelas una mezcla muy atractiva de panfleto político y exotismo de *pays lointain*.

Un caso significativo de la influencia de las modas literarias y políticas de París en la creación del mito latinoamericano fue el de Julio Cortázar. Típico escritor porteño, afrancesado, que despreciaba los movimientos populares e ignoraba la realidad americana, cuando logró su sueño de vivir en París, descubrió con asombro al frecuentar los círculos sofisticados que América Latina estaba de moda junto a la Revolución cubana y la guerrilla rural. Así, el escritor argentino que había querido convertirse en escritor europeo, se vio en la obligación de dar un nuevo giro y tratar de transformarse, desde París, en escritor latinoamericano. Pero entendía y se interesaba poco por la política, y había llegado demasiado tarde para la Revolución. Nunca logró el cambio en su literatura y, en compensación, adoptó actitudes más obsesivas que sus compañeros del *boom* con respecto al castrismo.

El llamado “realismo mágico” que caracterizó a las más representativas novelas del *boom* y también a algunos realizadores cinematográficos latinoamericanos de los

años sesenta como el brasileño Glauber de *Dios y el diablo en la tierra del sol* (1963) revivían el viejo mito de la América mágica, de la Edad de Oro americana, solo que ahora ya no se encontraba en el pasado paradisíaco, sino en el porvenir prometido por la Revolución. El noble salvaje de los salones dorados del Siglo de las Luces resucitaba en el noble revolucionario de los cafés de Saint-Germain-des-Prés.²⁹ Régis Debray, uno de los ideólogos europeos del latinoamericanismo revolucionario, confesaba con toda franqueza y ya de vuelta de sus peligrosas aventuras juveniles:

Cuando era estudiante, la política me disgustaba mucho. Lo que me atraía eran las imágenes más plenamente románticas de la Revolución. Para mí América Latina era, como para mucha gente en Europa, el continente misterioso, el espejismo tropical.³⁰

El delirante “barroco-tropical” parecía un producto del paisaje americano, aunque, como observó Henríquez Ureña, la literatura latinoamericana procedía de ciudades de clima templado y hasta un poco otoñal, y la exuberancia que en el período romántico se atribuyó al trópico era más bien influencia de Victor Hugo, de Byron, de Espronceda o Quintana.³¹

La expresión “realismo mágico”, con la que se quiso caracterizar la novela latinoamericana del *boom*, ni siquiera fue acuñada en América, la creó el alemán Franz Roh en su libro *Realismo mágico, post expresionismo* (1925) para referirse a una escuela de pintura alemana postexpresionista que trataba de superar las exageraciones del

29 Véase Carlos Rangel. *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila, 1977.

30 *Reportajes a Régis Debray*. Montevideo, Sandino.

31 Pedro Henríquez Ureña. Seis ensayos en busca de nuestra expresión, incluido en *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

expresionismo, llegando a una síntesis del aspecto irreal de este con el realismo. El libro de Roh fue traducido al castellano en 1927 por la *Revista de Occidente*; fue a partir de entonces cuando la expresión arraigó entre los escritores latinoamericanos. Un novelista italiano de entreguerras, Massimo Bontempelli, también definió su literatura como “realismo mágico”, y lo explicaba como un intento de “descubrir la superrealidad en la realidad”. Asimismo, se habló de realismo mágico en relación con una escuela de poetas y narradores alemanes de posguerra —de Wilhelm Lehmann y Elisabeth Langgässer—, en la que se combinaba la intuición mística con la naturaleza.

Arturo Usler Pietri, sin mencionar a Roh ni a Bontempelli, utilizó la fórmula del realismo mágico para definir cierto tipo de novela venezolana que superaba el realismo y que ‘a falta de otra palabra podría llamarse un “realismo mágico”’ (*Letras y hombres de Venezuela*, 1948). Otro crítico, Ángel Flores, también sin citar los antecesores europeos, lo recogió en 1955 en un artículo de la revista *Hispania*, “Realismo mágico en la literatura hispanoamericana de ficción”.³²

El primer novelista latinoamericano en hacer “realismo mágico” con anterioridad al fenómeno de los años sesenta fue Miguel Ángel Asturias al mezclar en sus novelas seres reales y surreales, el mensaje social y la mitología precolombina. Según confesaba, su evocación realista estaba “teñida de esa magia que impregna las cosas en América Latina”. Incluso en su novela de raigambre política, *El señor presidente* (1946), bajo la forma del dictador latinoamericano había “una concepción de la fuerza ancestral, fabulosa y sólo aparentemente de nuestro tiempo”. El dictador era visto como el hombre-mito que ejercía las funciones del

jefe tribal en las sociedades primitivas.³³ Por otra parte, es notoria la ligazón de *El señor presidente* con la novela esperpéntica *Tirano Banderas* (1926) de Ramón del Valle-Inclán.

Resulta significativo que Asturias descubriera las leyendas y religiones precolombinas en París, en el curso dictado en la Sorbona por George Raynaud, y que su traducción al castellano del *Popol-Vuh* la hiciera a partir de una versión francesa. Desde el comienzo, la literatura mágica latinoamericana tuvo una amplia repercusión en París: *Leyendas de Guatemala* (1939), de Asturias, fue traducido al francés al año siguiente de su aparición y prologado nada menos que por Paul Valéry. Los escritores del *boom* no reconocieron en Asturias su predecesor, porque este se malquistó con el castrismo al aceptar la embajada de Guatemala en Francia.

Alejo Carpentier acuñó una variante del realismo mágico con la expresión “lo real maravilloso” en el prólogo de su novela *El reino de este mundo* (1949): ‘Pero que no es la historia de América toda, sino una crónica de lo “real maravilloso”’. Carpentier creyó haber encontrado ese real maravilloso durante su permanencia en Haití: “A cada paso hallaba lo real maravilloso, pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso, no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera”.³⁴ En el ensayo *De lo real maravilloso americano, tiempos y diferencia* (1964) trató de dar forma y contenido a ese concepto. No se trataba de una literatura fantástica a la manera europea: para Carpentier, la realidad americana era en sí misma más fantástica que la propia literatura; en consecuencia, los escritores latinoamericanos debían creer en esa “realidad maravillosa” de su propio continente. Sin duda, Carpentier cometió una

32 Véase Enrique Anderson Imbert. *El realismo mágico y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1976.

33 Giuseppe Bellini. *La narrativa de Miguel Ángel Asturias*, Buenos Aires, Losada, 1969, 38.

34 Alejo Carpentier. *El reino de este mundo*, México, EDIAPSA, 1949, 13 y 17.

generalización abusiva, al extender las características, por otra parte supuestas, de un país tropical muy peculiar dentro de América Latina a un continente vasto y heterogéneo con multiplicidad de climas. Eduardo Galeano, nacido en la ciudad de Montevideo, tan europea, tan pequeñoburguesa, tan poco tropical, tan poco adecuada a las visiones de la América mágica, afirmaba, no obstante, contra toda evidencia, que cuando uno se asomaba y se adentraba en la historia latinoamericana aparecía en ella “muchísima magia [...] una magia que es el nombre que le podemos poner a una cantidad de cosas que la razón no es todavía capaz de explicar por qué están ahí”.³⁵ Sin embargo, la literatura más representativa de los uruguayos no estaba en la magia tropical de Galeano, sino en la atmósfera urbana de las narraciones de Juan Carlos Onetti.

Un profesor francés de literatura latinoamericana en una universidad de París sostenía, sin ninguna ironía, que Borges no era latinoamericano porque en sus libros no había terremotos, ni indios, ni hacía calor, ni se moría nadie de hambre. Borges, concluía el profesor, era un escritor francés de segunda clase porque escribía en español.³⁶

La denominación realismo mágico es, pues, parcial y unilateral, y no abarca la totalidad de una literatura de variadas tendencias. Por otra parte, en la novela de más éxito del boom, *Cien años de soledad* (1967), modelo de realismo mágico, Gabriel García Márquez consiguió la fórmula adecuada transformando el universo novelístico de William Faulkner, el condado sureño de Yoknapatawpha, en la mítica Macondo, y el coronel sureño Thomas Surphen en el coronel Aureliano Buendía. Los cuentos de

35 Sixto Martínez. *Reportajes a Eduardo Galeano*, La Habana, Gramma.

36 Citado por Alfredo Bryce Echenique, Flautas, indios, camellos, terroristas, en *La Nación*, 20 de enero de 1991.



viejas de aldea, con duendes, hadas, brujas, alfombras que vuelan, muertos que resucitan, lluvias de flores, recuerdan aquel antiguo romanticismo del goticismo nórdico y de las fantasías grotescas de Rabelais.

Ciertas extrañas figuras que viven en Macondo están calcadas de algunas fantasías de los cronistas de Indias, como Antonio Pigafetta; Macondo vivía en la Edad de Oro tan buscada por los viajeros del siglo XVI; todo se satisfacía sin trabajo, y no se conocía la culpa. No había desarrollo históri-



co, el tiempo circular del mito predominaba sobre el tiempo lineal de la historia; desde la fundación de la ciudad a la aniquilación, los episodios se reiteraban y los personajes repetían no sólo el nombre, sino también las actitudes de sus antepasados.³⁷ Resulta un

³⁷ Véase Blas Matamoro, *Matriarcas y patriarcas en Cien años de soledad*, recopilado en *Lecturas americanas*, 1974-1989, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990, 231 ss.

problema para la sociología de la literatura, más que para la crítica literaria, responder si una visión mítica, irracionalista, de un mundo atemporal y ahistórico, con personajes arquetípicos y absurdos, característicos de la literatura y el pensamiento de derecha, es conciliable, aun teniendo en cuenta la autonomía del arte con respecto a la política, con la concepción comprometida, revolucionaria, ostentada por el autor tanto en su literatura como en su vida.

Además de las crónicas de Indias,

de las utopías renacentistas, del romanticismo alemán, del neogoticismo norteamericano sureño y de la propia tradición de la literatura fantástica latinoamericana, hay otra fuente del “realismo mágico”, el surrealismo francés, que está en el origen de todas las tendencias irracionales de nuestro tiempo. No es casual que Miguel Ángel Asturias se formara en París, donde asimiló el surrealismo en contacto con Breton y Michel Leiris. El onirismo de *Hombres de maíz* estaba más cerca del surrealismo que de la cultura maya; el lenguaje indígena era recreado por el surrealismo. Alejo Carpentier, que también se formó en París con los surrealistas, decía que el surrealismo antecedió en América al europeo. Le encantaba que uno de los ídolos del surrealismo, Lautréamont, hubiera nacido en Uruguay y se jactara al final de uno de los *Cantos de Maldoror* de ser *le Montevidéén*.

“El surrealismo —decía Carpentier— me enseñó a ver texturas, aspectos de la vida americana que no había advertido.”³⁸ Una vez más, como en el caso de los muralistas mexicanos, la pretendida originalidad absoluta latinoamericana era un ejemplo de la interpenetración de las culturas, de la imposibilidad de la autarquía cultural.

Es preciso, pues, descartar la teoría del “imperialismo cultural” acuñada por nacionalistas y populistas. Europa no es una particularidad más entre otras, sino el eslabón imprescindible en la línea de desarrollo surgida de la Antigüedad grecolatina, y constituyó la forma clásica y universal del mundo moderno; no puede negarse aquella sin renunciar a esta. Los americanos no son los otros de la cultura occidental; por el contrario, son sus herederos directos y tienen todo el derecho de reivindicar ese patrimonio, con más amplitud aún que los propios europeos, ya que la mezcla de nacionalidades y creen-

cias, consecuencia del origen inmigratorio, debería hacerlos universales y abiertos a las culturas más diversas.

Borges se preguntaba: “¿Cuál es la tradición argentina? Creo que podemos contestarla fácilmente, es toda la cultura occidental y creo también que tenemos derecho a esa tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental”.³⁹ Esta idea también la expresaba Alfonso Reyes:

Si nuestra conducta de americanos está en acoger todas las conquistas procurando con todas ellas una elaboración sintética, si validos de nuestro breve paso histórico y hasta de haber sido convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa está servida, lo cual nos permite llegar a la fiesta como de mejor humor y más descansados, queremos aportar a la obra ese calor, esa posibilidad física que haga al fin de ella un patrimonio universal.⁴⁰

La izquierda no podrá negar estos argumentos alegando el cosmopolitismo burgués de los autores citados, pues José Carlos Mariátegui, un intelectual marxista latinoamericano, afirmaba igualmente:

He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino.⁴¹

38 El mundo novelístico de Alejo Carpentier, en Cuadernos Hispanoamericanos, LXI (1965), 307.

39 Jorge Luis Borges. Discusión, 1932, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, 267.

40 Alfonso Reyes. Discurso por Virgilio, 1933, recopilado en *Obras completas*, vol. XI, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

41 José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1955, 1 y 2.

La independencia americana y las primeras organizaciones políticas nacieron de una conjunción de ideas francesas, instituciones norteamericanas, economía inglesa, así como de los tímidos intentos de reforma española de Floridablanca y Jovellanos. El más consecuente ideólogo de la emancipación americana, Francisco Miranda, fue agente inglés, general de la Revolución francesa y confidente de Catalina de Rusia. Los aliados que tuvieron los americanos en su guerra de emancipación no fueron los indios, sino los comerciantes ingleses y los judíos, llamados portugueses, que habían sido expulsados de España. Los primeros intentos de una crónica histórica de la vida americana deben buscarse en las memorias de los viajeros ingleses y franceses. Los americanos de la primera década de vida independiente trataron de recuperar el patrimonio de la Ilustración y vivir retrospectivamente un siglo XVIII que les había sido escamoteado por la España contrarreformista.

El universalismo de los americanos, que en esa época no podían sino adoptar las formas del europeísmo, enraíza en la mejor tradición de los intelectuales progresistas de los países atrasados del siglo XIX, para quienes la influencia europea no era un frívolo esnobismo, sino el anhelo, paradójicamente patriótico, de ponerse a la altura de las sociedades más avanzadas de su tiempo. Esta fue la actitud de los intelectuales antitradicionalistas de la China imperial, donde se les llamaba occidentalistas, y los de Europa oriental y Rusia, donde se los llamaba europeístas, o también occidentalistas, o los de la propia España, donde se les llamaba afrancesados. El cosmopolitismo de la *intelligentsia* rusa no le impidió crear una de las literaturas más originales de su tiempo, e incluso el paneslavismo o eslavofilia fue un producto importado del extranjero, de Fichte y de los románticos alemanes. Una expresión genuinamente rusa, el leninismo, no hubiera existido sin la influencia de un alemán judío



que vivía en Londres. Los dos espíritus más libres y lúcidos de la cultura española del siglo XIX, Blanco White y Mariano José de Larra, fueron ambos despiadados críticos del anacronismo de su país en comparación con el resto de Europa.

Significativamente, el epígrafe elegido por Sarmiento para encabezar su *Facundo*, la mejor obra sudamericana del siglo XIX, fue una cita en francés de un autor inglés, y entre las mejores páginas de su polifacética obra se cuentan notas de viaje por Europa, Estados Unidos y África. José de San Martín vivió sus últimos años en París, donde compartía tertulias literarias con Honoré de Balzac y Gioachino Rossini. Juan Bautista Alberdi vivió la mayor parte de su vida en París y viajó con frecuencia a Londres. Lucio V. Mansilla leía a Shakespeare en inglés en las treguas de las batallas y alternaba sus excursiones a las tolderías de los indios ranqueles con los salones del *faubourg Saint-Germain*, donde departía con Marcel Proust. ✿