

Sobre el discurso historiográfico de la izquierda latinoamericana

Grínor Rojo *

RESUMO:

Considerando las discusiones sobre el significado de los “bicentenarios” de las independencias de algunos países de Hispanoamérica, este artículo discute la variedad de criterios historiográficos que gravitan alrededor del pensamiento socialista latinoamericano y las lecciones que aquellos episodios independentistas dejaron para una mejor comprensión de las tareas que exige el presente.

Palabras-clave: Pensamiento latinoamericano. Socialismo. Bicentenarios..

Un seminario al que asistí en Cuba recientemente¹ hizo que me diera cuenta de que en el pensamiento socialista latinoamericano existe una disparidad de criterios historiográficos que gravita con fuerza sobre nuestra práctica política y que por lo tanto amerita ser reflexionada. Se discutía allí sobre la significación de los “bicentenarios” de las independencias, al menos las de los cinco países que dieron comienzo a este proceso en 1810 y sobre cuáles son las lecciones que aquel episodio independentista nos habría dejado para un mejor desempeño de nuestras tareas de hoy. Una de las posturas en debate, que coincide con la de José Martí en el siglo XIX y con las de Pedro Henríquez Ureña, Aníbal Ponce y Pablo Neruda en el XX, planteaba que al suceso de marras nosotros la gente de izquierda del continente tendríamos que reclamarlo como nuestro y celebrarlo; la otra, más cercana al pensamiento de un Luis Emilio Recabarren, o al de un José Carlos Mariátegui, estimaba que nada o muy poco había en ello para reclamar y celebrar. En el mejor de los casos, alguien comentó, debiéramos limitarnos a “conmemorar”.

Mi opinión es que la primera de estas dos posturas responde a una concepción de la historia latinoamericana a la que, con o sin un conocimiento directo de las fuentes filosóficas en que ella se basa, se habrá puesto en el marco de una perspectiva de la historia mundial entendida *a priori* como la historia de un todo proyectado en el camino de su progreso inevitable (o, en el lenguaje clásico de la izquierda, en el de su “emancipación” inevitable), esto coincidiendo con la derecha hegeliana que habla de la Idea que se materializa y desenvuelve a lo largo del tiempo dotada en cada tramo que cubre de un grado mayor de perfección y con su posterior secuela positivista. En otras palabras: quienes así piensan dan por buena una percepción del tiempo histórico como el escenario de un mejoramiento continuo, necesario y predecible, y que es un mejoramiento que implicaría en primerísimo lugar el de los seres humanos y sus creaciones. De esta forma, el tiempo en que hoy vivimos resulta ser heredero del que lo precedió, capitaliza sus logros sin esfuerzo y agrega a ellos los suyos propios en un adelanto que es total y monolineal; la historia de América Latina en la era republicana es, con este mismo raciocinio, la historia de cómo unos antepasados nuestros pelearon por y obtuvieron la independencia de las colonias existentes en su época en esta región del planeta, las españolas y también las no españolas (expliqué en otro sitio que las cinco independencias de 1810 ni eran independencias por completo ni son las únicas que tendrían que tenerse presente en el relato de un ciclo que por lo demás se abre con la independencia de Estados Unidos, en 1776, y concluye hasta ahora con las independencias caribeñas que tuvieron lugar desde la década del sesenta del siglo XX²), y de cómo de ese modo o construyeron ellos mismos o echaron las bases para la construcción de un mejor régimen político, social y cultural.

Esta concepción de la historia latinoamericana que yo acabo de resumir es, por supuesto, la de los románticos liberales del siglo XIX, entre los cuales la figura que fija la hoja de ruta es Domingo Faustino Sarmiento, ése cuya más sentida aspiración consistía en ver diseminados por nuestro continente todos y cada uno los rasgos que a su juicio identificaban el moderno orden capitalista y burgués, desde las “dos bases” que según advierte son “la seguridad de la vida y la propiedad”(SARMIENTO, 1997, p. 240) hasta las casitas con el frente “adornado de flores” y el uso de la “levita” y el “frac”(SARMIENTO, 1997, p. 28-29). Se sabe que nuestros románticos liberales leyeron la historia de su época como un *reenactment* de la porción de la historia europea que la revolución francesa inaugura. Ni a Rivadavia, ni a Echeverría, ni a Sarmiento, ni a Lastarria, ni a los historiadores chilenos del siglo XIX, los Amunátegui, Barros Arana, Vicuña Mackenna, a ninguno de ellos le cupo la menor duda de que el 25 de mayo en la Argentina y el 18 de septiembre en Chile le habían puesto la lápida al “medievo colonial” e iniciado en sus países respectivos la era moderna. Echeverría es, hasta donde yo sé, quien primero expone la tesis y Sarmiento el que la amplía y aplica a veces hasta el delirio.

La fórmula “civilización vs. barbarie” no es, entonces, si se la relaciona con este contexto, más que una consecuencia lógica de la premisa matriz. La historia avanza propelerada por la ley del progreso inevitable, el progreso inevitable es aquel cuyo curso establece para el mundo todo la historia europea (la francesa en principio. Después, vendrán otras, ya que llegado el momento el propio Sarmiento se desengañará del patrón oro francés y lo cambiará por el de los Estados Unidos) y la historia latinoamericana no tiene más remedio que recorrer ese camino. La “civilización” estaba en París, o en cualquiera fuese la metrópoli del caso, y de lo que se trataba era de invitarla a nuestras tierras o, si es que ella no quería venir, de ir allá e interesarla haciéndole ver los réditos que ello le podía acarrear. En Sarmiento, esta certidumbre es tan poderosa que trastoca incluso el significado que ha tenido para él la independencia: los argentinos y los latinoamericanos nos habríamos independizado no para dejar de ser dependientes sino para serlo de nuevo, pero ahora habiendo escogido nuestra dependencia y habiéndola escogido bien, es decir apuntando hacia cualquiera sea la metrópoli en que contemporáneamente está siendo activada robustamente la ley del progreso.

En los *Viajes por Europa, África y América*, ello explica que Sarmiento no sienta que es contradictorio para un latinoamericano como él aplaudir el dominio colonial francés en Argelia. Que este argentino que le canta loas a la descolonización de su país le pida a Dios que la empresa colonizadora francesa en el norte de África “se afiance” y que además extienda ese deseo al “triumfo definitivo en África de los pueblos civilizados”³, puede parecerle al lector contemporáneo un desatino, pero no lo es. Y no lo es porque Sarmiento es un hombre de su tiempo, que piensa dentro de los parámetros teóricos europeizantes que son los que constituyen materia de sentido común en el círculo letrado en cuyo seno se desempeña y de acuerdo con los cuales la conciencia de la libertad es un bien del que disponen los europeos pero no los no europeos⁴. Trasladado este mismo prejuicio a la Argentina y a Latinoamérica, uno entiende que a Sarmiento le resulte más importante generar las condiciones para promover un cierto uso de la libertad que la libertad misma, lo que se obtendría instalando sociedades modernas a la manera europea o, lo que desde su punto de vista no es distinto, “sociedades capitalistas y burguesas” que él espera que vean la luz no por la imposición forzada sino por la imitación racionalmente asumida del modelo extranjero (SARMIENTO, 1993, p. 322). Los estudiosos de la obra de Sarmiento no ignoran que él busca ese modelo primero apriorísticamente y que sólo más tarde, a partir de los *Viajes...*, logra ubicarlo en la realidad. El *switch* que entonces se produce en él desde el modelo europeo (el francés) al de los Estados Unidos se debe a que en la joven república norteamericana descubre una realización preferible del ideal capitalista y burgués, incluida una compatibilización de la desigualdad que es inherente al capitalismo con la igualdad

ciudadana (siempre que no se trate ni de negros ni de indios, ni qué decirse tiene). Si por un lado para él “el yankee ha nacido irrevocablemente propietario” (SARMIENTO, 1993, p. 301), por el otro también comprueba que ello no le ha impedido construir una civilización de “igualdad absoluta en las costumbres y las formas” (SARMIENTO, 1993, p. 301).

Puede así que, como observa Noé Jitrik, Sarmiento coquetee a ratos con la posibilidad de una industria nacional (JITRIK, 1977, XLIV), pero incluso en esos accesos de nacionalismo el modelo que privilegia proviene de afuera y es fiable enteramente. Ciertamente, más familiarizado como en efecto lo estaba con las fuentes europeas románticas (con Lamennais, con Mazzini, con Saint-Simon, a través de Pierre Leroux sobre todo), Esteban Echeverría había escrito unos diez años antes que

La política americana tenderá a organizar la democracia, o en otros términos, la igualdad y la libertad, asegurando por medio de leyes adecuadas a todos y cada uno de los miembros de la asociación el más amplio y libre ejercicio de sus facultades naturales. Ella reconocerá el principio de la independencia y soberanía de cada pueblo, trazando con letras de oro en la empinada cresta de los Andes, a la sombra de todos los estandartes americanos, este emblema divino: *la nacionalidad es sagrada* (ECHEVERRÍA, 1972, p. 149, el destacado es mío).

Pero al impetuoso Sarmiento esos melindres nacionalistas de don Esteban le resbalan o presume – y de nuevo, tampoco es éste un desatino – que la neocolonización no es incompatible con el ejercicio de la libertad; que la nueva dependencia no sólo no nos va a privar a los argentinos y a los latinoamericanos de nuestros derechos sino que va a estimularlos y a engendrar, por eso mismo, las condiciones para la puesta en ejercicio del progreso tan ansiado. No de otra manera cabe interpretar las palabras de aprobación con que él saluda el expansionismo estadounidense que entonces se abalanza sobre México y que se anticipa a otros posteriores en otros puntos de nuestra geografía: “deseo (aquí para mí) que los norteamericanos anexas a México, a fin de que cuanto antes y con treinta millones de republicanos, les hagan entender a estos caballeros [a los caballeros de México, claro] lo que es la República y si le pertenece o no el porvenir del mundo”⁵. Y en los *Viajes...*: “la luz se irradiará hasta nosotros cuando el Sud refleje al Norte” (SARMIENTO, 1993, p. 291).

Por cierto, esta posición que Sarmiento enuncia es, ha sido el fundamento teórico del *modus operandi* de las oligarquías latinoamericanas desde el siglo XIX hasta hoy. Esas oligarquías actuaron siempre, aun cuando sus intereses más caros no tuvieran tanto que ver con la filosofía de la historia como con el grosor de sus cuentas de banco, justificando sus actuaciones con el argumento universalista. Como Sarmiento, dieron por sentado que nosotros (*vgr.*: ellos) pertenecíamos (pertenecían) a la misma familia que los habitantes de la metrópoli y que nuestro (su) *fatum* no era otro que recorrer el camino que ellos habían recorrido. Por eso, después de la descolonización, no tuvieron inconveniente en abrirle los brazos a la neocolonización, porque estaban y siguen estando convencidos de que la historia del mundo es una sola y que en ella hay algunos que van más adelante y otros que van más atrás. Respecto de los que van más atrás, lo que ellos deben hacer para sí mismos es “desarrollarse”, esto es, ponerse lo más cerca posible de los que van más adelante y eso haciendo (o más bien, re-haciendo) lo que los otros hicieron ya.

Pero, se preguntará el lector, ¿qué tiene que ver esto con el pensamiento socialista latinoamericano? Recorro ahora al ejemplo de Martí. Como se sabe, en la primera de sus crónicas sobre la Segunda Conferencia Panamericana, la que convocó en Washington el secretario de Estado James Blaine en 1889, Martí dio a entender que las independencias que tuvieron lugar en territorio americano a comienzos del siglo XIX no pasaron de ser una primera independencia. Quedaba claro con eso no

que él las despreciara, como a veces se interpretan sus palabras. Por el contrario, Martí las valora, no desprecia de su mérito, aunque también las considere incompletas, necesitadas, ahí y entonces – a fines del XIX y en vista de las maniobras del expansionismo estadounidense a la sazón –, de que se las complete con una “segunda independencia”⁶. Es verdad que ése es el mismo Martí que en “Nuestra América” hace la que probablemente es la crítica más dura que de la construcción nacional decimonónica se haya hecho jamás, concluyendo que, con la independencia, “la colonia continuó viviendo en la república” (MARTÍ, 1963, p. 19). Con todo, a pesar de los múltiples defectos que detecta y denuncia en el edificio histórico erigido por la postindependencia, la gesta independentista misma significó para él un progreso incuestionable y por eso les rinde homenaje a San Martín y a Bolívar en páginas que se cuentan entre las más bellas y emotivas que salieron de su pluma. No cabe duda pues de que quienes encabezaron el proceso autonomizador fueron para Martí grandes hombres y que por lo tanto (pudiera ser que a sugerencia del Carlyle de *Sobre los héroes...*, que se publicó en 1841 y que Martí tiene que haber conocido) lo que corresponde hacer con ellos es honrarlos como a “príncipes de la libertad” (MARTÍ, 1963, p. 241). Cuanto él está haciendo en ese instante, que es luchar por la independencia de Cuba y por la creación allí de una república que tenga como principio rector “el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre” (MARTÍ, 1963, p. 270), deviene, de acuerdo con este razonamiento, en una continuación mejorada de lo que hicieron aquéllos o, si se quiere, después de los errores del período posterior a Ayacucho, en su oportuna corrección.

Pedro Henríquez Ureña, a su turno, escribiendo en las primeras décadas del siglo XX, estimaba que la construcción nacional sí se había completado a esas alturas en las tierras de América, que con más o menos eficacia (más en la Argentina y menos en su Santo Domingo natal) las colonias de cien años antes eran, “que finalmente habían llegado a ser” naciones modernas, con identidades y culturas (el departamento que a él más le interesa) diferenciadas a la vez que reunidas en la “magna patria” de América. Tan cierto estaba don Pedro de esto último que, desde el punto de vista literario (y, *sensu lato*, cultural), se arriesgó a proponer por primera vez un canon de la escritura hispanoamericana: “Hace falta poner en circulación tablas de valores: nombres centrales y libros de lectura indispensables [...] La historia literaria de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 265). Como escribió con acierto el boliviano Guillermo Mariaca, para los que nos ocupamos de las letras de la región en ese momento es cuando se hace presente una “voluntad bautismal” (MARIACA, 1993, p. 26). Henríquez Ureña, que fue un ciudadano de América como ha habido pocos, y sin dejar de ser por eso un dominicano devoto, piensa que las independencias del XIX fueron un acontecimiento fructífero al que siguieron sendos y valorables esfuerzos de construcción nacional, en la política tanto como en la cultura. Cuando en 1925 da a conocer su “Caminos de nuestra historia literaria”, el ensayo que estoy citando yo ahora, esa historia se habría consolidado y estaría próxima a dar un nuevo salto, renovándose una vez más y por obra de un elemento que él piensa que en ningún ser humano puede faltar. Me refiero al “afán de perfeccionamiento”, que según declara constituye un atributo esencial del que somos portadores todos los inquilinos de la tierra sin excepciones (don Pedro retrotrae su estreno filosófico a la *episteme* griega y su reestreno al pensamiento de la modernidad) (HENRÍQUEZ UREÑA, 1978, p. 6-7). Los intelectuales latinoamericanos de los años veinte estarían de esta manera recibiendo el legado que les alargan sus predecesores, los prohombres del XIX, se aferrarían a ese legado con entusiasmo y firmeza, haciendo con él lo que a ellos les corresponde y disparándolo luego y *mejorado* en dirección al futuro.

Un caso extremo, en el empleo de esta misma perspectiva continuista y progresista, es el que nos ofrece el intelectual argentino Aníbal Ponce, de quien se suele decir que fue el primer discípulo riguroso que tuvo Marx en América Latina. Ponce caracterizó la Revolución de Mayo, ocurrida en su país en 1810, como una “revolución democrático-burguesa” en forma (y “jacobina”, además), por lo que la cuestión nacional le interesó sólo como el recuerdo de una etapa histórica necesaria y ciertamente admirable, pero ya pasada de moda y a punto de ser sustituida por otra mejor. Desde su punto de vista, el nacionalismo burgués era sólo el primer capítulo dentro del gran libro de la emancipación humana y que entonces, en la década del treinta del siglo XX, cuando él escribe, se está cerrando no sin convertir el viejo (y añejo) nacionalismo en un nuevo y vigoroso internacionalismo proletario. Que Ponce sea además biógrafo y apologista incondicional de Sarmiento (“Pocas veces un estadista conoció mejor las necesidades de su pueblo”⁷), y en general de los próceres argentinos de la independencia y la postindependencia⁸, no tiene por qué sorprendernos. Siendo el más “ortodoxo” de los marxistas latinoamericanos, él es, también, el más liberal.

En cuanto a Neruda, sabemos que su lazarillo para la concepción historiográfica del *Canto general* fue Diego Barros Arana, es decir que su maestro de historia fue el historiador chileno en cuya obra más y más seriamente se plasma la tradición liberal cuyos fundamentos teóricos yo resumí más arriba: “En una casa de gente de mar en que debía permanecer cerca de dos meses pregunté si tenían algún libro. Tenían uno solo y este era el *Compendio de la historia de América* de Barros Arana. Justo lo que necesitaba” (se refiere Neruda al *Compendio elemental de historia de América*, de 1865, que la verdad es que no tiene nada de elemental)⁹.

Por azar o no (yo creo que no¹⁰), Neruda, el comunista, se convierte así en discípulo de Barros Arana, el liberal. Lector del *Compendio...*, el poeta se hace eco de mucho de lo que don Diego había escrito casi cien años antes y, dentro de eso, de una suculenta tajada del ideologismo liberal. Ese ideologismo, que en el libro de Barros Arana determina que la Colonia no sea más que un hiato pobre y deslucido (de “escasísimo interés”¹¹), ubicado entre la épica atroz de la Conquista (“Si la conquista del nuevo mundo hubiese estado fundada en derechos legítimos [*sic*]; si los horrores de esa guerra no ofendiesen la razón i la justicia; si el yugo impuesto a hombres libres no fuese un ultraje inferido a la humanidad, los conquistadores de América merecerían ser colocados en el rango de los semidioses, con más justo título que los héroes de la antigüedad griega”) (BARROS ARANA, 1909, p. 203) y el espíritu heroico de la Independencia (“Bolívar desplegó el jénio de un gran jeneral... jamás jeneral alguno desplegó mayor actividad i mayor intelijencia que San Martin... O’Higgins, despreciando los fuegos de las avanzadas españolas, ocupó las cimas de las serranías”) (1909, p. 297, 349 y 350), reaparece en el *Canto...* nerudiano, donde los “intermedios” coloniales son tres apenas y surtos todos ellos de un menosprecio manifiesto, (“Se oscureció la extensión matutina... Una vela alumbró la vasta América”¹²). En cambio, vemos al autor del *Canto...* haciéndose partícipe del romanticismo patriótico del historiador, tanto como de su celo heroico, de este último cuando se explaya acerca de la vida y milagros de los “padres de la patria” (y nótese que no sólo los de los hispanoamericanos). Además, como en el *Compendio...* de Barros Arana, en el *Canto general* la historia de América es la de *toda* América, aunque esté hecha desde el comienzo de sombra y de luz. Es la historia de “los conquistadores” (incluidos ahí los “traidores” a su servicio, como Gabriel González Videla, o los “verdugos”, desde el doctor Francia y Rosas hasta Ubico, Machado y los “sátrapas” de su tiempo), pero también es la de “los libertadores”, y la nómina de estos últimos abarca desde Cuauhtémoc y Lautaro a Sandino y Prestes, pasando por los hombres epónimos del siglo XIX, San Martín, Bolívar, Artigas, O’Higgins, Sucre y los demás (Lincoln, sin ir más lejos, en un estirón que no alcanzó a dar el historiador).

De este modo, la línea de la continuidad queda establecida sólidamente: Tupac Amaru es para Neruda la continuación de Cuauhtémoc y Lautaro; Bolívar, San Martín, O'Higgins y Balmaceda son los herederos de Tupac Amaru; y Luis Emilio Recabarren lo es de Bolívar, San Martín, O'Higgins y Balmaceda. He ahí la plana mayor de la historia de la emancipación americana, del renacimiento en tierras de América del utopismo social europeo del siglo XVIII.

Ahora bien, existe una diferencia de fondo entre las proposiciones de Martí, Henríquez Ureña, Ponce y Neruda y el criterio historiográfico de los oligarcas que Sarmiento capitanea. Esa diferencia, que para neutralizar confusiones yo debo poner de relieve de inmediato, consiste en la actitud que los nuestros adoptan respecto del imperialismo, cuyas tropelías Martí, Henríquez Ureña, Ponce y Neruda conocen y denuncian y respecto de los cuales el sanjuanino y sus descendientes se hicieron y se siguen haciendo los lesos. Si Martí no pierde de vista las aspiraciones imperiales que en el siglo XIX se transfieren desde Monroe a Polk y desde Polk a Theodore Roosevelt, y si sabe bien que su misión consiste en “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América” (MARTÍ, 1963, p. 161), Henríquez Ureña reacciona indignado cuando los *marines* estadounidenses invaden la República Dominicana, en 1916, e instalan ahí un régimen de ocupación. Le escribió a Henry Cabot Lodge:

el 29 de noviembre se empleó la fuerza militar: el capitán H. S. Knapp lanzó una proclama declarando que la República Dominicana estaba en estado de ocupación militar sujeta a un gobierno militar y bajo leyes militares. Su proclama invoca el artículo II del Convenio de 1907. Pero ningún Convenio ni acuerdo alguno da ningún derecho de intervención militar en Santo Domingo. Para nuestro país no hay nada semejante a lo que es para Cuba la enmienda Platt. Los dominicanos han preferido permanecer sin ningún gobierno nacional antes que conceder que éste fuera un mero instrumento de Washington como en el caso de Haití; es decir, antes que conceder ningún derecho inconstitucional a un poder extraño (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 383).

Menos preocupado de la penetración imperialista que de la construcción del socialismo en la Unión Soviética, que él asume (y consume) como el modelo que se debe imitar en América, Ponce tampoco dejó de hacer su contribución en este aspecto, especialmente antes de la alianza antifascista y el giro frentepopulista de la Tercera Internacional. Escribió en 1923: “no somos ‘panamericanos’ por ningún concepto, pues entendemos que el panamericanismo es una invención yanqui para conspirar a su sombra contra la soberanía y la independencia nacional de todos los pueblos de la América Latina”¹³. Y en lo que toca a Neruda, la oposición misma sobre la cual está montando su *Canto general* es por demás elocuente: los libertadores son aquellos que, desde la primera hora, cuando “cayó una gota roja en la espesura”¹⁴, se batieron contra el invasor extranjero: Cuauhtémoc, Tupac y O'Higgins contra los españoles, Toussaint y Juárez contra los franceses, Balmaceda contra los británicos (o contra los agentes domésticos de los británicos) y Sandino contra los estadounidenses.

Pero, a pesar de la restricción que yo acabo de hacer y que insisto en que no puede ni debe perderse de vista, es de justicia aceptar que los cuatro mantienen en pie una actitud celebratoria respecto de la gesta independentista. No ocurre lo mismo con aquellos de quienes me ocuparé a continuación, el primero de los cuales es Luis Emilio Recabarren.

En 1910, cuando los caballeros y las señoras preparaban sus mejores trajes para asistir a los festejos del primer centenario de la independencia de Chile, Recabarren hizo explícito su paso a un costado:

nosotros, que desde hace tiempo ya estamos convencidos de que nada tenemos que ver con esta fecha que se llama el aniversario de la independencia nacional, creemos necesario indicar al pueblo el verdadero significado de esta fecha, que en nuestro concepto sólo tienen razón de conmemorarla los burgueses, porque ellos, sublevados en 1810 contra la corona de España, conquistaron esta patria para gozarla ellos y para aprovecharse de todas las ventajas que la independencia les proporcionaba; pero el pueblo, la clase trabajadora, que siempre ha vivido en la miseria, nada, pero absolutamente nada gana ni ha ganado con la independencia de este suelo de la dominación española [...] La fecha gloriosa de la emancipación del pueblo no ha sonado aún. Las clases populares viven todavía esclavas, encadenadas en el orden económico, con la cadena del salario, que es su miseria; en el orden político, con la cadena del cohecho, del fraude y la intervención, que anula toda acción, toda expresión popular, y en el orden social, con la cadena de su ignorancia y de sus vicios, que le anulan para ser consideradas útiles a la sociedad en que vivimos. Un pueblo que vive sometido a los caprichos de una sociedad injusta, inmoral y criminalmente organizada, ¿qué le corresponde celebrar el 18 de septiembre? Nada. El pueblo debe ausentarse, debe negar su concurso a las fiestas con que sus verdugos y tiranos celebran la independencia de la clase burguesa, que en ningún caso es la independencia del pueblo ni como individuo ni como colectividad (RECABARREN, 2010, p. 32 y 38).

Éstas que yo acabo de copiar son las expresiones más ácidas que conozco acerca de la independencia chilena de 1810 y de su significado o, lo que es lo mismo, acerca de la actitud que a juicio de Recabarren el pueblo chileno y quienes lo apoyan debieran tener a su respecto. Para Recabarren, como puede apreciarse, después de 1810 las cosas siguieron igual. Nada, “absolutamente nada”, cambió. No habría razón entonces para celebrar y ni siquiera para conmemorar.

Veinte años después, en 1929, José Carlos Mariátegui, contradiciendo como don Luis Emilio la visión de los celebrantes, echa en esta hoguera su propia carga de leña:

El hombre de estudio de nuestra época no puede dejar de ver aquí el más dominante factor histórico de la revolución de la independencia sudamericana, inspirada y movida, de modo demasiado evidente, por los intereses de la población criolla y aun de la española, mucho más que por los intereses de la población indígena (MARIÁTEGUI, 2007, p. 10-11).

Y en otra parte, tal vez complejizando un poco sus observaciones, pero sin apartarse del alegato principal:

La Revolución de la Independencia no constituyó, como se sabe, un movimiento indígena. La promovieron y usufructuaron los criollos y aun los españoles de las colonias. Pero aprovechó el apoyo de la masa indígena. Y, además, algunos indios ilustrados como Pumacahua, tuvieron en su gestación parte importante. El programa liberal de la Revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios. Y, así, entre los primeros actos de la República, se contaron varias leyes y decretos favorables a los indios. Se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etc.; pero no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio. Todas las disposiciones aparentemente enderezadas

a protegerlo, no han podido nada contra la feudalidad subsistente hasta hoy (MARIÁTEGUI, 2007, p. 35).

O sea que si el de la independencia es para Mariátegui un período histórico de esperanza, el de la postindependencia lo es de reflujo, y a ello se debe que él no considere que existe, todavía, en su país, la horizontalidad con que alguna vez se engolosinaron los “jacobinos” locales, pero que no cuajó, que no pudo cuajar, y que es la única que habría hecho posible hablar ahí de una nación en sentido propio (de paso, tampoco considera Mariátegui que se pueda hablar de una literatura nacional en sentido propio)¹⁵. No cree pues el Amauta que lo que hicieron los oligarcas de la República haya sido fundamentalmente distinto de lo que hasta el momento de la independencia habían estado haciendo los oligarcas del Coloniaje (y si lo fue, fue sólo para peor, por ejemplo en la desarticulación de las comunidades indígenas que promovieron los republicanos liberales en nombre del principio de la propiedad privada e individual y en la refeudalización que eso provocó a corto o mediano plazo). Esto significa que para él la nación es un proyecto que continúa en veremos y que su entrada en escena será, debiera ser el producto de una ruptura, *de la inauguración de otra historia*. Los independentistas y los constructores de nación del siglo XIX, si es que de veras se propusieron revolucionar las sociedades en que vivían, habrían fracasado. La independencia es la que tiene que producirse ahora y como consecuencia de una revolución de verdad.

Dos escuelas de pensamiento, por lo tanto. Por un lado, los que dicen lo que tienen que decir en una relación de congruencia más y menos estrecha (y más y menos informada) con las proposiciones de la filosofía de la historia, según las cuales el avance del tiempo histórico trae consigo el progreso inevitable, y por el otro, los que dudan de que eso sea así y en particular de que lo haya sido con ocasión de los movimientos independentistas de 1810. Cuando mucho, se tira una raya entre la independencia, que fue o quiso ser buena, y la construcción nacional, que fue mala o deficiente. Y la discrepancia se complica todavía más cuando arribamos a la década del sesenta del siglo pasado o, mejor dicho, cuando situamos el foco de nuestra pesquisa sobre los acontecimientos que se empiezan a producir en Latinoamérica y en el mundo a partir de esa década.

Grosso modo, a mí me parece que lo que filosóficamente se pone en cuestión durante este nuevo período es el concepto de totalidad, “tanto en el espacio como en el tiempo”, algo que por convencimiento teórico o de hecho los historiadores franceses (los de la revista *Annales* y otros) venían haciendo desde hacía ya un buen rato. La “heterogeneidad” de América Latina, para usar el término de Antonio Cornejo Polar¹⁶, se transforma así en el presupuesto que está por detrás de la reflexión de la mayor parte de los latinoamericanistas actuales: espacios diferentes y tiempos de evolución diferentes para unas comunidades que también lo son. La idea de América Latina (o de América a secas) como una totalidad indivisa y en marcha en pos del progreso inevitable y el de unas entidades nacionales abastecidas con esas mismas características hace agua por los cuatro costados. ¿Por qué?

Primero, porque el mundo cambió. La independencia de la India, en 1947, puso en acción un dominó liberacionista en diversos puntos del globo (desde la India al norte de África y desde el Caribe hasta el Sudeste Asiático. De cierta manera, es preciso advertir que también el estallido del 68 en los países centrales cabe en este proceso) al que animaba junto con el ímpetu libertario un despertar simultáneo de las identidades particulares (la rebeldía del 68 es eso, precisamente, el despertar de la identidad de los jóvenes como sujeto colectivo), que si bien es cierto que tenía algún parentesco con el de nuestras independencias decimonónicas y con el pensamiento que las acompañó, con el de Martí sobre todo, y a ello se debe el inmenso y justificado respeto que la Revolución Cubana manifiesta por él, radicalizaba el tema de la diferencia como hasta entonces no se había hecho. Aimé Césaire y

Frantz Fanon fueron los primeros en formularse las preguntas teóricas que iban aparejadas a la nueva circunstancia. La “*négritude*” de Césaire, cuyos orígenes él retrotrae a la revolución haitiana de 1804, pero que en realidad es un planteo suyo y de sus camaradas, los estudiantes caribeños y africanos en Francia durante los años treinta, y por lo tanto un planteo del siglo XX, y más profundamente todavía, el nacionalismo revolucionario “pero al mismo tiempo internacionalista” de Fanon (su respuesta en rigor al internacionalismo proletario: “la conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da una dimensión internacional” (FANON, 1971, p. 227)), tienen ambos un blanco común. Un poco después, a la cabeza de la segunda ola de los postcoloniales, Edward Said retoma y ahonda en la misma intuición pero con un añadido. Said tiene ahora delante suyo algunos de los resultados del esfuerzo que desplegaron los movimientos de liberación nacional, los que no coinciden o no coinciden necesariamente con las esperanzas de Césaire y de Fanon. Hace, por eso, su crítica, y el centro de esa crítica lo constituye su acusación del abandono de una política creadora por parte de quienes se encaramaron en los puestos de poder con posterioridad al triunfo de la revolución. Esos son los nacionalistas burgueses (Nerhu es su *bête noire* favorita, pero él es uno apenas dentro de una lista larga que también incluye a Gadafi, a Mobutu, a Sadam Hussein y a muchísimos más) y cuyos alardes de nacionalismo tienden, como un producto menos paradójico de lo que parece, a la subordinación neocolonial.

El común denominador filosófico de estos embates es, como digo, la desconfianza en el concepto de totalidad, esto es, la descreencia de que exista un patrón único de organización comunitaria y de desarrollo histórico moderno al que todos aquellos que recién se incorporan dentro del coro de los pueblos libres debieran someterse. El ejemplo más a mano de las consecuencias prácticas que tiene ese “totalitarismo” filosófico es, obviamente, la construcción del artefacto al que denominamos nación, y sobre él recaen los ataques más enconados. Fanon y Said, cuestionando también ellos las políticas del nacionalismo (Borges se había reído de ellas mucho antes, cuando ironizó que el “color local” era una invención europea reciente que los nacionalistas debían rechazar por foránea (BORGES, 2007, p. 320), pero sin abjurar por eso de la idea de nación, creen que ha llegado más bien la hora de introducirle o de recuperar para ella un significado distinto. Es lo que los separa de los postcoloniales postmodernos, que en su reacción contra el concepto de totalidad (contra el “racionalismo”, contra el “cartesianismo”, contra los “grandes relatos”, contra el “sujeto centrado”, contra la “estética aristotélica de la obra de arte unitaria”, etc., etc.), arrasan también con las “estructuras nacionales” a las que ellos consideran entidades monológicas y, por lo tanto, irredimibles. En principio, por estar las naciones asociadas al modelo europeo inextricablemente, repitiendo sus defectos, y en última instancia, por responder a una metafísica totalizadora que a esos postcoloniales postmodernos les parece inverosímil. El indio Partha Chatterjee, *magister ludi* de los “subalternos”, ha desarrollado, por ejemplo, una carrera completa y previsiblemente exitosa dedicándose a echar por tierra el nacionalismo burgués, al que él acusa de promover la subordinación neocolonial, y arrastrando en esa crítica a la idea misma de nación – y no es el único, por cierto.

Paralelamente, el capitalismo, que es, que ha sido el eje económico de la modernidad en Occidente, entra en crisis. Por lo menos desde fines la década del sesenta, hemos visto que su salud declina de año en año y de manera ostensible. Immanuel Wallerstein le ha aplicado, a propósito de sus achaques, desde hace ya algún tiempo, el “ciclo Kondratieff de la economía-mundo capitalista”, que a él le permite distinguir “una fase A o de una curva ascendente o de expansión económica, que en este caso fue de 1945 a 1967/1973, y una fase B o de una curva descendente o de contracción económica, que va de 1967/1973 hasta el presente y que probablemente así haya de seguir durante algunos años más”(WALLERSTEIN, 2005, p. 53).

Y asimismo entran en crisis, durante este período – y en esta ocasión en una crisis con carácter terminal –, los llamados socialismos reales o, más exactamente, aquellos proyectos socialistas que hicieron suyo o que prometieron hacer suyo (porque no siempre ocurrió) lo que el capitalismo dejó afuera, o sea el componente igualitario de la modernidad. Si el capitalismo estiró el componente liberal, hasta el punto de convertirlo en el multiplicador por excelencia de la desigualdad, los socialismos reales estiraron el componente igualitario, pero sinonimizándolo con los beneficios de un paternalismo de Estado cuyo remate fue – y no podía sino ser – la parálisis imaginativa, la pobreza de espíritu, la sequedad del deseo y una insensibilidad suicida frente a los desafíos de lo nuevo. Perdidas las esperanzas en una revolución mundial, en una emancipación al unísono de *todos* los “pobres del mundo”, que estuviese en condiciones de volver a la modernidad de revés, como querían Lenin y Trotski, los discrepantes se vieron impelidos a angostar su campo visual, a retrotraer la mirada hasta lo próximo y propio. El resultado fue un incremento abusivo de lo particular y local.

Lo otro que no tendría que perderse de vista, en un balance de los cambios que han acontecido en el mundo en los últimos cuarenta o cincuenta años, es el fenómeno globalizador, que aunque sea una aplanadora homogenizante, también produce fragmentación. No faltará quien me observe que la globalización no es una cosa sola, que sus transformaciones se presentan en espacios y circunstancias diversos y de maneras diversas, en tanto que la calidad de sus efectos también varía, siendo positiva en algunos casos y profundamente negativa en otros; que en este sentido existe una globalización económica, la que se origina en las necesidades del capitalismo en esta fase de su desarrollo (es decir en el atolladero en que está metido actualmente y del que la ideología neoliberal se ha propuesto sacarlo con consecuencias letales para las cuatro quintas partes de la humanidad), pero que al mismo tiempo existe una globalización política, una jurídica, otra cultural, etc., que son menos deletéreas (piénsese en la justicia internacional que sanciona los crímenes de guerra, en la convicción de que la defensa de los derechos humanos como derechos universales es un triunfo de la razón sensata cualesquiera que sean sus limitaciones o en el uso popular y subversivo de las tecnologías de la información y la comunicación, entre otros cambios semejantes). Respondo que sí, entonces, que la observación que se me hace es correcta y que yo no la voy a ignorar, pero agrego a eso que, con independencia de las formas y calidades que ellos adoptan, lo concreto es que los cambios que la globalización trae consigo funcionan todos centrífugamente y no sin crear un efecto de *boomerang*. Proliferan así, en nuestro tiempo, los reclamos autonómicos, derivados por lo común de una respuesta al homogenismo global mediante una reivindicación de la identidad en su significado más restrictivo y peligroso (el de la “raza” o, peor aún, el la “religión”, sin ir más lejos).

De lo que se sigue que al intelectual contemporáneo, al menos al intelectual contemporáneo honesto, hablar de historia nacional se le ha transformado en un problema. No es raro así que en mi país, en Chile, sean las historias particulares las que concitan un mayor número de adherentes, me refiero a la historia de la cultura, a la del “bajo pueblo”, a la de los pueblos originarios, a la de las comarcas o provincias, a la de las mujeres, a la de la vida privada y hasta a la historia de la infancia. Pocos son los que hoy se atreven a acometer la redacción de una historia general, al modo de Barros Arana, y cuando lo hacen o son los historiadores de la oligarquía, para los cuales la historia de su clase *es* la historia general, o son aquellos que lo que producen – aunque suene a paradoja – es una historia general sin generalidad, en la que el todo no es más que una convergencia arbitraria de fragmentos.

De más está decir que una historia del bajo pueblo, diferente y autónoma con respecto a la historia de la oligarquía, no tiene por qué hacerse parte de los festejos de esta última. No tienen por qué sus redactores, sus personajes y sus receptores aclamar *esas* realizaciones o *a esos* héroes, como si fuesen los suyos propios. Y lo mismo puede argüirse acerca de la historia de los pueblos

originarios, la de la mujer, la de las minorías sexuales, etc., y acerca de quienes son sus protagonistas o los descendientes de sus protagonistas. Se trata de unos regocijos en los que no encajan bien, en los que nunca han encajado bien, “los otros”, aquéllos a quienes la historia hegemónica desconsideró, como no fuera para usarlos como fuerza de trabajo mal pagada, como carne de cañón o como un voto de acarreo seguro en elecciones más y menos fraudulentas. Las palabras de Recabarren acuden a la memoria: “la clase trabajadora, que siempre ha vivido en la miseria, nada, pero absolutamente nada gana ni ha ganado con la independencia de este suelo”.

Pero, ¿es eso así efectivamente? Yo comprendo la ira de Recabarren y la comparto, pero no puedo desprender de esa ira las conclusiones que él desprende. ¿Por qué cederles a los oligarcas chilenos lo que no construyeron ellos sino el pueblo chileno con sus manos y no pocas veces con su sangre? No fueron los empingorotados caballeros del Club de la Unión de Santiago sino los campesinos los que en el Valle Central de mi país labraron la tierra, los mineros los que extrajeron el salitre y el cobre en el Norte Grande y los trabajadores industriales los que en las ciudades activaron las fábricas de mediados del siglo XX. ¿Por qué van a arrojar éstos al tarro de la basura lo que produjeron y les pertenece más que a nadie? El propio Recabarren lo captó con nitidez: “Hay progresos evidentes en el siglo transcurrido, ello no puede negarse. Pero esos progresos corresponden a la acción de toda la colectividad y en mayor proporción, si se quiere, a la clase proletaria, que es el único agente de producción, de creación, de ejecución de las ideas y de los pensamientos” (RECABARREN, 2010, p. 57). Pero hay algo aún más grave. Me pregunto: ¿Cómo es posible que existan grupos humanos absolutamente diferentes, absolutamente autónomos, y que sean protagonistas de unas historias también absolutamente diferentes y autónomas, después de quinientos años de vida en común con quienes no son ellos y conviviendo todos juntos dentro de un mismo territorio? Tanta independencia a mí me parece menos un dato de la causa que una exhibición desenfadada de voluntarismo ideológico.

Pienso por eso que el desahucio del concepto de totalidad no es menos absurdo que su adopción acrítica. La tesis de un todo en que cada una de las partes reproduce las características de la totalidad y actúa consecuentemente es hoy (en rigor, siempre lo fue) tan indefendible como su complemento neohegeliano y positivista, que es la tesis del progreso inevitable¹⁷. Pero también me parece indefendible, además de potencialmente catastrófica, la tesis contraria, la que proclaman los “post” y que nos sugiere prescindir del concepto de totalidad. Nuestro pensamiento opera estableciendo relaciones, juntando lo disperso, constituyendo redes de inteligibilidad y haciendo así comprensible lo que de otra manera es un caos. Pensar es conectar y articular, “es dar forma de esa manera a lo informe”. No otra cosa es lo que hace la ciencia y lo que hace, a su modo, también el arte. Para ello, el concepto de totalidad es y seguirá siendo imprescindible y manifestarse partidario de su cancelación equivale a manifestarse en contra del argumento mismo con el cual se nos pide cancelarlo.

Más allá de esa inconsecuencia lógica (de esa y de varias otras, como el que estemos hablando aquí de un argumento contra el colonialismo cultural que nos llega desde la academia metropolitana y sus agentes y que ciertos intelectuales nuestros repiten como loros de organillo), creo que debemos repensar la relación que estas naciones heterogéneas de América Latina entablan con un todo mayor y que también lo es. Nuestras historias nacionales y nuestra historia regional han estado unidas a la historia de la modernidad de Occidente desde hace cinco siglos y negarnos a admitir ese hecho es un acto más de voluntarismo ideológico. ¿Por qué, en vez de abjurar de la cultura moderna en su conjunto, no aplicarle a ella también la noción de heterogeneidad? ¿Por qué los heterogéneos somos nosotros y ella no? La visión de una cultura europea moderna compacta, impenetrable, libre de fisuras, es la más colonizada de todas las visiones, porque le atribuye a esa cultura del centro una perfección que ella está lejos de tener.

El argumento “de-colonial”, en los términos en que Walter Mignolo lo ha expuesto, incurre en este equívoco. Para Mignolo, los desaguisados que empezaron a sumarse en el mundo a partir del siglo XIV (y la colonización en primer lugar) son el fruto de una modernidad que, cualquiera sea su cara, la cristiana, la liberal o la marxista (esta última es para él el “anverso” de la liberal), ha sido consistentemente una e indivisa. El remedio consistiría, entonces, si hemos de dar crédito a sus palabras, en la “opción de-colonial”, que no es el anticolonialismo de la izquierda ni tampoco el postcolonialismo de los postmodernos, no se crea, pero sí, en cambio (aunque a Mignolo no le gusten las definiciones, que según declara son “formas normativas de control del conocimiento científico”, que presuponen “el control de la definición por el enunciante”(MIGNOLO, 2010, p. 200-201), “la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (ROJO et al., 2003, p. 204). A mayor abundamiento: la opción de-colonial de Mignolo es

el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades encubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas (italiano, castellano, portugués, inglés, francés y alemán) (MIGNOLO, 2010, p. 205).

Pienso por mi parte que la opción de-colonial que así se nos ofrece se parece más de lo que a mí me gusta al viejo primitivismo europeo, el de Rousseau, el de Chateaubriand, el de D. H. Lawrence, el de Gauguin, y también el que Gayatri Spivak les echó en cara a fines de los setenta a Foucault y a Deleuze. Consiste éste en salirse del juego, en disparar desde afuera, en recomendar que se levante el campamento teórico en el espacio puro y aséptico de lo incontaminado. No sólo eso, sino que, en un alarde de ecumenismo, los *damnés de la terre* de Maldonado Torres y Mignolo (una categoría que ellos le deben a Fanon, es claro, y que les sirve para abstenerse de designar un “sujeto” para su proyecto, esa mala, malísima palabra) absorben a y se compatibilizan con los “subalternos modernos” de Gramsci, con los “subalternos coloniales” de Guha y con la “multitud” de Spinoza, Virno y Hardt y Negri (ROJO et al., 2003, p. 203) (en este tercer vecindario, uno diría que en un orden cualitativo declinante).

Que la colonización y la neocolonización sean consecuencia de la modernidad (o peor aún, que la colonización y la neocolonización sean consecuencia de la “retórica salvacionista” de la modernidad, ya que ésta es una retórica que presupone la lógica “condenatoria” pero también la “opresiva” de la modernidad (ROJO et al., 2003, p. 203)) y no de las necesidades de expansión del capitalismo mundial, a mí se me aparece como un reemplazo del todo por la parte, como una especie de sinécdoque (la figura retórica de la ideología por excelencia, según decía Kart Kosch), aunque por otro lado no se me escapa que ahí es donde está la gran motivación del argumento de Mignolo, donde se prueba que para este tipo de pensamiento la modernidad da para un barrido y un fregado, que convertirla en un chivo expiatorio es una solución ideal porque es una solución que elude el choque específico y por lo tanto no conlleva ningún riesgo.

Yo prefiero pensar, en cambio, que mi capacidad de crítica del colonialismo y del neocolonialismo se la debo no tanto a la alternatividad incontaminada de unos saberes “encubiertos” o a una misteriosa “epistemología ancestral”, como al contenido emancipatorio de la modernidad; que ese contenido no es una retórica hueca detrás de la cual se ocultan las fechorías del fascismo (del racismo, del clasismo o de la discriminación, la opresión y la explotación en cualquiera de sus formas) y que mucho menos es su causa o su cómplice; que, por el contrario, es aquello que a mí me permite diagnosticar, enjuiciar

y actuar lúcidamente, como se ha hecho ya muchas veces. Desde ahí es desde donde pienso, hablo y actúo, porque no puedo pensar ni hablar ni actuar – ninguno de nosotros puede, Mignolo tampoco – desde otro lado. La postulación de un “pensamiento [y, por consiguiente, de un hablar] fronterizo”, que tanto le debe al “liminalismo”, al “*in-between*” de Bhabha – ése que cuando las papas queman adentro está afuera y cuando queman afuera está adentro –, no es más que un subterfugio que sirve para darle una vuelta a esta aporía.

En suma: ni la nación es una cosa sola ni la modernidad de Occidente, en relación con la cual las naciones latinoamericanas han vivido *comprobablemente* desde hace cinco siglos, lo es. Si esto es efectivo, no tenemos por qué afirmar o negar el todo. Podemos elegir (o luchar para darnos a nosotros mismos la oportunidad de elegir) con qué parte de él nos vinculamos y de qué manera lo hacemos, “deglutiéndolo”, como los antropófagos de Oswald, “transculturándolo”, como nos lo aconsejaron Ortiz y Rama, o “apropiándolo creativamente”, como propone Bernardo Subercaseaux. Sabremos, así y por fin, de qué lado estamos, con el colonialismo y el neocolonialismo o con la lucha por la emancipación, con el capitalismo y el imperialismo o con el socialismo, con la imitación, la competencia y el consumismo o con la “altivez” y el “decoro” martianos (y los “post” me perdonarán que haga uso de las tan execradas oposiciones binarias). Bolívar es, en este marco de comprensión, digno de nuestro máximo aprecio, pero no todo Bolívar, sino el que pelea por la libertad en Boyacá y en Carabobo, el que libera a los esclavos en Venezuela y en Bolivia y el que se niega a que le pongan una corona en la cabeza. ¿Tenemos que darle la espalda? No, por supuesto. Ni a él ni a ninguno de sus pares. Pero, como lo sabe cualquier lector acucioso de sus escritos, tampoco tenemos que cegarnos frente a la curva que dibuja una trayectoria que va desde el jacobinismo inicial a un autoritarismo creciente y que anuncia ya el rumbo que después van a seguir las políticas oligárquicas de la postindependencia.

Por último, leer es siempre un acto contextual: leemos y al leer resignificamos eso que leemos. Si algo le debemos al postestructuralismo, es esta certeza, aunque también sea cierto que ello no quiere decir que podemos atribuirle al texto cualquier cosa que a nosotros se nos antoje o, como lo advirtió Eco con prudencia, no significa que la interpretación carezca de límites. No hay tal. Si es verdad que nuestra recepción del texto no puede prescindir del contexto, hay que reconocer que el texto mismo tampoco se sustrae a esa regla. Pero ello no significa que una y otro estén desposeídos por completo de profundidad, que su capacidad de representación sea inexistente, que la arbitrariedad de la relación que mantiene el significante con el significado en su lenguaje tenga como su único producto un efecto ilusorio y falaz. Y lo mismo vale para nuestra recuperación historiográfica del pasado. Podemos de este modo leer (releer) a los héroes no como si ellos fueran solamente los monumentos que engalanan nuestros parques y plazas, excelsos, monolíticos e impenetrables, hundidos por los siglos de los siglos en sus sueños de gloria, sino que podemos leerlos (releerlos) como lo que ellos fueron hasta donde a nosotros se nos ha hecho posible averiguarlo, con los recursos de que disponemos hoy y desde donde sea que formulamos nuestros juicios, dependiendo ellos y nosotros de los condicionamientos de una historia que no nos es ajena pero a la que gracias a ejercicio de la imaginación y del coraje siempre va a ser posible empujar un poco más lejos de lo que sus presupuestos originales prometían. Fue así como los héroes hicieron sus contribuciones a la causa de la emancipación nacional, regional y global. No fueron los protagonistas de una revolución democrático-burguesa en América Latina, según dictaminó el ortodoxo Ponce, pero sí fueron los protagonistas de un proyecto emancipador que, aun cuando no llegó a completarse, fue estimable y merece nuestro aprecio. Muy distinto es que su retorno renovado, como lo aprendimos de Martí y de Mariátegui, esté aún pendiente y que él sea la gran obligación de nuestro tiempo.

On the Latin American left historiographical discourse

ABSTRACT:

Taking into consideration the discussion on the meaning of the “bicentenaries” of the Independencies of some countries in Hispanic America, this article discusses the varieties of historiographical criteria pivoting around socialist Latin American thought and the lessons that those independentist episodes left for a better understanding of today’s tasks.

Keywords: Latin American thought. Socialism. Bicentenaries.

Notas explicativas

- * Professor do Centro de Estudos Culturais Latino-americanos (CECLA) da Universidad de Chile e professor titular de Teoría Crítica na pós-graduação em Literatura da mesma universidade.
- ¹ Me refiero al Seminario Internacional “La América Latina y el Caribe entre la independencia de las metrópolis coloniales y la integración emancipatoria”. Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 2010.
 - ² ROJO, Grínor “¿Independencias? ¿Bicentenarios?” en *Discrepancias de Bicentenario*. Santiago de Chile. LOM, 2010, p. 13-23.
 - ³ SARMIENTO, Domingo Faustino. *Viajes por Europa, África y América 1845-1847 y Diario de gastos*. Nanterre y Buenos Aires. Signatarios del Acuerdo Archivos ALLCA XX, Université Paris X. Centre de Recherches Latino Américaines y Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993, p. 184 y 185. Para un buen análisis de los *Viajes...*, ver: ERRÁZURIZ CRUZ, Rebeca. *El viaje latinoamericano y el deseo de modernidad: Los Viajes de Domingo Faustino Sarmiento*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Santiago de Chile. Universidad de Chile. Centro de Estudios Latinoamericanos, 2009.
 - ⁴ “Los orientales no saben todavía que el Espíritu - el Hombre como tal - es libre. Y porque no lo saben, no son libres. Sólo saben que *uno* es libre; pero por la misma razón esa libertad es mero capricho, ferocidad, torpeza y pasión, o, quizás, blandura y docilidad del deseo --el que otra vez no es sino un accidente de la naturaleza y, en consecuencia, nuevamente, capricho. Este *uno* es sólo un déspota, no un hombre libre. La conciencia de la libertad apareció primero entre los griegos, y por eso fueron libres. Pero ellos, y también los romanos, sólo supieron que algunos eran libres - no el hombre como tal. Ni siquiera Platón y Aristóteles lo supieron. Esa es la razón por la cual los griegos no sólo tuvieron esclavos, sobre los que estuvo basada su vida entera y la mantención de su espléndida libertad, sino que su libertad misma fue en parte un florecimiento accidental, transitorio y limitado y en parte un sometimiento severo de la naturaleza humana. Sólo los pueblos germánicos pudieron, a través de la Cristiandad, darse cuenta de que el hombre es libre y que la libertad del Espíritu es la esencia misma de la naturaleza humana”. HEGEL, G. W. F. *Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Robert S. Hartman. Indianapolis y New York. The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1953, p. 23-24 (La traducción al español es mía).
 - ⁵ Aprovecho y agradezco una anotación de Rebeca Errázuriz. La cita, que aparece en la página 227 de su tesis, proviene del epistolario entre Manuel Montt y Sarmiento: Manuel Montt y Domingo Faustino Sarmiento: *Epistolario 1833-1888*, ed. Sergio Vergara Quiroz. Santiago de Chile. DIBAM, LOM, Centro de Investigaciones Barros Arana, 1999.
 - ⁶ MARTÍ, José. “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”. *Obras completas*, VI. La Habana. Editorial Nacional de Cuba, 1963, p. 46.
 - ⁷ PONCE, Aníbal. *Sarmiento, constructor de la nueva Argentina y La vejez de Sarmiento*. Buenos Aires. J. Héctor Matera, s. f. [la redacción de *Sarmiento, constructor de la nueva Argentina* se declara concluida en 1932], p. 107.
 - ⁸ En *La vejez de Sarmiento*, que es un libro de ensayos, sólo el primero está dedicado al sanjuanino. Los demás se ocupan de los “hombres del 80”, Avellaneda, Mansilla, Wilde, López y Cané.
 - ⁹ NERUDA, Pablo. “Algo sobre mi poesía y mi vida”. *Obras completas, IV. Nerudiana dispersa I, 1915-1964*. Ed. Hernán Loyola. Barcelona. Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 1999, p. 934.
 - ¹⁰ Hernán Loyola cuenta que el “responsable de la seguridad de Neruda y organizador/coordinador de todos sus desplazamientos clandestinos”, durante la persecución policial de que lo hizo objeto González Videla, fue el

- historiador Álvaro Jara y que de él también obtuvo Neruda información importante para la escritura de los capítulos III, IV y V del *Canto general*. Ver: “Notas” en Pablo Neruda. *Obras completas I*, 1206.
- ¹¹ BARROS ARANA, Diego. *Compendio elemental de historia de América*. Santiago de Chile: Mariano Servat Editor, 1909, p. 204.
- ¹² NERUDA, Pablo. “XIV. Intermedio I. La Colonia cubre nuestras tierras” en *Canto general. Obras completas I*, 497.
- ¹³ En la imposibilidad de consultar la fuente original, reproduzco esta cita de Aníbal Ponce, el hermano mayor”, prólogo de Héctor P. Agosti a Aníbal Ponce. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. Santiago de Chile. Nascimento, 1972, p. 14.
- ¹⁴ NERUDA, Pablo. “I. La lámpara en la tierra. Amor América (1400)”. *Canto general. Obras completas I*, 417.
- ¹⁵ Quizás haya que mencionar que Mariátegui cree, con demasiado optimismo, sospecho yo, que en la Argentina y en el Brasil la situación fue diferente: “la democracia burguesa y liberal pudo ahí echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad”.
- ¹⁶ Ver, a propósito, de mi autoría “Extensión, expansión y fronteras en la propuesta teórica de Antonio Cornejo Polar”. *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*. LOM Editores (en prensa).
- ¹⁷ Ver más sobre esto en ROJO, Grínor; SALOMONE, Alicia; ZAPATA, Claudia. “Postcolonialidad y nación” y “Empezar otra vez” en *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile. LOM, 2003, p. 95 *et sqq.*

Referências

- BARROS ARANA, Diego. *Compendio elemental de historia de América*. Santiago de Chile. Mariano Servat Editor, 1909.
- BORGES, Jorge Luis. “El escritor argentino y la tradición”. *Obras completas, I. 1923-1949*. Buenos Aires. EMECÉ, 2007. 758p.
- ERRÁZURIZ, Rebeca. *Universum*, 23 (2008).
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México. Fondo de Cultura Económica, 1971. 290p.
- HEGEL, G. W. F. *Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Robert S. Hartman. Indianapolis y New York. The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1953. 95p.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. Caminos de nuestra historia literaria. *Obra crítica*, ed. Emma Susana Speratti Piñero. México y Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1960. 844p.
- _____. La utopía de América. *La utopía de América* (Ed.). Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas. Ayacucho, 1978. 503p.
- _____. Memorandum sobre Santo Domingo. *Ensayos*. Edición crítica. José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, coordinadores. 1. ed. Madrid; París; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José; Santiago de Chile: ALLCA XX, 1998. (Colección Archivos: 1. ed.; 35) 939p.
- JITRIK, Noé et al. (Ed.). El *Facundo*: la gran riqueza de la pobreza. *Facundo o Civilización y barbarie*. Eds. Noé Jitrik. Nora Dottori y Silvia Zanetti. Caracas. Ayacucho, 1977. 371p.
- MARIACA, Guillermo. La fundación del canon. Pedro Henríquez Ureña. *El poder de la palabra: ensayos sobre la modernidad de la crítica literaria hispanoamericana*. Universidad Mayor de San Andrés y Casa de las Américas, 1993. 160p.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, eds. Aníbal Quijano y Elizabeth Garrels. Caracas. Ayacucho, 2007. 342p.
- MARTÍ, José. Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias. *Obras completas*, VI. La Habana. Editorial Nacional de Cuba, 1963.

MIGNOLO, Walter. La opción decolonial. Un manifiesto. In: MUSSY, Luis G. de; VALDERRAMA, Miguel (Ed.) *Historiografía postmoderna*. Conceptos, figuras, manifiestos. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Finis terea y RIL Editores, 2010. 252p.

NERUDA, Pablo. Algo sobre mi poesía y mi vida. *Obras completas IV. Nerudiana dispersa I, 1915-1964*. Ed. Hernán Loyola. Barcelona. Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 1999. 1344p.

PONCE, Aníbal. *Sarmiento, constructor de la nueva Argentina y La vejez de Sarmiento*. Buenos Aires: J. Héctor Matera, s. f.. 282p.

RECABARREN, Luis Emilio. *Ricos y pobres*. Santiago de Chile, LOM, 2010. 66p.

ROJO, Grínor; SALOMONE, Alicia; ZAPATA, Claudia. Postcolonialidad y nación y Empezar otra vez. In: *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: LOM, 2003. 161 p.

ROJO, Grínor. ¿Independencias? ¿Bicentenarios?. In: *Discrepancias del Bicentenario*. Santiago de Chile: LOM, 2010. 172 p.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo o Civilización y barbarie*. Eds. Noé Jitrik. Nora Dottori y Silvia Zanetti. Caracas. Ayacucho, 1977. 371 p.

_____. *Viajes por Europa, África y América 1845-1847 y Diario de gastos*. Nanterre y Buenos Aires: Archivos ALLCA XX, Université Paris X. Centre de Recherches Latino Américaines y Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993. 1108 p.

WALLERSTEIN, Immanuel. *La decadencia del poder estadounidense*. Estados Unidos en un mundo caótico. Trad. Antonio Saborit. Santiago de Chile: LOM, 2005. 265 p.

Recebido em: 31 de outubro de 2011

Aprovado em: 15 de novembro de 2011