



SILENCIOS Y PLURALIDAD DE DISCURSOS DE LA CULTURA LATINOAMERICANA DE FINAL DE SIGLO

Víctor Bravo

Origen y destino de América Latina parecen estar marcados por el hierro del colonialismo. La complejidad de búsquedas y cegueras de esta parte del globo no podrían entenderse cabalmente si no se interroga esa estructura de poder que, establecida con la llegada de los españoles se ha mantenido por quinientos años, transformándose sin duda, a veces enmascarándose.

Colonización económica y política, social y cultural, que ha hecho de la reproducción de modelos su reiterada característica y, como en otro polo, de la emancipación su acto afirmativo fundamental. "América Latina es una tierra colonizada", ha señalado Angel Rama y quizás no nos hemos interrogado suficientemente sobre esta terrible realidad histórica y social que, para utilizar una frase de Bolívar trae un reato de la mayor trascendencia. En la criba de esa cambiante estructura de poder, el hombre latinoamericano se

pregunta de manera incesante sobre su propia condición de ser, y se precipita en los desfiladeros de la disgregación en el mismo acto de la búsqueda de la unidad, de la identidad, de la originalidad. Mayz Vallenilla, en un clásico ensayo sobre la condición americana, se pregunta: “¿No nos está diciendo, acaso, esa desesperada búsqueda de la originalidad en el hombre americano, que éste ha comenzado por sentirse como un ser indefinido dentro de la Historia Universal y busca afanosamente asegurarse de aquello que considera un requisito indispensable para empezar a ser?”¹ El “no ser todavía”, condición contradictoria del hombre latinoamericano, parece convertir su ansia de afirmación en la primera de sus emergencias, y abrirse hacia la multiplicidad que lo afirma y lo niega: su condición heterogénea, la búsqueda o negación de sus raíces, su ansia de universalidad, las fuerzas contradictorias de la disgregación y de la integración, su apasionada relación, de identidad o rechazo, con los modelos que vienen fundamentalmente de Europa, su intransferible necesidad de afirmación.

La condición heterogénea

En contraste con la América del norte, que articula desde el primer momento, en un acto que es el mismo de la cruel, implacable exclusión indígena, una estructura de organización y desarrollo, la colonización española marca una impronta de conquista y dominio, de saqueo y señorío que, lo decíamos, establece desde entonces lo que será la complejidad de la inflexión de nuestra cultura. Los historiadores coinciden en afirmar que las primeras décadas de dominación española fueron un período de explotación y aniquilación prácticamente desenfrenada de los indígenas y que los primeros hombres que vinieron al Nuevo Mundo fueron presidiarios indultados o nobles arruinados, aventureros y criminales en busca

de la fortuna que podía ser fácilmente saqueada. El indiano, el español que regresaba de las Indias, era siempre esperado en España cargado de insólitas e incontables riquezas. La indígena violada y el indígena esclavizado dieron inicio al más complejo y doloroso proceso de mestizaje que fue también el inicio de un ser cultural que se negaba y se afirmaba a la vez. Tal como lo señala Mariátegui, esta situación, en el mejor de los casos, crea un dueño de la riqueza que se plantea vivir de la renta y no de la producción. La pregunta ¿qué somos? nace de nuestra condición heterogénea y recorre con diversa modalidades nuestra historia de cinco siglos. Podríamos decir incluso que todas nuestras búsquedas de emancipación, como nuestras diversas expresiones culturales y estéticas, tienen como dominante la posible respuesta o la perplejidad ante esta pregunta fundamental. ¿Somos el remedo de Europa, la dolorosa expresión de la inferioridad humana, o somos la posibilidad de la plenitud y de la utopía? Nuestra afirmación debe fundarse en el rechazo o en la integración? ¿Debemos “ser” desde nuestras raíces, o desde el amplio mar de lo universal? Simón Bolívar, de manera incomparable intentó dar respuesta a esa nuestra pregunta: “Nosotros somos un pequeño género humano; —dice en su **Carta de Jamaica**, de 1815— poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil... no somos indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”. En 1919, en el **Discurso de Angostura**, subrayará de nuevo esa condición heterogénea: “Es imposible asignar con propiedad a que familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado; el europeo se ha mezclado con el indio y con el africano. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta

desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia". Este intento de respuesta, enunciado en el fragor mismo de la emancipación, trata de dar luz sobre lo que Martí llamaría posteriormente "El enigma hispanoamericano" y revela, en la condición heterogénea que nos constituye, la necesidad de unas raíces que aparecen, no obstante, tachadas por los signos de la aniquilación; señala la complejidad de una heterogeneidad atravesada por la avidez del fusionamiento, y nos muestra un otro de la extrañeza del cual, sin embargo, somos prolongación.

Las raíces: tachadura y expresión

En el cruce de sangres de la condición heterogénea lo negro y lo indígena se presentan, con mayor o menor énfasis en uno y otro país, como la raíz desde la lejanía o desde el vacío dejado por el aniquilamiento, y hacia donde se abre sin embargo, un camino de regreso. René Depestre, Aimé Césaire o Franz Fanon han explorado la posibilidad de la expresión del mundo negro en el contexto de la cultura del continente; Pales Matos y Ballagas hicieron aflorar la inflexión musical de ese mundo en la superficie del idioma; Nicolás Guillén cantó primero ese mundo para después, por los caminos de la poesía, mostrar los caminos del mestizaje y su expresión. El mundo indígena, por su parte, se presenta como un mundo aniquilado, apenas sobreviviente, que nos llama, no obstante, como el más legítimo de los signos originarios. "El americano —señala Luis Villoro— trata de reconocer en lo indígena Algo de sí mismo, de descubrir en él un aspecto con el que se identifica. De allí la fascinación que le produce, pues en él cree encontrar sus propias raíces". Sin embargo señala: "los valores espirituales más altos de las antiguas civilizaciones indias parecen haber sucumbido sin remedio¹. La antropología del siglo valoró el mundo indígena, su

riqueza poética en la comprensión del mundo, y fundamentó el derecho de estos pueblos y de estas culturas de preservar sus signos, sus modos de organización, sus valores. En América Latina la novela indigenista se constituyó en el primer intento de valorar ese mundo, pero no fue sino hasta la obra de José María Arguedas, antropólogo y novelista, cuando se plantearán de manera fervorosa, y teniendo como trasfondo las propuestas iniciales de Mariátegui, dos de los problemas fundamentales del mundo indígena: la riqueza de su comprensión poética del mundo; y los caminos de su integración a la cultura occidental. Desde diferentes perspectivas, el Asturias de **Hombres de maíz** (1949) y el Arguedas de **Todas las sangres** (1964) plantearon la posibilidad de la emancipación en las fibras mismas del mundo mítico; Arguedas, sin embargo, será herido por el desencanto, por la insoportable lucidez de comprender que ese mundo donde la belleza aflora de manera plural y silenciosa, se encuentra condenado a muerte. La última novela de Arguedas, **El zorro de arriba y el zorro de abajo** (1971), es angustioso documento de ese desencanto. Asturias, por su parte, muestra que la trascendencia de lo indígena es la de ser fuente para la transfiguración poética, tal como ocurre por ejemplo en **Tres de cuatro soles** (1973), su última obra.

La presencia indígena, importante en Guatemala y México, en Perú y Paraguay, la presencia negra en Haití y Cuba, con su espesor de mitologías y tradiciones, impregnando sin duda las culturas de sus respectivos países, parecen destinadas no obstante a su absorción e integración con la cultura occidental. "Ni las culturas africanas tienen posibilidad visible de desarrollo autónomo dentro del continente, —señala Rama— ni las culturas indígenas pueden cubrir el salto en el tiempo necesario para alcanzar y superar a las culturas europeas acriolladas... Tanto las primeras

como las segundas están destinadas a morir, y sólo pueden insertar elementos propios dentro de esta cultura europea americana, u occidental o atlántica, como se quiera². Ese proceso de derrumbamiento y negación coloca una tachadura sobre las raíces de la condición insuficiente de ser de nuestra cultura, problematizan la pregunta sobre lo que somos, ponen en evidencia la estructura de poder que nos convierte, según la expresión de Rama, en “una tierra colonizada”. Esa tachadura propicia la levedad para la identificación con los valores europeos de la cultura occidental. El llamado de Franz Fanon, “abandonemos Europa”, no es escuchado por una cultura heterogénea, prolongación de la cultura occidental incesante reproductora de modelos que, sin embargo, busca una condición de ser.

Imitación o autonomía

América Latina es, de manera problemática, una prolongación de Europa: integrada por la capacidad expansiva del universalismo occidental, se debate en las fuerzas contradictorias de la asimilación y el rechazo, de la identificación y la diferenciación.

La identificación establece realmente la subordinación de la copia al modelo y, por tanto, parte de la consideración de la “inferioridad” del hombre latinoamericano frente al hombre europeo (y, después, del norteamericano). Antonello Gerbi, en un libro ya clásico³, ha visto en las tesis de Buffon y De Pauw, de Hegel y Sepúlveda, las fuentes de esta concepción de inferioridad del indígena primero, y después, consecuentemente, del mestizo. En Ginés de Sepúlveda, en enfática refutación de la idea del buen salvaje de Bartolomé de las Casas, es posible encontrar la idea de la condición natural de la inferioridad del indígena, su clasificación como bes-

tias, y la diferenciación entre el “ánima inmortal” del europeo frente a la “bruta animalia” de “las bestezuelas halladas por los conquistadores en las lejanas indias”. Esa revelación de la “inferioridad” crea la necesidad de ser como el modelo, de allí el intenso deseo de europeización que es posible encontrar en Alberdi y Sarmiento, en Alcides Alguedas y Carlos Octavio Bunge, como una vertiente importante del pensamiento latinoamericano; valoración que aún no concluye y que es posible observar hoy con asombrosa frecuencia, no sólo en pensadores sino también en políticos y, desde hace varias décadas, en los medios de comunicación masiva de uno y otro continente.

Como la otra cara de la moneda, el mito del buen salvaje, formulado por Montaigne y Rousseau, y el imaginario utópico del Renacimiento harán de esta parte del mundo el lugar señalado del regreso a la pureza y a la felicidad. Según Alfonso Reyes la concepción de América como lugar de la libertad y la felicidad ya existía como “presentimiento” en Europa, y América fue casi inventada ya en la Atlántida de Platón. Así dirá en su **Ultima tulé**, de 1942: “América, puede decirse sin violencia, fue querida y descubierta (casi inventada) como campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos”. Es conocido el “inventario” de ese presentimiento que hace posteriormente Edmundo O’Gorman en su libro **La invención de América** (1958); y es posible decir que tanto el imaginario europeo como el latinoamericano; así es posible observar, como lo ha puesto en evidencia, Ezequiel Martínez Estrada, que la utopía de Moro tenía como referencia la isla de Cuba (la misma que siglos después intentaría hacer verdad la utopía revolucionaria), que la utopía intentó materializarse, durante la colonización, en México o en el Paraguay, y que una línea de pensamiento, desde la superioridad espiritual atribuida por Rodó hasta la raza

cósmica anunciada por Vasconcelos, ve en el latinoamericano la posibilidad de una plenitud. Es posible ver en las formulaciones estéticas del realismo mágico y lo real maravilloso, difundido a partir de la década del 40 como cualidades de afirmación y diferenciación del latinoamericano, la asunción de un destino utópico. Hemos dicho, sin embargo, que esa asunción no es sino la otra cara de la misma moneda: inferioridad y utopismo son proyecciones, invenciones desde Europa que pensadores y creadores latinoamericanos han asumido muchas veces como propias, y es asombroso ver que, de manera apenas evidente, las concepciones de la inferioridad y la utopía a veces se identifican pues desde la racionalidad que proyecta la utopía el “buen salvaje” puede ser visto como cercano a la pureza, a la fe, a la naturaleza, pero desprovisto de razón. ¿No es esta carencia la que impone la ceguera en los negros rebosantes de fe, en **El reino de este mundo** (1949), de Alejo Carpentier, que no ven que Makandal es realmente ajusticiado? La proyección de la utopía deja intacta la superioridad de la razón. “El mito del noble salvaje —señala en este sentido Steiner— había interiorizado un vigoroso dogma jerárquico. La sensibilidad occidental podía detenerse con nostálgica admiración a considerar virtudes oceánicas y hasta ver en tales virtudes un reproche a sus propias deficiencias, precisamente porque la primacía occidental no se ponía seriamente en tela de juicio”⁴. Inferioridad y utopía se presentan de este modo como proyecciones e interiorizaciones de lo que Augusto Salazar Bondy llamara “la cultura de dominación”, o lo que Mario de Andrade denominara “exposición sedentaria de doctrinas”. La racionalidad dominadora, denunciada como estructura de dominio, de Nietzsche a Adorno y Horkheimer, se expande sobre América no solo por la subordinación y la interdicción sino también por la fascinación y la seducción. De allí que de Simón Rodríguez y Bello a Martí y Mariátegui el reconocimiento de un

indisoluble lazo con Europa va acompañado de la exigencia de originalidad. En el fragor de la emancipación Rodríguez lanzará su grito, "inventamos o erramos" y Bello pedirá que no estemos con los ojos cerrados ante el nudo que nos ata a Europa; así escribirá en 1848: "¿Cuál será el juicio que se formará de nosotros un Michelet o un Guizot? Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene". Se plantea así la tensión entre universalismo y expresión de lo propio que será también la preocupación de Martí y Mariátegui, y se perfilan los rasgos que caracterizarán siglos de nuestra historia: la emancipación como valor fundamental y el deseo de originalidad frente a los modelos impuestos por la estructura de poder de la colonización.

La gesta de independencia del siglo XIX se encuentra sustentada en el deseo de integración de los pueblos americanos. Así dirá Bolívar: "yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria". EL sueño bolivariano de la gran nación americana, como producto glorioso de la emancipación, se diluye sin embargo y Bolívar, desencantado, muere con la certeza de "haber arado en el mar" de que la titánica empresa de la emancipación no logró la gloria de la integración sino la dolorosa disgregación que, como sabemos, dará nacimiento al caudillismo.

El tiempo de la emancipación fue el fracaso de la integración y la caída por un desfiladero que aún no parece tener término. Juan Montalvo en 1883 ya veía allí la razón de nuestros fracasos.

“Washington fundó una república que ha venido a ser después de poco una de las mayores naciones de la tierra; Bolívar fundó así mismo una gran nación pero, menos feliz que su hermano primogénito, la vio desmoronarse, y aunque no destruida su obra, por lo menos desfigurado y opacada. Los sucesores de Washington, grandes ciudadanos, filósofos y políticos, jamás pensaron en despedazar el manto sagrado de su madre para echarse cada uno por adorno un jirón de púrpura sobre sus cicatrices; los compañeros de Bolívar todos acometieron a degollar a la real Colombia y tomar para así la mayor presa posible, locos de ambición y tiranía”. La emancipación no logró conjurar la estructura de dominio y despojo instaurada desde la conquista y en vez de producir pueblos integrados para la organización social, política y cultural, abrió la herida de la disgregación donde el caudillismo sembró sus raíces. Pero también dejó intacta el ansia de la emancipación y de la afirmación. De este modo Martí planteará la necesidad de una segunda emancipación y los hombres de la Sierra Maestra verán en su acto revolucionario la concreción de esta ansia. La resistencia y los procesos de liberación de los pueblos se convirtieron así en los más importantes actos afirmativos de “nuestra condición de ser”. De este modo, desde las páginas finales de **Todas las sangres** de José María Arguedas, el Dios encarri, quien fuera decapitado por el rey español, inicia su reconstitución para la revolución liberadora; así, en la década del sesenta, las montañas latinoamericanas se llenarán de jóvenes armados, con la convicción de un proceso liberador indetenible, y Cuba se convertirá en la concreción de la patria libre, del hombre nuevo liberado por fin de la estructura colonial de poder. La afirmación latinoamericana, atravesada por lo que Steiner llama “El aire eléctrico de la revolución”, empieza a quebrarse sin embargo en el estruendo de “la caída de las utopías” que, sobre todo a partir de la década de los ochenta, recorre el mundo occidental transfor-

mando aquel "aire eléctrico" en el escepticismo ante la revolución como camino hacia la felicidad del hombre, el fracaso de "la segunda emancipación" revela una realidad que estaba oculta detrás del fervor utópico y que desde entonces se muestra con su terrible crudeza: la relación centro-periferia que impone formas de subordinación económicas y culturales, la deuda que crea un muro prácticamente imposible de saltar para la posibilidad del desarrollo, el fracaso de los planes de industrialización, la pobreza y el analfabetismo crecientes de manera dramática, la crisis, una vez más, de nuestra "condición de ser" en el contexto de la civilización occidental. Lejana de la afirmación del Barón de Humboldt, para quien "América es una nueva dimensión de la humanidad", América Latina se enfrenta al vaticinio de los más importantes economistas del mundo para quienes, en las actuales condiciones, esta parte del continente no tiene reales posibilidades de desarrollo y superación.

En el plano cultural resurge, de manera dramática, la pregunta de si estamos condenados a ser imitadores y repetidores de los pueblos creadores de cultura, y si, aceptando esta realidad, es posible conseguir, contradictoriamente, la afirmación y la originalidad de nuestra condición de ser.

De la periferia y de la autenticidad

La autoafirmación latinoamericana exige el reconocimiento crítico de la condición periférica, a la vez que la rearticulación de la relación centro-periferia para construir el paso de la cultura reproductora a (también) cultura creadora. La búsqueda de esta afirmación ha abierto, en el proceso de la expresión cultural, por lo menos dos vías: la asunción de la condición heterogénea y la "resignificación" de los modelos importados.

La disgregación de los pueblos latinoamericanos no ha podido negar sin embargo que hay una unidad esencial que exige su protagonismo. Para Carcy Ribeiro esa unidad esencial se manifiesta más allá de la diversidad de culturas regionales pues América Latina fue sometida a un mismo proceso civilizatorio. “Los grupos indígenas —señala— variados como eran en sus pautas culturales y en sus grados de desarrollo, sólo hubiesen contribuido a la diversificación si hubiesen sido el factor preponderante. Los núcleos africanos, a su vez, que provienen de una miríada de pueblos, también hubieran creado múltiples rostros en el nuevo mundo, si hubiesen impuesto su impronta cultural de forma dominante⁵. Es esa unidad esencial que preserva la diferencia la que estimuló el proyecto bolivariano, y la que le permite hablar a Martí del pueblo y no de pueblos, “por no parecernos que no hay más que uno del Bravo a la Patagonia”.

En este contexto la búsqueda y expresión de las raíces y el ansia de universalidad se han constituido en los dos polos, en las dos orillas para el fluir de la cultura latinoamericana: del Inca Garcilaso de la Vega a José María Arguedas se traza un arco de la integración creadora de lo propio en lo universal; de Sor Juana a Borges y Lezama Lima se traza otro para la expresión de lo universal en términos de nuestra cultura; entre estos dos arcos, podría decirse, la literatura del continente ha intentado expresar y materializar una condición de ser: así, el modernismo transpone estéticas europeas en un discurso propio que luego influirá sobre Europa; así en la década del veinte, por ejemplo, con el criollismo, y, desde otra perspectiva, con diversas formas estéticas de la modernidad, se explora a la vez lo más propio y lo universal de nuestra expresión; así, en la década del sesenta, el discurso narrativo transfiere técnicas europeas para dar cuenta del fervoroso

proceso de revolución y utopía que estremece el continente. En ese fervor, los creadores latinoamericanos hacen suya la intención que ya se encontraba en el "Manifiesto antropófago" que Oswald de Andrade publicara en 1928, de asumir los códigos y los modelos del centro en el "devoramiento" de la transformación, de la reconversión, de la desviación, de la inversión, de la heterogeneidad. Así la expresión "Tupi or not tupí that is the question", del "Manifiesto Antropófago" puede verse como una frase síntesis de esa heterogeneidad, de ese devoramiento; en ese sentido Lezama verá en **Espejo de paciencia** (1608), de Silvestre de Balboa, un texto fundacional de la literatura cubana que reúne de manera heterogénea lo indígena con lo griego y con otras culturas, en el mismo sentido en que el mismo Lezama, Vargas Llosa, Fuentes, Roa Bastos y muchos otros asumirán con plena libertad lo más universal de la expresión novelesca para producir novelas profundamente latinoamericanas. "Consumidora —señala Nelly Richard—, la periferia ha tenido que perfeccionarse en el manejo de una cultura de la resignificación, supliendo la falta de un repertorio "propio" con la agilidad táctica del gesto de "apropiación"⁶. De Darío a Lezama nuestra literatura ha procedido por "resignificación". A partir fundamentalmente de la década de los ochenta, como decíamos, conocida como "la década perdida", América Latina se enfrenta con una realidad que siembra el escepticismo donde antes había el fervor utópico; desde entonces las estadísticas económicas, sociales, culturales, señalan la contundencia del fracaso y la revigorización de la estructura centro-periferia. En este contexto se redescubre con asombro el escepticismo expresado, de diversa manera sin duda, en autores como César Vallejo y Juan Carlos Onetti, como de formulaciones cercanas a nuestra más inmediata contemporaneidad; y la literatura abunda en la convocatoria heterogénea de lo más propio con lo más universal, pero no en los tonos líricos o épicos planteados por los escritores

anteriores, sino en términos profundamente paródicos, en la petición de cuentas de la ceguera del utopismo, y en la cruda visión del desfiladero de la cultura latinoamericana de fin de siglo que lleva a expresar, paradójicamente, la imposibilidad misma de la expresión y de la escritura: multiplicidad de discursos y de silencios en la imposibilidad, a la vez festiva y escéptica, de decir a plenitud la complejidad de nuestra cultura. **Las palabras perdidas** (1992), de Jesús Díaz; **La liebre** (1991), de César Aira; **Cocuyo** (1990), de Severo Sarduy; **La noche oscura del niño Avilés** (1984), de Edgardo Rodríguez Juliá; **Persecución** (1982), de José Balza, **El entenado** (1988), de Juan José Saer; **Maldición eterna a quien lea estas páginas** (1993), de Manuel Puig, podrían representar hitos importantes de esa visión desencantada y desmitificadora que procesa de manera vertiginosa diversos signos culturales, en una fiesta paródica del pastiche, del reciclaje, para enfrentarse al vacío quizás, o al hallazgo de nuevas significaciones. Los atributos paródicos de la literatura latinoamericana de final de siglo no parecen ser sino las marcas del desencanto; pero quizás sean a la vez nueva semilla para un reencantamiento sin las viejas cegueras que permita a la cultura latinoamericana abrir la brecha para salir del enrejado de la estructura de poder de la colonización.

Notas

1. Ernesto Mayz Vallenilla, **El problema de América** (1957). Caracas. Edit. Equinoccio (USB), 1992. p. 42.
2. Luis Villoro, "De la función simbólica del mundo indígena" (1965), en **Fuentes de la cultura latinoamericana** (Comp.: Leopoldo Zea), México. FCE. 1993, p. 429.
3. Angel Rama, "Aportación original de una comarca del tercer mundo: Latinoamérica" (1985), en: **Fuentes de la cultura...**, ob. cit., p. 62
4. Cf. Antonello Gerbi, **La disputa del nuevo mundo**. México. FCE. 1982.
5. George Steiner, **El en castillo de barba azul**. Aproximación a un nuevo concepto de cultura. Barcelona. Gedisa. 1991. pág. 86
6. Delcy Ribeiro, "La cultura latinoamericana", en **Fuentes de la cultura...**, ob. cit., p. 108
7. Nelly Richard, **La estratificación de los márgenes**, Santiago de Chile. Zegerrrs editor. 1989., p. 49.