

LA TRAMPA DEL MITO DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA ¿MÁS SALVAJES O MÁS REVOLUCIONARIOS?

GIORGIO BELFIORE

Hay libros que no solo discuten ideas, sino que desnudan heridas profundas en el alma de un continente. *Del buen salvaje al buen revolucionario*, de Carlos Rangel, pertenece inequívocamente a esta clase de obras. En sus páginas, Rangel no se limita a dismantelar los mitos políticos recurrentes de América Latina; lo que verdaderamente expone es una fractura mucho más profunda, un malestar inherente a su génesis. América, sostiene el autor, nació mirando hacia fuera, y desde entonces ha vivido prisionera de una imagen que, paradójicamente, nunca le ha pertenecido.

LA INVENCION DE UN CONTINENTE: EL MITO DEL BUEN SALVAJE

Desde el mismo instante del «descubrimiento», el continente americano se convirtió en una vasta materia prima para la fantasía europea. Los exploradores y cronistas no encontraron un territorio nuevo en su alteridad radical, sino un vasto lienzo en blanco, o más precisamente, un reflejo amplificado de sí mismos. América se transformó en una suerte de escenario utópico donde Europa podía proyectar sus anhelos más íntimos: la inocencia perdida, la

pureza original, la posibilidad de un camino alternativo a la ruta de civilización y materialismo que ya empezaba a trazar desde el siglo XV con el Renacimiento y la Reforma.

De esta poderosa proyección nace el mito fundacional del «buen salvaje»: la idea del hombre puro, incontaminado por las complejidades y vicios de la sociedad europea, que vive en armonía prístina con la naturaleza. Este arquetipo no era inocente; su existencia servía para recordar a la Europa de la época —que se entendía a sí misma como Cristiandad— aquello que ella ya no era o había dejado de ser. «Buscando lo que preexistía en su deseo», escribe Rangel, «los descubridores crearon el mito más potente de los tiempos modernos: el buen salvaje».¹

Esta concepción resonaba profundamente con el pensamiento europeo pre-moderno y moderno temprano: si la humanidad fue buena en su origen y es la civilización la que la ha corrompido; si existió una mítica Edad de Oro de inocencia y ahora se vive una decadente Edad de Hierro o de Bronce; entonces no podía haber mayor maravilla que encontrar ese tiempo primitivo coexistiendo con el presente, y constatar que, en efecto, existían hombres incontaminados por la civilización, que habían permanecido en un estado de gracia e inocencia. América ofrecía esa prueba viva, esa fantasía hecha realidad.

Sin embargo, como subraya Rangel, este mito del Buen Salvaje no fue en absoluto inocente. América fue nombrada antes de ser verdaderamente conocida, e imaginada antes de ser vivida en su complejidad. La mirada ajena no solo la «descubrió», sino que, fundamentalmente, la definió. Y una identidad definida y enmarcada desde fuera no puede sino oscilar eternamente entre la imitación ferviente y la negación visceral. Rangel observa con perspicacia que, siglos después, el continente sigue actuando dentro de esa jaula simbólica.

Quizás ya no encarne el rol del «buen salvaje» en su forma

1. Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario: Mitos y realidades de América Latina* (Barcelona, 1976), p. 33.

prístina, pero sí a su heredero moderno, el «buen revolucionario». Cambian los nombres, los atuendos, las banderas y los discursos, pero la estructura subyacente es la misma: siempre hay una pureza prometida que debe ser restaurada y una corrupción intrínseca a vencer, características heredadas del contacto entre civilizaciones que medían el tiempo de formas radicalmente distintas: una circular y la otra lineal. Jean-François Revel explica en el prólogo que «de esta manera el buen salvaje se transforma en el Buen Revolucionario, el redentor, aquél por quien el Nuevo Mundo debe dar a luz al Hombre Nuevo que esta Tierra Prometida lleva en su vientre».²

En esta frase late la gran ironía del pensamiento latinoamericano: se busca la liberación y la autenticidad repitiendo, sin embargo, el molde del mito.³ El revolucionario, en este sentido, no deja de ser una figura mítica, una suerte de salvador colectivo que prolonga la misma nostalgia de origen que animaba al explorador europeo. Ambos, a su manera, creen venir a restaurar algo perdido. Ambos, de forma ciega y a menudo dogmática, creen representar lo auténtico, lo verdadero, lo puro. Y en esa ilusión compartida, América persiste en su rol de escenario pasivo, nunca de protagonista de su propio drama.

Rangel no escribe con desprecio, sino con una profunda y lúcida melancolía crítica. Lo que denuncia no es tanto la ingenuidad de los pueblos, sino la persistente dependencia simbólica, esa tendencia arraigada a pensarse a sí mismos desde una fábula preconcebida, y no desde la experiencia concreta, compleja y a menudo contradictoria, o como un proceso dinámico de transi-

2. Ibid., p. 14.

3. Es importante recalcar que, si bien el término Latinoamérica es correcto geográficamente, su uso a menudo obedece a un despojo implícito del papel preponderante de la herencia ibérica en la conformación del continente. En su lugar, la etiqueta «latino» busca englobar una referencia más general a lo europeo, diluyendo la especificidad «hispano-centrista» a favor de una identidad cultural más amplia, pero también más ambigua y menos arraigada en la historia real de la conquista y los virreinos.

ción y mestizaje. Por eso, su crítica no apunta solo a las ideologías políticas de turno, sino al alma literaria y cultural del continente. Incluso las corrientes que se pretenden más «americanas», como el indigenismo, el realismo mágico o las utopías revolucionarias, conservan algo de ese gesto original: el ánimo de querer mostrarse como el reverso moral de Europa. Ante una Europa percibida como símbolo de «pureza», «rigidez» y «opulencia», presentar a América como «diversa», «combativa» o «humilde» se convierte en el equivalente, en las mentes de quienes se encuentran atrapados en este mito, de una reafirmación reactiva y dependiente.

Esa mirada en el espejo ajeno es la verdadera prisión. Mientras América siga construyendo su identidad para contradecir o imitar al otro, seguirá siendo su sombra, un eco y no una voz propia. Tal vez, y Rangel lo propone sin decirlo abiertamente, el camino hacia la madurez continental pasa por un acto de profundo desprendimiento: dejar de responder al mito impuesto, romper la relación de dependencia con la mirada externa y aprender a narrarse a sí misma sin las cargas de redenciones prometidas ni las culpas heredadas. Cabe recalcar nuevamente este término, «madurez», puesto que la civilización de la América española, vista en perspectiva global, es bastante joven frente a otras que podemos ubicar en el globo terráqueo.

Ese «hecho nuevo» al que alude Rangel es el punto donde este ensayo se vuelve una confesión continental. Porque América, en su mestizaje intrínseco y en su inagotable contradicción, no necesita inventarse como pureza impoluta o como un proyecto de redención mesiánica. Necesita, en cambio, asumir su propia realidad histórica. Reconocer que no hay inocencia prístina que recuperar, sino una historia compleja y multifacética que entender; que no hay un mito fundacional único que nos defina, sino una memoria colectiva y fragmentada que nos construya día a día.

En ningún otro lugar del mundo se experimenta tal conflicto de identidad de la misma manera. No existe, por ejemplo, en la India, pese al conocimiento difundido de que el sánscrito, lengua de sus escritos sagrados, les llegó de invasiones de pueblos del

norte, no tienen un problema con ello; o en el caso de los pueblos africanos del sur que, tras la expansión bantú desde el noroeste del continente, quedaron agrupados dentro de ese gran grupo etno-lingüístico que es de las lenguas nigero-congoleñas. En América, estos procesos históricos de mestizaje, conquista y transculturación no son asumidos como parte integral de su devenir, sino que a menudo son interpretados de manera sesgada para justificar una diferencia radical frente al resto del mundo cristiano, que hoy entendemos por «occidental».

El libro de Rangel, leído en la actualidad, no es un manifiesto político partidista ni una apología del desencanto estéril; es una invitación apremiante a mirar sin espejos deformantes. A entender que nuestra identidad no reside en la pureza idealizada ni en la culpa paralizante, sino en el audaz riesgo de existir sin modelos preestablecidos. América, nos dice entre líneas, no debe buscar su rostro en los reflejos del otro, sino en la sombra múltiple y compleja que proyecta cuando, finalmente, comienza a hablar por sí misma.

MARIÁTEGUI Y SALAZAR BONDY: EL DESPOJO Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LO PROPIO

Curiosamente, esta misma herida de la identidad, aunque desde un horizonte y métodos distintos, fue intuita por pensadores marxistas peruanos como José Carlos Mariátegui y Augusto Salazar Bondy. Ambos compartieron con Carlos Rangel la sospecha fundamental de que América Latina no lograba pensarse desde sí misma, si bien interpretaron la raíz del problema en un registro diferente. Para ellos, no se trataba primariamente de un «error de imaginación» o una «dependencia simbólica» en el sentido rangeliano, sino de un proceso histórico concreto de despojo y alienación.

Mariátegui, en sus seminales *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, argumenta que el drama de América no radica solo en la explotación económica brutal, sino en una

profunda alienación espiritual heredada de la conquista. Para él, la colonización no solo arrancó la tierra al indígena, sino también, y de manera crucial, el derecho a concebir el mundo con sus propios símbolos, sus propios mitos y sus propios horizontes de sentido. Lo que Rangel describiría como una «identidad imaginada por otros», Mariátegui entiende esta disyuntiva y propone un socialismo autóctono:

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América ni calco ni copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He ahí una misión digna de una generación nueva.⁴

En ambos casos, el vacío señalado es el mismo: la pérdida inherente del derecho a narrarse a sí mismos, a ser dueños de su propio relato. Salazar Bondy, por su parte, profundizó esa intuición en su obra cumbre *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Allí, plantea que el pensamiento latinoamericano vive en un estado de «inautenticidad» crónica, porque repite categorías, conceptos y valores ajenos, importados de Europa o Estados Unidos, incapaz de fundarse en su propia experiencia concreta y original. Su diagnóstico, al igual que el de Rangel, parte de un gesto radical de autocrítica: América no se mira a sí misma en su ser, sino que se refleja en la conciencia de los otros. Salazar Bondy afirmó con contundencia:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensa-

4. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. Elizabeth Garrels (Caracas, 1979), lxxiii.

miento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición.⁵

Para Salazar Bondy, el «despojo» no es solo material ni económico, sino ontológico: se nos ha arrebatado la posibilidad intrínseca de ser origen de pensamiento, de gestar una filosofía genuina desde nuestra propia realidad. Su tarea, entonces, es una tarea de descolonización de la conciencia, no mediante un retorno romántico y utópico a un pasado indígena idealizado, sino a través de una recuperación creadora de nuestra compleja experiencia histórica. Esto implica asumir nuestra herencia híbrida, conflictiva y mestiza, y convertirla en la fuente viva de nuestro propio pensamiento.

Así, el «despojo» conceptualizado por Mariátegui y Bondy coincide, en su efecto, con la «mirada ajena» que denuncia Rangel: en todos los casos, América aparece como una conciencia que se busca, pero invariablemente en la voz y la mirada del otro. El marxismo andino y el liberalismo crítico de Rangel se tocan, aunque quizás no se reconozcan mutuamente en sus etiquetas ideológicas, en el mismo punto fundamental: la necesidad apremiante de construir una identidad que deje de ser meramente reactiva y se asuma como propositiva y autónoma.

EL ALMA DEL INDIO: TEOLOGÍA Y NEGACIÓN DEL SER

Este conflicto de la mirada externa y la definición impuesta tiene raíces históricas mucho más antiguas, que se hunden en el mismo siglo XVI. Ya en los debates eclesiásticos y jurídicos sobre la «naturaleza del indio» en la naciente América colonial, se expresaba el mismo dilema existencial que siglos después discutirían, sobre todo desde el positivismo: ¿es el habitante americano un

5. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, 2006), p. 89.

hombre completo y autónomo o una criatura imperfecta, un ser a mitad de camino entre la razón y la animalidad, condenado a ser tutelado? En las famosas Juntas de Valladolid (1550-1551), figuras como fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda no discutían simplemente sobre derechos o formas de gobierno; en el fondo, debatían ontologías, la esencia misma del ser americano.

¿Poseía el indígena un alma racional plena, capaz de salvación cristiana y de pensamiento filosófico, o debía ser sometido y tutelado por el europeo «civilizado» debido a su supuesta inferioridad natural? Esa pregunta fundamental no fue solo teológica; fue la semilla de una estructura mental, de un modo de pensar que convertiría a América en objeto de debate, de especulación y de intervención, antes que en sujeto de palabra, de acción y de autodeterminación. Desde entonces, la existencia americana quedó sujeta a una validación externa constante. En palabras de Rangel, América fue «una tierra prometida que debía dar a luz al hombre nuevo que otros habían soñado», una expectativa alienante impuesta desde el exterior.

El indio idealizado de Las Casas, que buscaba su pureza en el cristianismo primitivo, y el «buen salvaje» de Jean-Jacques Rousseau, que lo veía como el arquetipo de la bondad natural, son, en el fondo, el mismo personaje simbólico: una criatura inventada, proyectada, y manipulada para justificar una moral, una ideología o una culpa ajena, ya sea la culpa europea por su propia civilización o la justificación de una intervención «civilizatoria». Y de esa ambigüedad intrínseca —entre la defensa paternalista y la negación de su plena humanidad— nace el modo en que el continente aprendió a pensarse. El alma americana, antes que descubierta en su propia verdad, fue definida por decreto, por un acto de la voluntad europea.

EL PROBLEMA DE EUROPA EN AMÉRICA Y DE EUROPA EN AMÉRICA: RETROALIMENTACIÓN NEGATIVA

Es un hecho ineludible admitir que la sola existencia de Europa, como concepto, entidad cultural y motor histórico, es intrínsecamente problemática para América Latina. Representa, en sobremanera, el foco de su génesis conceptual e ideológica. Desde la escolástica medieval hasta el positivismo decimonónico, las ideas que han estructurado el pensamiento americano son abrumadoramente «europeas» en su origen. Y bien, estas son las raíces de un pasado que no solo niegan, en su búsqueda de autenticidad, sino que también les es negado por la propia Europa en su proceso de auto-refundación. Esto se debe a que «Europa», como entidad cultural y geopolítica, ya comenzaba su propia metamorfosis y auto-reinvención cuando España desembarcaba en el Nuevo Mundo.

El camino que se inició con el Renacimiento tenía como destino la ruptura con el mundo cristiano tal y como se le conoció por casi un milenio. Europa, a través de este cambio radical en el orden del conocimiento, en el método científico y en la técnica, se re-imaginó a sí misma para concebirse como una entidad excepcional, una comunidad que había «descubierto» las «verdades universales» y que había superado al viejo mundo medieval. Escenarios como la expedición de Napoleón en Egipto o la humillación británica a una civilización, con tanto peso histórico, como China, son pasajes de la historia que difícilmente se vuelvan a repetir en el futuro cercano, marcando una era de superioridad occidental sin precedentes.

Europa, en su embriaguez de progreso y autoproclamada excepcionalidad, se pensó a sí misma como el centro y el final de un mundo del que ya conocía sus límites geográficos y conceptuales. Sin embargo, por cuestiones de balanza de poderes emergentes, dos civilizaciones nacidas de su propia expansión pronto soslayaron su peso hegemónico en el mundo. Pensadores como

Carl Schmitt ya habían vaticinado cómo en las fronteras de este nuevo orden «europeo» se erigirían colosos que pronto la cercarían: Rusia y los Estados Unidos de América. Martín Heidegger escribía lo siguiente en 1953:

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda asistir simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?.⁶

Pero, ¿dónde quedaba la América española en este nuevo mapa geopolítico y conceptual? Por su compleja conformación interna, esta se encontraba dividida, fragmentada y buscando infructuosamente las causas de su fracaso en la consolidación. Es entonces que Europa, en su afán por expandirse y reafirmar su

6. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Fráncfort, 1983), pp. 40-41.

hegemonía intelectual, le demuestra su superioridad sin necesidad de una incursión o invasión militar directa. El arma que usaron fue el relato moral de la modernidad, el discurso de la ciencia, una herramienta intelectual que sedujo profundamente a las élites de la América hispana. Es así como el positivismo, con su promesa de orden y progreso basado en la razón científica, desembarcó en estas tierras, calando hondo en la autoestima de las nuevas repúblicas.

Aunque cabe matizarse, este llegó de forma diferente en algunas naciones: por un lado, teníamos a México, pregonando el orden y el progreso como camino hacia la modernidad, buscando responder al problema de entenderse mediante la conformación de una identidad mestiza y «cósmica»; en Perú, en cambio, la élite criolla interpretaba los trabajos de Comte o Spencer a su manera, utilizándolos como justificación para entender su propio rezago socioeconómico, culpando a los indígenas, a los cuales consideraban como no lo suficientemente aptos para ser ciudadanos plenos y sujetos de progreso.

Es así como se llega al siglo XX, un siglo en el que el paso conceptual y terminológico hacia «Latinoamérica» se había consolidado. Los fracasos en conformar una unidad política fuerte y estable, y las evidentes asimetrías sociales y económicas, empujaron a una reacción intelectual vigorosa. Esta reacción no provino necesariamente de los sectores menos favorecidos, sino de élites intelectuales que se mantenían en contacto constante con el mundo desarrollado, en aquel entonces representado en su gran mayoría por la Europa occidental. Es de esta forma que el marxismo y las diversas teorías materialistas desembarcan y arraigan en este lado del mundo, ofreciendo una nueva lente para interpretar y transformar la realidad.

La consolidación de este fenómeno no se daría sino hasta mediados del siglo XX, con eventos como la Revolución Cubana, que encarnó el antiimperialismo en su esencia y materia. Aunque no fue exclusivo de Cuba, su elemento más significativo lo convirtió en un símbolo mundial de resistencia. Intelectuales

Europeos de renombre tenían una visión a menudo romántica de movimientos como este, ya que la imagen de Latinoamérica, en su lucha y resistencia, se alineaba con el nuevo método dialéctico que entendían como óptimo para analizar la historia de toda nación o pueblo.

Es decir: identificar su tesis, antítesis y alcanzar la síntesis, todo esto a través de la ciencia social a la que tanto énfasis se le daba ya desde los tiempos del positivismo. Personajes como Frida Kahlo o Gabriel García Márquez, desde el arte y las letras, son también parte importante de este proceso histórico, una suerte de «tomadura» o apropiación creativa de todas las instituciones de la técnica y el saber europeos, pero reinterpretadas desde una sensibilidad americana. Sin duda, este proceso también abrazó un tema existencial para la otra parte, Europa, al confrontarla con sus propias contradicciones y su legado colonial.

Europa, tras sucesos del todo conocidos por todos (las dos guerras mundiales y sus devastadoras consecuencias), fue el escenario de una pugna entre poderes y ambiciones que obedecían a una concentración desmedida de poder. Las ideas de superioridad se concentraron en aquellas naciones que habían «perdido» la carrera por el dominio de territorios fuera de Europa. Este detalle es de resaltar, ya que es a partir del «descubrimiento» de América en que se inicia el proceso por el cual el mundo alcanzaría sus límites en los mapas y en la conciencia global comenzaría, por lo cual la extensión del poder imperial se tornó más preciada y feroz.

Esto se conecta con los males que Europa toma de América, ya que no se replicó el proceso particular que sí existió en la América española en el resto de territorios tomados bajo el control europeo. Los modelos de colonización británicos, franceses, portugueses, holandeses, fueron todos procesos distintos y con impactos diferenciados en sus respectivas colonias. Sin embargo, las nuevas interpretaciones de la historia en los terrenos conquistados equiparó todos estos sucesos y dejó a un continente que, por características propia de su génesis, no podía desprenderse del

«dominio» europeo como si lo podía hacer naciones de África o Asia.

Por lo que, el proceso de búsqueda por una identidad iniciado en América, llevaría consigo la puesta en duda de la identidad de lo «europeo». Vemos esto en fenómenos como el concepto de «blanco», que atribuye un término de origen anglófono a la identidad europea, diluyéndola en esencia o el término «mestizo» en Hispanoamérica, que aporta a Europa un sentido de pureza que ciertamente, no tiene ni ha buscado nunca tener. El problema, entonces, yace aquí: la culpa europea, que tiene mucha influencia de fenómenos como la «culpa blanca» en los Estados Unidos, se tiñe de un color profundo, ya que por un raciocinio apresurado y una lectura simplificada de la historia, entender a Europa como un ente unificado tiende a generalizar los procesos de conquista de manera indiscriminada. Esto lleva a igualar los escenarios post-coloniales entre zonas que tuvieron una presencia europea de forma muy distinta, como lo son América, África o Asia.

Esta generalización es precisamente dañina, ya que los movimientos anticoloniales son muy distintos dependiendo del tiempo y el contexto: no es lo mismo comparar el imperio informal británico (que abarcó regiones como Persia, Argentina o Egipto) con modelos de control directo como el Raj Británico en la India o la colonización bóer de Sudáfrica. Luego, equiparar estos con zonas como Brasil, un vasto mercado esclavista, o los virreinos españoles, con su compleja estructura de mestizaje y asimilación, es aún más problemático, pues carece de sostén histórico. La gota que colma el vaso son movimientos más recientes, como la denuncia del racismo sistémico en los Estados Unidos o el hallazgo de tumbas de niños indígenas en países como Canadá.

Estos eventos, aunque reales y dolorosos, se alimentan a menudo de concepciones equivocadas sobre la historia colonial y se alinean internacionalmente para encontrar como denominador común de dichos males, la «dominación europea» en abstracto, sin matices ni distinciones. Corrientes de pensamiento que ya no solo están formuladas en los antiguos dominios europeos, sino

que la raíz de estas teorías lleva tiempo instalada y ha germinado en el propio corazón de Europa. Dice un esolio de Nicolás Gómez Dávila: «Si los europeos renuncian a sus particularismos para procrear al “buen europeo”, temamos que sólo engendren a otro norteamericano».⁷

Es en tiempos actuales, con todo este cargamontón de razonamientos apresurados y a menudo con método subversivo, que busca deslegitimar las raíces culturales e históricas, que Europa se encuentra en un estado de indefensión, no solo ya política sino también metafísica. Movidas culturales que antes se solían encontrar mayoritariamente en América, como los movimientos culturales de origen africano, tan común en la América anglosajona como en la española, son ahora comunes en Europa. La comunidad africana en el Reino Unido o Francia, por ejemplo, es parte esencial de las demostraciones culturales juveniles, pero a menudo no cuentan con el elemento unificador de mestizaje e inserción cultural que sí existe en América.

En cambio, en Europa, se percibe un elemento de confrontación, de rechazo a la asimilación y de exaltación de los orígenes no europeos, visible en España, por ejemplo, con personalidades famosas de origen marroquí, que prefieren exaltar sus orígenes antes que la nación en la que crecieron y fueron educados. Aquí es donde se evidencia de gran manera cómo las naciones actuales, herederas de imperios con gran expansión por el mundo, ven cómo sus anteriores dominios o territorios son ahora el origen de flujos de migrantes de gran tamaño hacia sus ex metrópolis.

Debates antes solo vistos en América, sobre la diversidad de orígenes y la pertenencia a una determinada nación, son hoy el pan de cada día en la Europa occidental. Sin duda, un escenario que traerá cambios profundos a dicha región, cambios que suponen un problema de origen americano, tierra representativa del *ius soli* —donde uno no nace en una determinada nación o

7. Nicolás Gómez Dávila, *Esolios a un texto implícito*, 2 vols. (Bogotá, 1977), II, p. 61.

entidad en base a sus orígenes étnicos, sino que adquiere la nacionalidad de la tierra en la que nace—, pero cuyo destino final es impredecible. Se habla a veces, en su mayoría en Estados Unidos, de la «brasilización» del mundo occidental.

La «brasilización» puede plantearse como una hipótesis que describe un escenario donde una masa considerable de población «mezclada» (en Brasil, englobada bajo el término «pardo») constituye la clase media; donde existe una pobreza generalizada en grupos históricamente desfavorecidos y, en la cúspide, una clase dominante que posee privilegios y mayores estándares de vida, a menudo asociada a minorías étnicas. Esta hipótesis, que evidentemente tiene tintes discriminatorios hacia la composición étnica de Brasil, acierta, sin embargo, al señalar un posible futuro para una entidad occidental de gran población con una mayoría «mezclada» o mestiza, y con unas minorías étnicas con un lugar predominante en la escala social, sea arriba o abajo. Este apartado nos adentra en el siguiente tema crucial para entender la situación latinoamericana y su recurrente concepción como «buen salvaje» y «buen revolucionario».

ESTADOS UNIDOS Y SU CONTRIBUCIÓN A LA CREACIÓN DE LATINOAMÉRICA COMO ENTE DESPOJADO

El papel de los Estados Unidos de América, popularmente conocidos en estas latitudes como «yankees» o «gringos», es crucial y a menudo determinante para entender la conformación de nuestra realidad e identidad. Comencemos por nuestra propia excepcionalidad en este lado del mundo, que proviene del hecho de que nuestros vecinos del norte se apropian casi por completo del nombre «América», dejándonos a nosotros como aquellos que debemos detallar constantemente que somos «latinos», «hispanos», «íberos» o, a secas, «sudamericanos». Una problemática que ellos no tienen reparos en explicar, ya que ellos son la entidad de los «Estados Unidos» de América, y al haber iniciado antes su

proceso de conformación política, se arrogan el derecho de usar el nombre del continente para su país.

Este asunto, que de por sí nace de una difusa concepción de las fronteras en el siglo XVIII, con el tiempo cobraría mucho más sentido y fuerza. Tras la anexión de vastos territorios novohispanos (Texas, California, Arizona, Nuevo México), las fronteras entre ellos y su mundo —que conviene decir es angloamericano o, si se quiere, británico-americano, del cual forman parte también los francocanadienses de Québec— se marcaron de forma definitiva entre el Río Grande y el desierto de Sonora llegando a la Patagonia, encerrándonos en un páramo inmenso y diverso.

Bien, tras esta separación física y cultural tan marcada, que se forma una vez fueron corregidas las fronteras, se entremezcló con otro proceso geopolítico mientras esta reconfiguración de los mapas sucedía: la Doctrina Monroe (1823). Esta doctrina sirvió de «paraguas protector» para que las entonces poderosas potencias europeas no se volvieran a expandir por América, sobre todo mediante el control político, ya que aislar la interacción económica era mucho más difícil; por eso, el foco se puso en el control político y la seguridad hemisférica, naciendo así la difusa idea «panamericana».

Es esta doctrina, paradójicamente, la que ocasionaría en nosotros ese sentido de dependencia en asuntos de representación internacional por parte de la nación norteamericana, asumiéndola como un protector no siempre benévolo. Mientras que nuestras jóvenes entidades sufrían para conformarse como estados estables y robustos, Estados Unidos ya reconfiguraba el mundo a su imagen, marcando el Caribe y el Pacífico como ejes fundamentales de su defensa y su creciente poderío exportador. Un asunto que el presidente Trump, con su reciente intención de retomar el control sobre el Canal de Panamá o su compromiso en frenar a China en el Pacífico, nos ha traído de vuelta a la memoria, demostrando la persistencia de esta lógica.

Es este proceso, que cuenta con la emblemática construcción y posterior intervención en el Canal de Panamá —una intervención

estadounidense en detrimento de un país que luchaba por conformarse como Colombia— para asegurar su dominio comercial, como muchas otras acciones en su área de influencia más cercana, el que haría que la diferencia de poder entre ellos y nosotros abriera una brecha que no ha dejado de crecer hasta nuestros tiempos. Partamos del presente contexto para comprender cómo el peso geopolítico de los Estados Unidos ha moldeado la identidad «revolucionaria» de lo que hoy llamamos Latinoamérica.

Tras el ascenso de EE. UU. a superpotencia y la creciente diferencia en la balanza económica, política y demográfica, pronto el control de las élites hispanoamericanas sería de interés estatal para la potencia norteamericana. Sin entrar en detalles específicos de las innumerables intervenciones, la contribución de EE. UU. a una leyenda negra, primero antiespañola y luego antieuropea, significó todo un proceso que trajo consigo complejos juegos de poder. Al coincidir estas dinámicas con las ya mencionadas tendencias intelectuales continentales (europeas y propias), se produjeron «cortocircuitos» ideológicos y culturales.

No fue solo el hecho de que, por ejemplo, Trotsky se refugiara en Ciudad de México o que Mariátegui desde Perú viajara a Europa para nutrirse del futurismo y las vanguardias europeas; fue también que el control comercial y la influencia política norteamericana sobre América Latina provocaron una reacción desde distintos sectores hispanoamericanos, que veían amenazada su autonomía y su identidad. Cabe aclarar que, para este punto, a comienzos del siglo XX, Hispanoamérica no tenía mucha influencia en los Estados Unidos, si acaso una considerable presencia de puertorriqueños y mexicanos en distintas partes de la unión norteamericana.

En cambio, la influencia estadounidense en Hispanoamérica ya empezaba a crecer de manera exponencial, tomando el lugar que dejaba el Imperio británico y, con el fin del Imperio Español en América, el panorama ya empezaba a tornarse problemático. Sucesos como la intervención en Nicaragua para reprimir a Sandino o las intervenciones en la revolución mexicana de 1910,

dibujaban un paisaje donde intelectuales hispanoamericanos se agrupaban bajo la insignia de movimientos latinoamericanistas, celebrando encuentros en París, antigua metrópoli cultural de estos movimientos. He aquí la necesidad estratégica de los Estados Unidos por cortar dicha conexión cultural y política con Europa.

Aquí es cuando el interés por una operación cultural norteamericana en la región crece exponencialmente. Con el «siglo de las masas», bien identificado por Ortega y Gasset, el cambio que viviría la América hispana la transformaría para siempre.⁸ La «litoralización del continente» —el crecimiento demográfico y la concentración de la población en las ciudades costeras y principales centros urbanos, a menudo en detrimento del interior— supuso un reverso en las dinámicas demográficas y sociales que no se vio en la época imperial. Creándose una nueva cara de la población urbana en el continente, un cambio que contó con la mirada atenta y estratégica de los vecinos del norte. Iniciándose así, tras muchos accidentes, una política de «buen vecino» por parte de los norteamericanos.

La época de las guerras mundiales no tuvo el mismo impacto directo en Hispanoamérica que en otras zonas del mundo. De hecho, por muchos motivos, fue Hispanoamérica la región con menor impacto directo de estos conflictos. Sin embargo, no sería así con el siguiente gran suceso geopolítico del siglo: la Guerra Fría. Este suceso acabaría de facto con la política de buena vecindad norteamericana, ya que el riesgo de que aquellos movimientos antiimperialistas y nacionalistas convergieran con el

8. Decía acertadamente Ortega y Gasset: «Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos. De aquí que cuanto mayor sea el progreso, más en peligro está. La vida es cada vez mejor, pero, bien entendido, cada vez más complicada. Claro es que al complicarse los problemas se van perfeccionando también los medios para resolverlos. Pero es menester que cada nueva generación se haga dueña de esos medios adelantados. Entre éstos —por concretar un poco— hay uno pero-grullescamente unido al avance de una civilización, que es tener mucho pasado a su espalda, mucha experiencia; en suma: historia. El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proyecta». *La rebelión de las masas* (Madrid, 1981), p. 126.

interés de expansión política soviética era considerable y real. Es así como llegamos a la Revolución Cubana, un movimiento que tiene una importancia capital en la conformación de la idea de Latinoamérica tal como la conocemos hoy. Tal movimiento dejó personajes icónicos del siglo como el Che Guevara o Fidel Castro y causó la admiración de intelectuales de izquierda de todo el mundo, desde Ernest Hemingway hasta la dupla Sartre-Beauvoir, quienes apoyaban fervientemente el símbolo de la revolución.

Es así que esta idea de lucha, de subversión contra el *statu quo*, se apodera de la América Hispana, que ahora pasa a llamarse a sí misma «latina», despojando a los propios europeos latinos del uso exclusivo del término. Nuestras letras serían impregnadas de este sentimiento de denuncia y resistencia. Eduardo Galeano no es más que el resultado culminante de la cristalización de ideas que se habían formulado en nuestro continente desde hacía ya más de un siglo, teñidas por esta nueva sensibilidad. Gabriel García Márquez, una de las mejores plumas del continente, en su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, *La soledad de América Latina*, articuló magistralmente esta complejidad:

América Latina no quiere ni tiene por qué ser un albur sin destino, ni el capricho de los imperialismos, ni el juguete de un destino arbitrario, ni una simple esperanza en la gran historia universal. Los estrafalarios nombres de las calles y las plazas, las fechas de las gestas militares, los bustos de los héroes, los emblemas, las banderas, son para nosotros las señas de identidad, el testimonio de que estamos aquí, viviendo nuestro tiempo, con la cabeza bien alta, luchando por lo que creemos, con la dignidad que nos corresponde y que nos corresponde a todos los hombres de bien del mundo. Tenemos la conciencia clara de que nuestro camino está lleno de obstáculos, de peligros, de emboscadas, de trampas, pero no estamos dispuestos a renunciar a nada de lo que consideramos

nuestro. La soledad de América Latina no es su destino, sino la lucha por un futuro que sea, por fin, nuestro.⁹

Ahora, en Europa y Estados Unidos, esta concepción de lucha y subversión, de resistencia heroica, goza de gran popularidad y romanticismo en los espacios de izquierda, mientras que genera rechazo, desconfianza y, a menudo, discriminación por parte de círculos conservadores y de derecha, que la asocian con radicalismo y desestabilización. De todas formas, los vestigios de estos fantasmas siguen ondeando las banderas de movimientos que intentan tomar la representación de la gran masa popular. No se entiende el reggaetón, por ejemplo, sin la concepción subyacente que hay sobre América Latina como un espacio de liberación, transgresión y vitalidad, dominada y humillada. Es el traslado de la escena del hip-hop a estas tierras, pero tropicalizado con temas más recurrentes en nuestra *Weltanschauung* (visión del mundo): el romance, la conquista, la pasión, el amor, el baile como expresión de gozo, la vida celebrada, la gallardía, etc.

Sin embargo, tras ser trasnochada esta concepción por el concepto de inferioridad moral o la mirada paternalista, se denigran estos elementos, convirtiéndola en un fenómeno obsceno, violento, denigrante, abusador en sus letras. Bajo el mantra del «empoderamiento», quizás la palabra más vacía del siglo de las masas, avanza sobre urbes que se sienten liberadas de culpa y se creen dueñas de una filosofía de vida que no les pertenece en su plenitud histórica, sino que es un producto más de esa mirada ajena. Apuntaba Nicolás Gómez Dávila: «Tres factores han corrompido, en América, la noble reciedumbre de la lengua española: el solecismo mental del inmigrante no-hispano, la facundia pueril del negro, la melancolía huraña y sumisa del indio».¹⁰ Esta

9. Gabriel García Márquez, «La soledad de América Latina», *El País*, 08 de diciembre de 1982.

10. Nicolás Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, 2 vols. (Bogotá, 1986), II, p. 15.

profunda reflexión de Gómez Dávila nos lleva directamente al nudo final del ensayo: la constatación de un fracaso y el delineamiento de un futuro incierto.

EL PERECIMIENTO DEL «SUEÑO» LATINOAMERICANO Y EL CAMINO HACIA UN FUTURO INCIERTO

Finalmente, la idea de una América Latina como un lugar idílico de lucha eterna, de anticolonialismo radical, de resistencia heroica y de constante revolución liberadora, está, en su forma idealizada, muerta. Esto se debe no solo al fracaso tangible de proyectos políticos que se erigieron bajo esa bandera, como la utopía cubana o las distintas dictaduras y regímenes de corte izquierdista que han jalonado la historia del continente. Su fracaso es más profundo: es el fracaso de una visión, de un «sueño» que, como bien apunta Rangel, Mariátegui y Salazar Bondy a su manera, siempre estuvo condicionado por la mirada ajena o por la negación reactiva.

Los símbolos actuales de tales corrientes —que alguna vez prometieron una redención continental y la emergencia de un «hombre nuevo»— han perdido gran parte de su vigor y de su capacidad de movilización auténtica. Lo que queda es, a menudo, una repetición vacua de eslóganes, una nostalgia ideológica o, peor aún, una justificación para nuevas formas de autoritarismo y dependencia, esta vez, quizás, no de Europa o Estados Unidos, sino de nuevos poderes emergentes o de las propias élites populistas. Es como si presenciáramos a una América atrapada en sus propios ensueños, en un tercermundismo fabricado.

El proyecto para refundar Hispanoamérica mediante una aceptación del despojo y la realización de una filosofía auténtica, concebida con motivos principalmente marxistas y antiimperialistas, no solo ha fracasado en la práctica, sino que ha revelado sus propias contradicciones internas y su incapacidad para trascender esa misma dependencia simbólica que pretendía combatir. El desencanto es profundo, y ya hombres tan importantes en la historia americana como Simón Bolívar, el Libertador, contem-

plaban esta posibilidad con una clarividencia dolorosa. En una carta premonitoria escrita en 1830, poco antes de su muerte y en medio de la desintegración de la Gran Colombia, Bolívar sentenció con una amargura que resonaba ya con el pesimismo de Rangel:

He mandado veinte años, y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1. La América es ingobernable para nosotros; 2. el que sirve una revolución ara en el mar; 3. la única cosa que se puede hacer en América es emigrar; 4. Este país, caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos, casi imperceptibles de todos los colores y razas; 5. devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos; 6. si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la América.¹¹

La visión de Bolívar, aunque extrema, encapsula la desesperanza ante la imposibilidad de consolidar un proyecto propio, autónomo y estable. El «sueño» latinoamericano, entendido como una unidad política, una filosofía auténtica o una redención social utópica, ha perecido. Lo que queda es la tarea aún inconclusa y más urgente que nunca: la de asumir la propia realidad, con sus mestizajes y sus contradicciones, sin mitos fundacionales ni culpas heredadas. América Latina, hoy, enfrenta el desafío de dejar de buscar su rostro en los reflejos ajenos. No se trata de negar su rica herencia europea ni su compleja interacción con Estados Unidos, sino de integrar estas influencias en una narrativa propia, autocrítica y propositiva.

La «madurez» que proponía Rangel, el «asumirse» que se

11. Bolívar a Juan José Flores, Barranquilla, 9 de noviembre de 1830, en *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna y Esther Barret de Nazarías, 2 vols. (La Habana, 1947), II, pp. 959-960.

vislumbra en el ensayo, implica una dolorosa pero necesaria desmitificación. Es reconocer que no hay un «hombre nuevo» esperando ser parido, sino millones de hombres y mujeres reales, con historias complejas, que deben construir su futuro a partir de una memoria entendida en su totalidad, sin concesiones a la fantasía o la auto-justificación. La única bandera que puede ondear con autenticidad es la de la propia existencia, en su diversidad y en su conflicto, sin la necesidad de ser el «buen salvaje» para unos o el «buen revolucionario» para otros. El espejo ajeno ha sido una condena; la mirada propia, el único camino a la libertad.