

HACIA UNA GENEALOGÍA DEL LATINOAMERICANISMO*

Toward a Genealogy of Latin Americanism

Idelber Avelar**

Resumen

El presente artículo establece algunos marcos para diferenciar el esfuerzo genealógico de la empresa más convencional de la historia de las ideas. Definida como el estudio del momento de no coincidencia del origen consigo mismo, la genealogía realizaría, en el caso del latinoamericanismo, una operación desnaturalizadora sobre los conceptos a partir de los cuales se construyó la fábula latinoamericanista, comenzando por el mismo concepto de identidad implícito en el “nosotros” que se despliega –con diferencias– desde José Martí hasta la teología de la liberación y más allá. Se propone aquí básicamente un marco de lectura, algunos protocolos para una investigación inconclusa, cuyas pautas pueden estar en el desmontaje del esencialismo constitutivo del latinoamericanismo.

Palabras clave: Latinoamericanismo, José Martí, identidad, genealogía.

Abstract

This article provides some frameworks to distinguish the genealogical effort from the more conventional enterprise that focuses on the history of ideas. Deffined as the moment in which the origin has no coincidence with itself, the genealogy, in the case of latinamericanism, would make a denaturalizing operation on the concepts upon which has been build the latinoamerican fabula. Starting at the very concept of identity implicit in “nosotros”, afirmation which unfolds –with some differences– from José Martí to the theology of liberation and even beyond. It is proposed here basically a reading frame, some protocols of research to be done, and the guidelinesremoval of the established essentialism of Latin Americanism.

Key words: Latinoamericanism, José Martí, identity, genealogy.

* El presente artículo constituye una versión revisada y ampliada de Idelber Avelar. “Toward a Genealogy of Latin Americanism”, *Dispositio*/N 49 (1997), pp.121-133. Agradecemos al profesor Avelar por su excelente disposición a revisar y corregir la traducción que aquí publicamos, y a la profesora Cristina Moreiras-Menor, de la Universidad de Michigan (institución a cargo de *Dispositio*/N, hoy discontinuada), por autorizar la publicación de esta traducción al español. La traducción del inglés estuvo a cargo de María Victoria Londoño, politóloga de la Universidad de los Andes (Colombia), Magíster en Ciencia Política de la misma universidad y actualmente estudiante del Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

** Licenciado en Letras por la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil), es Magíster en Literatura Brasileña por la University of North Carolina at Chapel Hill (EE.UU.) y doctor en Estudios Hispano y Latinoamericanos por la Duke University. Es autor de *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo* (Santiago: Cuarto Propio, 2000) y de *The Letter of Violence: Essays on Narrative, Ethics, and Politics* (New York: Palgrave, 2004), entre varias otras publicaciones. Actualmente se desempeña como docente e investigador en Tulane University.

La “genealogía”, en su sentido filosófico fuerte, designa no solamente el estudio acerca del origen de un fenómeno, sino también el develamiento del silencio, la exclusión y la violencia que son siempre, sostiene la genealogista, la condición de posibilidad del origen, el origen del origen, por decirlo de algún modo. La genealogía nietzscheana de la moral se preocupa menos por el origen de los valores que por poner en duda “el valor mismo de dichos valores”, al retrotraer cada concepto de superioridad moral a la superioridad política –diferencia en las relaciones de poder– que las instituyó. La genealogía del poder de Michel Foucault no restaura un origen estable y autónomo del poder, no busca “el estado mayor que gobierna su racionalidad” (Foucault 1991, 115). Sin identificar el poder con un objeto simplemente poseído por un agente, la genealogía lo localiza en las relaciones inmanentes constitutivas de los sujetos comprometidos en ellas. La relación entre la genealogía y la pregunta por el origen es, entonces, bastante compleja. Para la genealogía, resulta crucial que nada sea tomado *a priori* como natural, dado o históricamente inevitable. Cada concepto debe ser comprendido dentro del sistema al que sirve, siendo dicho sistema “un origen no-originario”, es decir, un origen que solo llega a ser origen a través de los efectos que le son asignados retrospectivamente. Bajo ninguna circunstancia el genealogista asumirá la existencia de un objeto dado de antemano que espera ser descubierto: una genealogía de la psiquiatría, por ejemplo, no asume que la locura existe como un estado puro, como un fenómeno natural que solo posteriormente pudo ser aprehendido por la medicina. En vez de esto, la genealogía aborda los caminos por medio de los cuales este conocimiento –la medicina– construyó su objeto de estudio de acuerdo con ciertas premisas. Esto no quiere decir, como algunos esencialistas de diversos matices han señalado, que el objeto terminaría por convertirse en una mera invención sin existencia empírica, o que el conocimiento que realiza la construcción opera libremente. Esta acusación ignora el hecho de que el sujeto del conocimiento solo llega a serlo en la medida en que está involucrado en dicha producción. En otras palabras, el sujeto mismo no preexiste a la construcción de su objeto, precisamente porque es a través de dicha construcción que llega a ser un sujeto. En el caso del latinoamericanismo, una aproximación genealógica no asume la existencia de una entidad llamada “América Latina”, dotada de una cierta unidad y atributos comunes, sino que más bien investiga cómo ciertos significados han sido atribuidos a ese objeto en el proceso mismo de concebirlo. Esto quiere decir que América Latina no tiene un sentido, una existencia discursiva anterior e independiente de los atributos que le fueron asignados en la tradición latinoamericanista. Dicha tradición, a su vez, se constituye, ella misma como tal, precisamente al construir su objeto. Por lo tanto, no se trata de un sujeto soberano, sino de un sujeto que es producido en el acto mismo de producir su objeto.

Esto aleja la genealogía de la empresa más convencional de la historia de las ideas. Para decirlo más claramente, esta última trata de la evolución de ciertos significados y contenidos, mientras que la primera trabaja con la construcción de economías discursivas y campos de fuerza. Esto es, con las condiciones de posibilidad. Como señala Foucault:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí, bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (Foucault 1979, 13)

Así, en vez de narrar la continuidad o la evolución del pensamiento latinoamericano, una genealogía del latinoamericanismo indagará en sus rupturas y desgarramientos, en sus momentos de no coincidencia consigo mismo, porque sospecha que es precisamente allí, en esos espacios discontinuos, donde se revela el silenciamiento que hace posible las grandes narrativas continuas. La pregunta que guiaría una genealogía del latinoamericanismo no es qué es o qué ha sido la identidad de América Latina, ni siquiera qué es o ha sido la historia de la idea de América Latina. Se trata, antes bien, de una pregunta más fundamental, más radical –“radical” que en su sentido etimológico alude a la investigación de las raíces de un fenómeno– sobre el cómo y a través de qué procesos el postulado de una identidad continental genera un campo de inclusiones y exclusiones, asigna posiciones, interpela y constituye sujetos. La genealogista se refiere a la identidad volviendo al fundamento que la hizo posible, comprendiéndola ya no como algo ontológicamente dado, sino como una ficción interesada, es decir, como voluntad de poder.

Sin embargo, la referencia a la identidad como ficción no debe interpretarse como una distorsión o falsificación de una realidad empírica que podría, a través de un marco conceptual mas “adecuado”, representarse con mayor fidelidad. La genealogía crítica de la identidad no es el develamiento de

un error que pudo ser evitado. En otras palabras, la genealogista no se ocupa de juzgar las representaciones ni de evaluarlas de acuerdo con la fidelidad que pudieran tener respecto a algo dado de antemano y sin ambigüedades. Mas bien, ella está interesada en la pregunta por cómo son posibles, en primer lugar, las representaciones, cuál es la violencia originaria que las instaura –ya que es un axioma de la genealogía que el campo de la representación está siempre delineado por un acto de violencia. En la investigación del latinoamericanismo, el énfasis no recaerá sobre el valor de verdad de las atribuciones de identidad, ya que el genealogista no se propone ofrecer una representación más verdadera de América Latina. Toda la discusión acerca de los atributos que han de ser asignados a América Latina nubla el objeto de la investigación genealógica, es decir, de la constitución de una entidad cultural forjada a partir de actos de exclusión. Así, cuando el filósofo mexicano Leopoldo Zea señala que “es mucho lo que la América Latina puede, no sólo oponer al egoísmo sajón, sino aportar positivamente a toda la humanidad. Los frutos de una larga, muy larga, experiencia humanitaria,” el genealogista no se detiene en el cuestionamiento de esas imágenes monolíticas de las dos Américas. Él va más allá y se pregunta: ¿qué pasaría si el materialismo, el tecnicismo, la racionalización, el autoritarismo, todos aquellos elementos identificados por esta tradición como “deshumanizantes” y “egoístas” mostraran compartir las mismas premisas o el mismo suelo que el humanismo que esta tradición reclama para sí misma? ¿Y si el humanismo –el mismo postulado de una esencia humana común, del “hombre” como un sujeto autónomo y dueño de su historia, etc.– hubiera sido posible precisamente gracias a la tecnificación que superficialmente pareciera negar? ¿Qué pasa si el humanismo latinoamericanista es el cómplice no confesado de aquella racionalización a la que parece oponerse?

Los mejores estudios académicos acerca de la constitución de un discurso sobre el “latinoamericanismo” autorizan que se investigue esta posibilidad. Entre sus muchas contribuciones a la crítica literaria, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, de Julio Ramos, tuvo el mérito de señalar el vínculo orgánico entre, por un lado, la crítica esteticista de la modernización que comienza a florecer en América Latina a finales del siglo XIX –a través del postulado de un ámbito espiritual y desinteresado de la “cultura” que se define en oposición al mercado– y, por otro lado, la conceptualización de un “ser” o una “identidad” latinoamericana que se legitima a sí misma precisamente por medio de una oposición. En sus análisis de crónicas tales como “Coney Island” o “Walt Whitman”, Ramos muestra cómo en Martí surge un sujeto estético mediante la organización y jerarquización de un espacio urbano moderno percibido como un caos. Parte integral de este proyecto fue la axiología de “lo bajo versus lo alto” mediante la cual los materiales de la modernidad, incluida la cultura de masas, se oponían a un ámbito estético representado no solamente como autónomo, sino también como regulador y compensatorio respecto a un orden mercantil.

Además de ser crucial en el proceso de autonomización de la esfera estética en América Latina hacia el final del siglo XIX, esta oposición jugó un rol clave en la aparición del “nosotros” latinoamericanista. Le debemos al trabajo de Ramos la comprensión de que estos dos procesos no solo coincidieron históricamente, sino que también dependieron orgánicamente el uno del otro. En otras palabras, fue la hipostatización compensatoria de la estética como una reserva no contaminada por el mercado la que hizo posible el surgimiento de la oposición retórica básica del latinoamericanismo. José Martí representa quizás el más rico despliegue de esta lógica. En su trabajo –decididamente anticolonial, anti-conservador y anti-nostálgico en su intervención política– tuvo que recurrir, sin embargo, a una crítica estética conservadora de la mercantilización con el fin de establecer no solo el lugar del poeta en el mundo moderno, sino también la identidad de “nuestra América”. Aún bastante ambiguas en Martí y plenamente consolidadas en la tradición que lo siguió, las imágenes de la absorción del arte por el mercado y de la división profesional de la labor intelectual se convirtieron para el latinoamericanismo en la metáfora privilegiada de lo originario. A lo largo del siglo XX, esta estructura narrativa post-edénica sería crucial para el discurso latinoamericanista en sus diversas modalidades.

Aunque ya operativa en Martí, la crítica latinoamericanista de la absorción del arte por el mercado y la mercantilización que la acompañó, alcanzó su máxima expresión con Rodó en el cambio de siglo, cuando el ámbito de la cultura elevada, “espiritual” y “desinteresada” fue postulada como una barrera de preservación inmune a la reificación mercantil. Este ámbito, teorizado por Rodó como la esencia misma de América Latina, delimitó el alcance y el significado que el propio término “América Latina” adquiriría en el siglo XX. La posición privilegiada de América Latina en la promoción de una contemplación estética desinteresada se debió al hecho de que presuntamente había heredado los ideales grecolatinos en una forma no distorsionada, mientras que las culturas anglosajonas habían contaminado dichos ideales con un materialismo estrechamente egoísta. La actividad central del latinoamericanismo a partir de Rodó (ya visible, como lo he señalado, en Martí, e incluso antes en Francisco Bilbao) fue reclamar para América Latina un lugar rector en esa reacción “espiritual” de la “cultura” contra el mercado. La primera tarea de una genealogía del latinoamericanismo es, entonces, trazar el mapa discursivo del término en sus conexiones con una noción prescriptiva y jerárquica de la “cultura”.

La noción de América Latina, usada por primera vez en Francia en 1860 y vinculada con el “pan-latinismo” que en ese entonces orientaba la política exterior francesa, solamente ganaría adeptos de este lado del Atlántico después de la publicación, en 1865, de *Unión Latino-Americana*, escrita por Torres Caicedo. No fue sino hasta finales del siglo XIX que el término comenzó a ser apropiado sistemáticamente por los literatos para formular una alternativa

humanista a la modernización. Después de la aparición del *Ariel* de Rodó, en 1900, la enorme influencia del arielismo popularizó la oposición entre, por un lado, los valores “espirituales”, “desinteresados” y “culturales” de América Latina y, por otro, el materialismo tecnológico del capitalismo moderno, encarnado, para Rodó (y para gran parte del latinoamericanismo), en los Estados Unidos. No solo en Rodó, sino también en la tradición que lo siguió (Henríquez Ureña, Martínez Estrada, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Arturo Roig, etc.), el discurso de la latinoamericanidad se remonta al enfrentamiento entre la modernización y su crítica humanista. Sin embargo, este enfrentamiento tomó, en América Latina, un carácter específico que lo diferencia de sus formas canónicas en el mundo occidental. La reacción contra la modernización tuvo lugar en un contexto donde la modernidad –asociada con lo instrumental, lo vulgar y lo inculto– estaba encarnada en los Estados Unidos. La retórica antimoderna que fundó el latinoamericanismo moderno tiene sus raíces en una reacción ante las amenazas reales del imperialismo estadounidense en los años anteriores y posteriores a la guerra hispano-americana, en un contexto en el que Estados Unidos funcionaba como la metonimia de la modernidad misma. La reacción en contra de la modernización percibida a finales del siglo XIX por parte de la cultura letrada de América Latina tiene, por lo tanto, muy poco en común con una Europa decadente que anhelaba un *Ancient Régime* premoderno. En América Latina, dicha reacción tiene lugar en un contexto de modernización impuesta contra una significativa porción de las elites locales, testigos de lo que fue, quizás, la disolución definitiva de una y la entrada autóctona y autosuficiente a la modernidad. Modernización e imperialismo son, entonces, inseparables en la historia de América Latina. De ahí el vínculo indisoluble entre esteticismo y latinoamericanismo.

Cuando se sitúa el latinoamericanismo en relación con las verdaderas amenazas imperialistas contra las cuales surgió, el espinoso desafío para la genealogía consiste en cómo develar la dimensión disciplinaria y regulativa de un cuerpo de pensamiento que también ha producido algunas de las críticas más agudas al intervencionismo estadounidense, a la reificación y la mercantilización, así como a las justificaciones social-darwinistas sobre las diferencias culturales. ¿Cómo dismantelar las oposiciones naturalizadas del latinoamericanismo sin hacer ningún tipo de concesión a aquello contra lo cual ha reaccionado (es decir, el imperialismo, el biologismo, etc.)? Si se tiene en cuenta que los primeros ensayistas de la latinoamericanidad (Francisco Bilbao, Martí, Manuel Ugarte, González Prada) representan los momentos más progresistas y críticos de la tradición del continente ¿cómo podría una genealogía del latinoamericanismo reclamar, simultáneamente, el legado de aquel espíritu progresista, crítico y antiimperialista, mientras deshace la retórica mítica mediante la cual dicha tradición se ha reproducido? Las inclinaciones progresistas de la tradición latinoamericanista no pueden cegar a la

genealogista: la retórica de la identidad, la retórica del “nosotros”, la retórica de la inasimilable diferencia de América Latina han generado una mitología interesada en preservar su posición dentro de las jerarquías sociales y económicas del continente. La genealogía del latinoamericanismo es, entonces, una actividad que debe ser llevada a cabo con ambas manos: implacable en su crítica de una serie de ideologemas naturalizados, propios del latinoamericanismo – la cultura (en su sentido prescriptivo), la identidad, la diferencia, etc.–, la genealogía ha de estar, al mismo tiempo, lo suficientemente atenta como para tomar una distancia prudente respecto a la racionalidad instrumental contra la que el latinoamericanismo reaccionó y frente a la cual se ha legitimado.

Una pregunta genealógica sobre la construcción del latinoamericanismo tendría que volver a examinar, por ejemplo, la enfática crítica que Martí dirige contra el darwinismo social, la más ilustre de las cuales se encuentra en el ensayo “Nuestra América”:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomenta y propague la oposición y el odio de las razas.

La mitificación de Martí a lo largo del siglo XX en América Latina ha impedido una percepción más clara de cómo su crítica al racismo biológico también contenía una hipostatización del “hombre natural” en contra del ámbito de lo artificial. El recurso altamente ideológico de una “naturaleza” equiparada con la verdad y la bondad –“El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle” (p.28)– también le permitió a Martí anular la dicotomía entre civilización y barbarie: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (p.28). En su ataque explícito a Sarmiento, Martí caracterizó “nuestra América” mediante una relación privilegiada con la naturaleza no contaminada por lo artificial: “El libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales” (p.28). La consolidación de estas dos oposiciones en la obra de Martí exigió que su origen permaneciera vedado para la observación y el escrutinio crítico y que sus verdaderas condiciones de producción subsistieran sin ser examinadas. El carácter heroico que adquirió Martí en el siglo XX garantizó que la ceguera se volviera incuestionable. Mediante el establecimiento de una serie de relaciones metonímicas como aquella que enlaza “nuestra América” con el “hombre natural”, el ensayo “Nuestra América” construyó una

hábil ecuación entre los dos términos que permitió el postulado de un ámbito “artificial” del conocimiento “importado” y “libresco” que emerge del otro lado de la oposición. El roussonianismo residual que operaba en Martí se constituiría más adelante como uno de los pilares de la mitología latinoamericanista. La operación crucial realizada por el latinoamericanismo sobre esta oposición consistirá en una identificación automática y deliberadamente engañosa de la autoctonía latinoamericana con aquellos elementos ideológicos roussonianos donde la naturaleza y la verdad colapsan. “Nuestra América” de Martí, brindó uno de los modelos más potentes para esta operación retórica.

Cuando son sometidas a un examen genealógico, las fábulas de la identidad demuestran descansar invariablemente sobre algún tipo de ficción fundacional. Una de las más importantes articulaciones de esta ficción en el latinoamericanismo ha sido la noción de “lo propio” o “lo nuestro”, inicialmente concebida como una respuesta a las muy concretas amenazas del imperialismo y el intervencionismo. Si el discurso sobre “lo propio” responde a condiciones muy reales, es indudable que, no obstante, se trata de una respuesta ideológica, es decir, responde imaginariamente a aquellas condiciones. “Lo propio” –en los inseparables sentidos de lo propio [propriety]¹ y de la propiedad [property], identidad ontológica y pertenencia económica– hipostasia una continuidad entre el pasado y el presente, entre sujetos heterogéneos, con el fin de interpelar aquellas heterogeneidades como una sustancia común, siendo esta sustancia común, en el caso del latinoamericanismo, lo “latinoamericano”. En *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, Leopoldo Zea cita el mandato de Francisco Bilbao para perpetuar “nuestra raza americana y latina,” y prosigue preguntando: “¿Qué clase de raza es ésta que pretende crear una asociación y no un imperio? Es la raza de hombres que se ha enfrentado a un imperio y que ha hecho de las cadenas instrumentos para derrotar la esclavitud ... una raza de pueblos conquistados de los que han surgido libertadores.” A pesar de lo heroico que se presenta este relato, hay algo místico acerca de la continuidad propuesta en él (y esta mistificación, sostengo, es orgánica en el latinoamericanismo): por “libertadores”, Zea se refiere – y los nombra explícitamente después en el mismo pasaje– a los líderes de las guerras de independencia: Bolívar, San Martín, etc. La continuidad mítica yace, por supuesto, en el hecho de que esos jefes militares no surgieron de ninguno de los “pueblos conquistados”. La convergencia de intereses entre los dos sectores sociales –los líderes criollos de las guerras de independencia y los “pueblos conquistados” de Amerindia– fue temporal, frágil y, una vez establecidas las repúblicas, abrió paso a una relación de dominación no muy distinta a la colonial. El propio Bolívar, décadas antes de la constitución del latinoamericanismo, *avant la lettre* desenmascaró la ilusión latinoamericanista

¹ La palabra *propriety* hace referencia tanto a una “verdadera naturaleza” como a una “característica peculiar” (N. del T.).

cuando señaló que los ejércitos libertadores fueron “aunque vengadores de su sangre [del Inca] descendientes de los que aniquilaron su imperio.” La magistral eliminación de cualquier aspecto misterioso, paradójico o perturbador en esta contradicción –la “liberación” de los oprimidos por los descendientes de los opresores, una paradoja abiertamente admitida por Bolívar– constituyó una de las operaciones privilegiadas del latinoamericanismo. La narrativa acerca del “tomar conciencia” de “nuestra América” ha sido tributaria de la eliminación de esta discontinuidad. Solo postulando una continuidad entre una identidad lograda en el presente y alguna forma embrionaria de ella en el pasado, puede el latinoamericanismo formular su narración histórica.

Martí ofrece una de las más ricas manifestaciones de la continuidad mítica entre pasado y presente, implícita en la construcción retrospectiva de sus precursores. El núcleo del discurso de Martí a la *Spanish American Literary Society*, escrito en 1869 (un ensayo corto llamado “Madre América”), está compuesto por tres largos párrafos en los cuales se presenta una génesis de Norteamérica, una génesis de América Latina y un argumento sobre su condición presente. Estos tres párrafos constituyen uno de los mejores escritos de Martí, tanto por su brillantez retórica como por su eficacia política. Ellos representan un caso privilegiado para el estudio de la constitución del latinoamericanismo en una de sus formas más vigilantes y críticas. En contraste con Norteamérica donde “los hombres nuevos, coronados de luz, [no querían] inclinar ante ninguna otra su corona” (p.20), la conquista de América Latina es una “guerra fanática” llevada a cabo “por entre las divisiones y celos de la gente india” (p.22). Mientras en Norteamérica “la autoridad era de todos y la daban a quien se la querían dar” (p.21), en la América Latina colonial se vivía una realidad distinta: “De España nombran el virrey, el regente, el cabildo” (p.23). Si para los colonos de habla inglesa “no había acto de la vida que no fuera pábulo de la libertad” (p.21), en América Latina “el alcalde manda que no entre el gobernador en la villa ... y que los regidores se persignen al entrar en el cabildo, y que al indio que eche el caballo a galopar se le den veinticinco azotes” (p.23). Mientras los contrastes continúan por muchas páginas, el uso que Martí hace del tiempo presente refuerza la percepción de que siglos de historia se están desplegando delante de los ojos del lector. Claramente, el intento de Martí por explicar América Latina en contraste con Norteamérica lo dispensa de cualquier referente biológico y racial. Todo el argumento se traslada al terreno político. Sin embargo, lo que queda por observar es cómo Martí efectúa la transición desde imágenes del despotismo y oscurantismo de la América Latina colonial hacia “Nuestra América” de la cual “nosotros” estamos todos “tan orgullosos” (p.25).

La triunfante emergencia de la identidad hasta ahora silenciosa, brotando como una planta, ha sido la metáfora privilegiada en América Latina para esta transición. Nótese, en el siguiente pasaje, todos los anclajes biológicos de la explicación política acerca del paso de la colonia a las repúblicas: “De aquella

América enconada y turbia, que brotó con las espinas en la frente y las palabras como lava, saliendo, junto con la sangre del pecho, por la mordaza mal rota, hemos venido, a pujo de brazo, a nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vigilante (p.25). Las metáforas naturales, que sugieren el florecimiento de una esencia dormida a la cual solo ahora se le ha permitido brotar, intenta resolver el misterio de una América “natural y fecunda” (p.24) surgiendo de la tiranía colonial. Martí debe postular las independencias como una ruptura y describirlas, simultáneamente, como la liberación de una esencia desde siempre presente en América Latina. Esto significa que la independencia es una discontinuidad histórica que restablece una continuidad ontológica, más profunda “¿Qué sucede de pronto, que el mundo se para a oír, a maravillarse, a venerar? ¡De debajo de la capucha de Torquemada sale, ensangrentado y acero en mano, el continente redimido! Libres se declaran los pueblos todos de América a la vez. Surge Bolívar, con su cohorte de astros. Los volcanes, sacudiendo los flancos con estruendo, lo aclaman y publican” (p.23). Sin embargo, el heroico retrato de las independencias se contradice con una realidad social todavía estructurada en torno a relaciones neocoloniales. Entre el intrépido surgimiento de América Latina a través de las independencias y de la miseria de su presente republicano hay una brecha que el discurso sobre la identidad no puede salvar. Martí elimina la presencia de lo colonial en lo poscolonial, de tal modo que el proceso de independencia puede ser representado como una triunfal toma de conciencia: “Por eso vivimos aquí, orgullosos de nuestra América, para servirla y honrarla. No vivimos, no, como siervos [...]” (p.25). La engañosa primera persona del plural –quizá la más poderosa arma gramatical de los discursos identitarios– enmascara el hecho de que entre aquellos que están supuestamente incluidos en ella, millones continúan siendo siervos. La constatación adquiere una dimensión performativa, por la cual, en el preciso momento en que el discurso supuestamente describe un estado de cosas, en realidad lo produce. La construcción performativa de una ilusoria primera persona en plural, manejada con una sobresaliente habilidad retórica, fue una de las más eficaces herramientas del latinoamericanismo de Martí, y hasta ahora no se le ha dedicado ningún estudio serio. Una cita más extensa es necesaria para arrojar luz sobre las formas mediante las cuales los referentes extra textuales de los sustantivos y pronombres de Martí se deslizan casi imperceptiblemente:

Por entre las razas heladas y las ruinas de los conventos y los caballos de los bárbaros se ha abierto paso el americano nuevo, y convida a la juventud del mundo a que levante en sus campos la tienda. Ha triunfado el puñado de apóstoles. ¿Qué importa que, por llevar el libro delante de los ojos, no viéramos, al nacer como pueblos libres, que el gobierno de una tierra híbrida y original, amasada con españoles retaceros y aborígenes torvos y aterrados, más sus salpicaduras de africanos y menceyes, debía comprender para ser

natural y fecundo, los elementos todos que, en maravilloso tropel y por la política superior escrita en la Naturaleza, se levantaron a fundarla? ¿Qué importan las luchas entre la ciudad universitaria y los campos feudales? ¿Qué importa el duelo, sombrío y tenaz, de Antonio de Nariño y Juan Ignacio de Loyola? Todo lo vence y clava cada día su pabellón más alto, nuestra América capaz e infatigable. Todo lo conquista, de sol en sol, por el poder del alma de la tierra [...] (p.24).

Demasiados enigmas deben ser desentrañados aquí, el más llamativo de los cuales se refiere a “nuestra América”: ¿cómo podría ella, la simple lógica nos fuerza a preguntar, ser tan poderosa, conquistadora e inagotable si está hecha de *“españoles retaceros y aborígenes torvos y aterrados”*? ¿Cómo puede el miserable origen haber llevado a este presente triunfal? Esta es la pregunta cuya obstinada obviedad el latinoamericanismo debe reprimir. ¿De dónde viene el “nuevo americano”? No, uno podría suponer, de las razas heladas, los bárbaros a caballo o los ciegos lectores de libros. ¿Cuál es el residuo que permite que nuestra América triunfe más allá y por encima de las luchas entre feudos y universidades, si América en sí está compuesta de feudos y universidades? Entre las largas frases que presentan imágenes de la degeneración, persisten dos referentes positivos: las metáforas naturales (“la política superior escrita en la Naturaleza”, “el alma de la tierra”) y el victorioso “puñado de apóstoles”. A través de un magistral deslizamiento metonímico, el liderazgo de la independencia es llevado a asumir el rol de los portadores de la verdad de la naturaleza. Martí, metonímicamente, reduce América a sus líderes republicanos para entonces hacer de esa metonimia una metáfora de la verdad incrustada en la naturaleza. Todo otro elemento originalmente presente en la composición de nuestra América debe ser envuelto y subsumido bajo esa metáfora eufórica. Una metonimia que reduce el continente a una singular particularidad dentro de ella. Y, consecuentemente, una metáfora que hace el continente a imagen y semejanza de esa metonimia: el latinoamericanismo delimita un campo de inclusiones y exclusiones a través de dos procesos inseparables de condensación y desplazamiento. Estas inclusiones y exclusiones no pueden funcionar, como ya lo he señalado, sin silenciar las discontinuidades del pasado. En la retórica de Martí, la eliminación más notoria es efectuada sobre la contradicción entre una jubilosa y heroica toma de conciencia a través de las independencias, y la persistencia de una retardataria y semi-colonial estructura social que aparecería para negar tal triunfalismo. Las diversas narrativas sobre la identidad latinoamericana han heredado este gesto constitutivo.

En *El pensamiento latinoamericano*, Leopoldo Zea, distingue tres momentos en la toma de conciencia latinoamericana. De acuerdo con Zea, desde el siglo XVIII hasta las independencias nacionales, los ideales ilustrados les dieron a los criollos un instrumento para un primer momento de claridad con respecto a sus propias circunstancias. Sin embargo, siendo dichos ideales

negados por la brutal realidad de las sangrientas guerras civiles, los latinoamericanos se vieron forzados a entrar a una segunda fase de conciencia, en la cual pensadores como Sarmiento, Lastarria, Echeverría, etc., se dieron cuenta de que la independencia política debía ir acompañada por una “emancipación mental” que los liberara del pasado colonial. No obstante – continúa la narración de Zea– no pasó mucho tiempo antes de que el proyecto civilizador positivista revelara sus limitaciones, pues intentó modernizar a las jóvenes naciones latinoamericanas sin asumir la herencia del pasado. Esto lleva a Zea a postular un tercer momento de la autoconciencia latinoamericana –lo que él llama “proyecto asuntivo”– en el cual pensadores como Martí, Ugarte, Rodó o Vansconcelos (la primera generación de latinoamericanistas fundadores de la tradición en la cual Zea mismo está inscrito) formularon una crítica al positivismo mostrando que América Latina debía volver sus ojos hacia sí para encontrar en ella misma la solución a sus problemas. Este fue el legado de la autoconciencia, asumido más tarde por la generación del “nuevo humanismo latinoamericano” de los años 30 y 40 (Martínez Estrada, Octavio Paz, Arturo Ardao) y, posteriormente, por la generación de críticos de los años 60. Silenciosamente, entonces, la historia de la toma de conciencia del latinoamericanismo culmina en un momento de plenitud en el que el historiador y filósofo latinoamericano de “lo propio” está, él mismo, escribiendo.

No hace falta ser Jean Hyppolite para darse cuenta de que la narrativa de Zea está organizada de acuerdo a una sintaxis hegeliana. El filósofo de lo propio no puede prescindir de un marco conceptual ajeno para organizar su narrativa. El genealogista, de cualquier modo, no arroja sobre el filósofo de lo propio esa acusación particular – que su “propio” siempre está ya contaminado por lo “ajeno”. Ello asumiría la misma separación entre lo “propio” y lo “ajeno”, América Latina y sus otros, dejando así la separación fuera del escrutinio genealógico. La crítica genealógica de “lo propio” no está en un primer momento interesada por el contenido que se le asigna a dicha propiedad o por los orígenes geográficos de aquellos contenidos. Está, más bien, interesada en mostrar el modo en que operan los ideogramas identitarios, la forma en que actúa, en ellos, una narrativa épica en la cual nada del pasado se ha perdido, desde que el presente –cada presente que asciende un paso en la escalera de la autoconciencia– está siempre listo para incorporar el pasado y llevarlo a un nivel más alto. La narrativa de la identidad y las fábulas de la autoconciencia desde las cuales se enuncia, es una narrativa triunfal. Puede contar su propia historia como un triunfo, porque pasa por encima de todo lo que fue interrumpido, perdido, silenciado y no logrado en el pasado. Borra los fracasos del pasado mediante la recuperación de dichos fracasos como anticipaciones de un presente siempre exitoso. Silencia toda la barbarie pasada recuperando dicha barbarie como un luminoso testimonio de la riqueza de la cultura. Es en la develación de este silenciamiento, al indicar la barbárica violencia que yace

precisamente bajo la riqueza de la cultura, que una genealogía del latinoamericanismo encuentra su más urgente tarea crítica.

Bibliografía

Foucault, Michel. 1979. "Nietzsche, la genealogía, la historia". En *Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.