

El primer antimperialismo latinoamericano

¿Cómo se constituye un sistema de ideas: la oposición, por ejemplo, América Latina/Estados Unidos? ¿Dónde —se preguntaron los latinoamericanos a comienzos de este siglo y aun antes— radica nuestro "mal"?

¿Quién o qué es responsable? Aquí se analizan las respuestas positivistas, espiritualistas, arielistas, formas de un primer discurso antimperialista en el continente

1. Entre la guerra hispano-norteamericana y el estallido de la primera guerra mundial, una serie de discursos antimperialistas comienza a cubrir la superficie política y cultural del subcontinente latinoamericano. Dichas intervenciones contendrán como elemento común la *protesta* ante el expansionismo estadounidense, por un lado, y como factor dominante aunque no exclusivo la *contra* propuesta defensiva de la *unidad* latinoamericana. Ambos movimientos podían, por lo demás, refugiarse en la dudosa estrategia de los "antecedentes". Antecedentes de protesta antinorteamericana, por ejemplo, son remarcables en la escritura romántica del Francisco Bilbao de *La América en peligro*, donde concluía en esa identificación entre el filibusterismo y la política exterior norteamericana ("Walker son los Estados Unidos") que ya no abandonará las caracterizaciones latinoamericanas del fenómeno imperialista. Precisamente, aquel mismo intelectual chileno —al que Alejandro Korn definiría como ese "errabundo para quien el catolicismo es el enemigo nato

de la libertad"— es el que, en fecha tan temprana como 1856, alertaba contra el "norte sajón" y que, en *El evangelio americano*, veía que los Estados Unidos "han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra". Protestas alarmadas todas éstas, que se producían casi cuarenta años después de que Bolívar confesara a Santander la conveniencia de excluir del congreso de Panamá a los "anglosajones" del extremo norte del continente "porque son omnipotentes y, por lo mismo, terribles".

Tampoco el segundo rasgo de aquel "antimperialismo" —la apelación a la unidad latinoamericana— carecería de precursores, que habían imaginado una respuesta semejante cada vez que había resultado amenazada la autonomía política, por parte de las potencias europeas o de los EE. UU. Podrán citarse entonces, como testimonios textuales de esa inquietud, entre otros tantos, el escrito de Monteagudo convocando a "una federación general entre los Estados Hispanoamericanos", o la Memoria de 1821 de fray Ser-

vando Teresa de Mier, o el proyecto alberdiano de 1844 sobre la necesidad de una "liga americana", por no referirse a los harto conocidos intentos bolivarianos o a los tratados confederales que hacia 1862 el chileno Vicuña Mackenna repasaba con reconocimiento pero sin ocultar un fracaso que atribuía a su pertinaz carácter defensivo.

En torno de este doble movimiento de protesta y *contra* propuesta defensiva se irá constituyendo en nuestra cultura la idea de que América Latina configura una unidad, integrada —según se pretenda— alrededor de esencias prehispánicas, coloniales o postindependentistas, y a la cual sólo un proceso exterior de balcanización habría venido a disociar. Latinoamérica resultaría así una misma entidad sustancial que realiza en acto potencialidades hasta entonces replegadas en el mutismo cálido al que la habría condenado desde siempre la presencia de lo Otro, encarnado en las figuras de los colonialismos o los imperialismos de turno. La "expresión" de dicha esencia-

lidad cabría recuperarla en aquella subterránea tarea de la escritura que revela que desde Bolívar hasta Martí, de Bilbao a Hostos, desde Cecilio del Valle hasta Ugarte y tantos otros, un hilo rojo antimperialista recorrería el denso entramado de la discursividad latinoamericana.

2. Si queremos desembarazarnos de Dios —decía Nietzsche— es preciso liberarse de la gramática. Si queremos independizarnos de todos los monoteísmos tan tenazmente elaborados de la historiografía latinoamericana, ¿a qué dioses debemos renunciar? En principio, habrá que “suspender” provisionalmente esas categorías continuistas mediante las cuales una historiografía sociologizante o metafísica ha concluido por diluir en matrices idénticas a una pluralidad de identidades diversas que en rigor se desarrollaron, más que según el “esférico” modelo hegeliano, como una superposición casi geológica de series descentradas. Por ello, el limitado objetivo de este trabajo reside en interrogar a algunos de los discursos antimperialistas del período 1898-1914, no para inscribirlos a priori en la senda luminosa de una continuidad inexorable, sino para que nos digan qué objeto constituían cuando pronunciaban el nombre “antimperialismo”.

El “imperialismo”: he aquí un vocablo alusivo y elusivo hacia fines del siglo pasado y principios del presente, pero no solamente para el saber de la intelectualidad latinoamericana. Piénsese simplemente en dos mojones cronológicos: *en 1882, la Standard Oil Company,*

*de New Jersey, se convierte en el primer trust norteamericano; sólo en 1910, aparece el libro de Hilferding *El capital financiero*, al que bien pudo calificar Otto Bauer como “la obra que esperábamos desde hace largo tiempo”.* Súmese a ello la demora implícita en la transmisión de estos mensajes teóricos incluso hacia las capas intelectuales latinoamericanas más conectadas con las producciones de la izquierda europea, y se podrá evocar la carencia de aportes provenientes de dicho campo con que podían contar los intelectuales latinoamericanos para reflexionar esa realidad fascinante y temida que encarnarían en los Estados Unidos de América.

Desde coordenadas positivistas o espiritualistas, esos sectores de la intelectualidad latinoamericana construirán el objeto de sus ataques antimperialistas identificándolo básicamente con aquella nación que lo sustentaba, más que con una categoría explicativa de la recomposición que operaba el capitalismo mundial desde las últimas décadas del siglo XIX. Naturalmente, esta identificación no podía sino producir efectos notorios sobre el “saber” acerca del imperialismo que de tal modo se constituía, pero además implicaba una mutación con respecto a la imagen de los Estados Unidos sustentada especialmente por los núcleos liberales del subcontinente. No hacía mucho tiempo, en efecto, que Sarmiento en su *Conflictos y armonía de las razas en América* había convocado a los sudamericanos a que “seamos la América como el mar es el Océano; seamos Es-

tados Unidos”; o que Andrés Bello había señalado a dicho país como “nuestro modelo bajo tantos respetos”, actitud igualmente imitativa que alguna vez seguiría Justo Sierra ante aquel “maravilloso animal colectivo”.

Pero he aquí que cuando este paradigma ceda paso —con Martí a la cabeza— a una visión crítica, curiosamente dicho desplazamiento implicará la utilización invertida del caso norteamericano, con lo cual no se lograba sino exorcizar la misma imagen que hasta entonces se había tratado de emular. De tal manera, en una relación especular mutuamente fascinada, los EE. UU. y América Latina irán constituyendo una serie de saberes sobre sí mismos y sobre el otro sin los cuales resulta incomprendible la emergencia del antimperialismo latinoamericano.

3. Esa realidad que el sorprendente desarrollo del capitalismo norteamericano ponía de relieve resultaba francamente desencantadora para quienes intentaran adecuarla a explicaciones más o menos clásicas. Durante los últimos treinta años del siglo XIX, los EE. UU. habían experimentado un enorme crecimiento económico que lo conduciría a ocupar el primer puesto como productor industrial, desplazando a Inglaterra en este terreno. Hacia 1900, por ejemplo, el país americano cubría el 30 % de la producción manufacturera mundial, frente al 19 % de Inglaterra y el 16 % de la ascendente Alemania. Pero el rasgo distintivo y relevante del desarrollo capitalista norteamericano reside en el bajo porcentaje de sus exportaciones con respecto al producto nacional bru-

to, proporción que en los años 1904-1913 era del 11 % comparada con el 43,5 % para Inglaterra en la misma época.

Por tanto, si el desarrollo capitalista norteamericano se asentaba prioritariamente en su mayor capacidad de crecimiento cimentada en la expansión del mercado interno, es preciso buscar otro tipo de motivos "sobredeterminantes" de sus necesidades económicas en lo que respecta a la política imperialista que inauguran "oficialmente" en 1898. En este rubro habría que incluir consideraciones fundamentalmente geopolíticas, al igual que el "cierre de la frontera", fenómeno este último no sólo entendido como un hecho de connotaciones económicas sino como signo emblemático de toda la cultura del *pioneer* y de la mítica posibilidad del desarrollo individualista e igualitarista de la sociedad norteamericana, todo ello dentro de un bloque ideológico sistematizado por el protestantismo como mediador de las relaciones con los "católicos del sur". Como dato ilustrativo, recuérdese que con motivo del conflicto entre Inglaterra y Venezuela de 1895, los EE. UU. habían intervenido activamente y obtenido un arbitraje favorable que produjo una profunda conmoción en toda América Latina. Y no obstante, resultaría excesivo ver en este episodio el efecto directo de la presión de ciertos grupos económicos, ya que —como recuerda Alberto Aquarone en *Le origine dell'imperialismo americano*— fueron los sectores vinculados con el grupo Morgan los que, junto con los círculos más conservadores, trataron de mo-

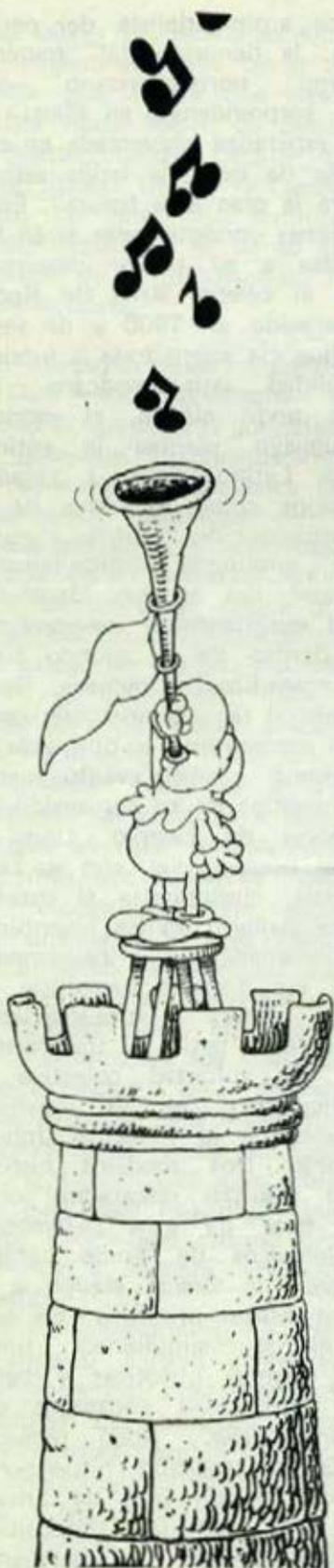
derar la actitud gubernamental, lo que a su vez provocó la respuesta airada nada menos que de Theodor Roosevelt, quien en su artículo "The Monroe Doctrine", al par que legitimaba la actitud norteamericana, fustigaba la conducta del mundo de los negocios y la "proverbial" cobardía de los ricos: "Cuando se trata de una cuestión de honor nacional o de un derecho nacional —concluía— ningún interés financiero debería ser tenido en cuenta ni por un solo momento".

Este lenguaje agresivo resultaba congruente con un clima internacional profundamente impregnado de prácticas y discursos imperialistas, que entrelazando ideologías misionales con temas "sociodarwinistas" pondría la plataforma teórica para una sociedad pronta a revitalizar la mitología del "destino manifiesto". Máxime cuando, luego de la fácil victoria de 1898, los EE. UU. se apropiaban de Filipinas, Guam, Puerto Rico, las islas Hawaii y obtenían un virtual protectorado sobre Cuba, reabriendo la conocida serie de atropellos —segregación de Panamá, intervenciones en República Dominicana, Cuba, Nicaragua, México...— que alarmarían hondamente a algunos círculos latinoamericanos.

4. Las respuestas de la escritura no se hicieron esperar, y uno de sus adelantados sería nada menos que el jefe del modernismo. En Rubén Darío, efectivamente, desde su artículo "El triunfo de Calibán" y luego, en 1905, la "Salutación del optimista", ya aparecen dos núcleos temáticos que animarán una buena parte de la pré-

dica antimperialista del período: la denuncia del "materialismo" norteamericano —que ya sorprendemos en Martí— y la esperanza proyectada en certeza de que "la latina estirpe será la gran alba futura". Estas mismas connotaciones serán llevadas a su mayor desarrollo en el célebre *Ariel* de Rodó, aparecido en 1900 y de vasta influencia sobre toda la intelectualidad latinoamericana. En ese texto clásico, el escritor uruguayo plantea la antinomía Latinoamérica / Estados Unidos como expresiva de la contraposición "espíritu / materia", antinomia extraída naturalmente del archivo ideológico del espiritualismo novecentista.

Dentro de un mundo cuya mercantilización rechaza, Rodó apela al registro aristocratizante del modernismo en búsqueda de algunos espacios eventualmente protegidos de su conversión en valores de cambio. Uno de esos núcleos que, con su existencia, cuestionaría al sistema cree hallarlo en las juventudes latinoamericanas, inaugurando así ese discurso juvenilista en la cultura latinoamericana que más tarde se transformará en voluntad colectiva al articularse con las movilizaciones de la Reforma Universitaria. Dos modelos históricos resultan rescatados sobre la base de esos parámetros axiológicos de fondo bergsonianos: la Grecia clásica y el cristianismo primitivo. En este repliegue simultáneo hacia las fuentes históricas y hacia la interioridad encantada del "alma bella", Rodó redescubría la tradición hispanocristiana, en un giro de brusca ruptura con las proposiciones laicizantes del liberalismo



y el positivismo latinoamericanos.

A partir de allí, el *Ariel* se mueve en el espacio que acaba de crearse: el "inviolable seguro" del "reino interior". En esa cámara cerrada cada uno puede ejercitar su ocio, opuesto según la tradición grecolatina al neg-ocio, es decir, a la dimensión de la vida económica. Producida entonces la escisión economía / cultura, esta última rescatará para sí el área de la pura subjetividad, "donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles que, a la intemperie de la realidad, quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscribido".

Trasladado este mecanismo al terreno social, deberá deducirse la desdicha de aquellas sociedades que antepongan los valores mercantiles a los espirituales, pero además el dualismo economía / cultura se tornará productor de consecuencias teóricas a otro nivel. Puesto que si ambas esferas pueden efectivamente escindirse, eso significa que no todo el modelo norteamericano deberá ser condenado, sin más, al rechazo. Por el contrario, se tratará de integrar aquel "materialismo sin alma", en una justa medida, en el espiritualizado universo latinoamericano.

Espiritualismo, moralismo, elitismo, subjetivismo, son en fin una serie de categorías que el mecanismo rodiano produce para generar uno de los discursos de más larga duración dentro de la tradición del primer antimperialismo latinoamericanista, como se pone de manifiesto en que aún Francisco García Calderón resultará tributario de ese modelo cuando, en dos

obras que cierran prácticamente el período seleccionado (*Las democracias latinas de América, 1912* y *La creación de un continente, 1913*), procede a la fusión de varios elementos arielistas. Sin embargo, la ambigüedad de este escrito del autor peruano en cuanto a las alternativas que deben oponerse al expansionismo norteamericano, parece apoyarse en la convicción de la inevitabilidad de dicho proceso. Esto no impide que deban señalarse las lacras de lo que se prevé como un desarrollo tan gigantesco como vaciado de espiritualidad, ya que toda la evolución de los EE. UU. anuncia "el triunfo de la mediocridad", "la tiranía de la opinión", la ausencia de una "aristocracia dirigente" y, en suma, "la vuelta al tipo primitivo del piel roja". En cambio, es en Europa —especialmente en Inglaterra y Francia— donde debe buscarse, nuevamente, el paradigma para los latinoamericanos.

Anteriormente a este arco discursivo descrito entre el *Ariel* y las publicaciones de García Calderón, desde el Brasil —esa zona tantas veces excéntrica al resto de la cultura latinoamericana— Eduardo Prado había formulado referencias sobre los Estados Unidos desde una perspectiva de derecha que definía otro abordaje diferenciado del fenómeno norteamericano. Su libro *A Ilusão Americana* había aparecido en 1893, o sea, dos años antes de que el secretario de Estado norteamericano Richard Olney declarara que su país era "prácticamente soberano en todo el continente", y que "su voz sería ley sobre los asuntos a los que restringiría su intervención". Y al igual

que lo harán otros textos de la primera década del siglo XX —como *Alma América*, de José Santos Chocano; *La gloria de don Ramiro*, de Enrique Larreta, o *El diario de Gabriel Quiroga*, de Manuel Gálvez—, el brasileño Prado redescubría en su libro a una España que se representaba como venero de tradiciones positivas prontas a ser opuestas a las de los Estados Unidos de América. Pero este interés surge inmediatamente dictado como contestación a las tendencias pronorteamericanas que percibe en el interior de la República, incluyendo una crítica que en rigor apunta contra dicha forma institucional y en defensa del régimen monárquico.

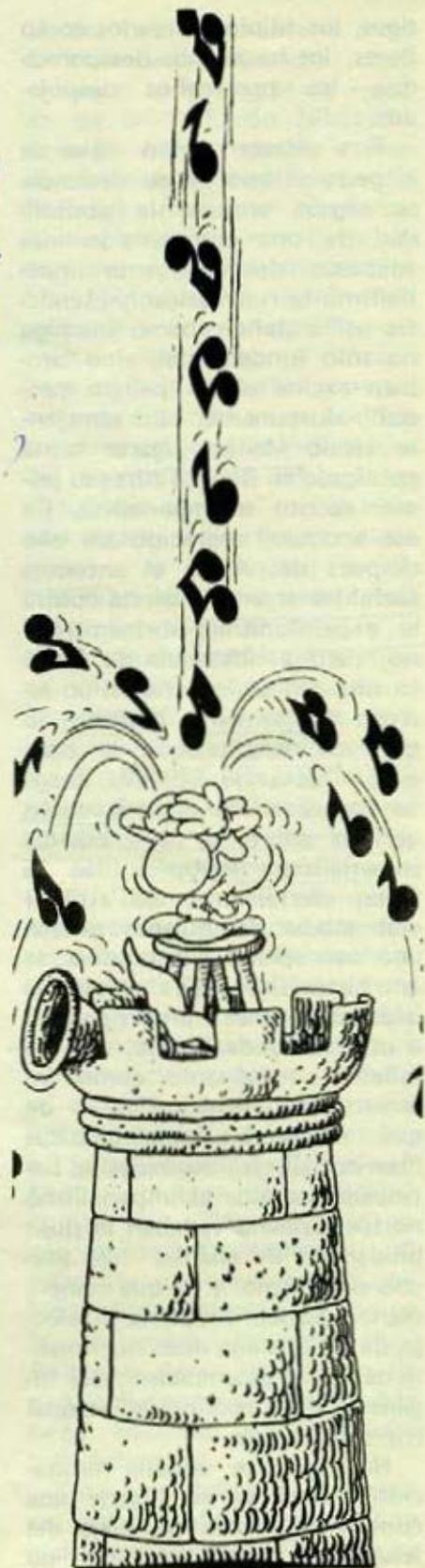
De ahí el interés por describir a los EE. UU. como “más egoístas y prepotentes en sus prácticas que las monarquías europeas”, dominados por la “plutocracia” o “millonocracia” y la “diplomacia filibustera”, términos todos ellos que producen la adjudicación del carácter “parasitario” al capitalismo yanqui, connotación de larga fortuna en la reflexión sobre los Estados Unidos en el discurso de la intelectualidad latinoamericana. Ese carácter parasitario del régimen norteamericano lo definiría centralmente como un capitalismo “anormal” frente a lo que sería su expresión adecuada y, naturalmente, europea: “los plutócratas americanos —escribe Prado— no se satisfacen ya con el mercado nacional que el proteccionismo les entregó [...] En igualdad de condiciones, no pueden competir en los mercados del mundo con los productos manufacturados de Europa”.

Mas si en estos aspectos el texto de Prado puede ofrecer

puntos de contacto con algunos de sus contemporáneos ante el mismo fenómeno imperialista, difiere profundamente de ellos en lo relativo a la contrapropuesta de la “unidad latinoamericana”, imposible a su juicio dado que entre los países iberoamericanos “hay más odios, más enemistades [...] que entre las naciones de Europa”.

Por el contrario, aquella consigna será retomada hacia principios de este siglo por Vargas Vila que, en un tono apocalíptico al que tan bien se presta su romanticismo tardío de gusto dudoso, en su panfleto *Ante los bárbaros* planteará precisamente la urgencia de la “unión” entre los países latinoamericanos, que deberá acompañarse por el estrechamiento de vínculos con España, así como una “aproximación a la Italia y a la Francia, las dos hijas mayores de la raza”.

Además, y amén de la ausencia del señalamiento de las vías que operativamente pudieran conducir a dicha unificación por sobre aquellas estructuras nacionales que Prado había juzgado insoslayables, el texto de Vargas Vila incluye nuevamente la connotación moralista de un capitalismo degenerado y atípico al describir al régimen norteamericano: “No hablemos del Imperialismo Yanqui —dice—; el Imperialismo no existe en América; no existe sino el *Filibusterismo*”. Ante este producto teratológico, vuelve a afirmarse el civilizatorio paradigma británico: “el imperialismo inglés civiliza: testigos, la India enorme y próspera; el Egipto, Australia, Canadá, ricos y casi libres; el filibusterismo americano brutaliza: tes-



tigos, los filipinos cazados como fieras, los hawaianos desaparecidos, los panameños despojados. . .”

Esta caracterización —que en el gesto mismo de su denuncia se cegaba empero la posibilidad de una comprensión más adecuada del emergente imperialismo norteamericano— tendería así a definir como enemigo no sólo fundamental, sino también exclusivo, al “peligro yanqui”. Justamente, con semejante título Manuel Ugarte había publicado en Buenos Aires su primer escrito ant imperialista. En ese artículo, aparecido un año después del *Ariel*, el entonces socialista argentino alerta contra el expansionismo norteamericano, pero a diferencia de Rodó su discurso se inscribe en un terreno francamente político, lo cual no impide que la oposición hacia los EE. UU. tenga su contrapartida en una visión acrítica sobre la presencia del imperialismo europeo. No se trata, ciertamente, de atribuir —al modo de quienes poseen una concepción conspirativa de la historia— vaya a saberse qué intenciones “probritánicas” a este texto de Ugarte, sino de señalar —tomándolo como intervención significativa— de qué modo las características “territorialistas” asumidas en Latinoamérica por el imperialismo norteamericano vedaban la posibilidad de un análisis más preciso del mismo, y de qué manera dicha ausencia producía el efecto de un análogo desconocimiento del papel desempeñado por Inglaterra en la economía nacional correspondiente.

No obstante aquella limitación, existe ya en Ugarte una comprensión más compleja del fenómeno imperialista, que no

se reduce —según la matriz arielista— a un dato cultural “materialista o utilitarista”, sino que prevé un curso en donde el imperialismo norteamericano extenderá gradualmente su dominación “primero con la fuerza comercial, después con la política y por último con las armas”. Frente a este avance, resurge la contrapropuesta defensiva de la coordinación latinoamericanista no sólo ante el peligro de una agresión armada, sino como dique contra la penetración económica y cultural. Las naciones europeas pueden entonces desempeñar un papel positivo, lo que indica a su vez la necesidad de oponerse a quienes señalan en ellas tendencias antagónicas con las autonomías latinoamericanas, puesto que así “se nos ofusca con un peligro falso —escribe— mientras nos escamotean el verdadero”. “La verdadera amenaza no ha estado nunca en Europa, sino en la América del Norte”, expresa en ese mismo año 1901 en *La defensa latina*.

Dicho contraproyecto defensivo aparecía por cierto posibilitado teóricamente por esa unidad esencial que el libro de Ugarte, aparecido en 1910 con el título de *El porvenir de la América Latina*, construye minimizando las diferencias regionales de una América Latina en donde, “con ligeros matices, el medio social, las costumbres, las inclinaciones, los sentimientos y los gustos son idénticos”.

Hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, los textos de Ugarte siguen describiendo estas ideas centrales, tal como lo revela su conferencia de julio de 1912 sobre “Los pueblos del Sur ante el imperialismo norteamericano” y especialmente la

de un año más tarde, donde vuelve a diferenciar abruptamente la gravitación de los “dos capitalismo” sobre Latinoamérica. No obstante, como ha sido señalado, también es cierto que Ugarte ha intervenido anteriormente advirtiendo de modo pragmático sobre la conveniencia de que América Latina “afirme su prescindencia entre Europa [...] y los Estados Unidos [...]”; ni con aquéllos ni con éstos”. Sea como fuere, y habida cuenta de que el criterio aquí adoptado no pretende erigir a los autores considerados en “sujetos” soberanos de sus pronunciamientos, sino en soporites (*Träger*) de una serie de discursos producidos por dispositivos de saber que los desbordan, resultaría ilícito en este caso recortar uno u otro de los aspectos señalados en función de la imagen que se pretendiera favorecer a los fines alternativos del endiosamiento o la satanización.

El cubano José Enrique Varona, por su parte, producirá otro tipo de consideraciones sobre este fenómeno que nos ocupa en una conferencia de 1905 titulada precisamente “El imperialismo a la luz de la sociología”. En ese discurso impregnado de organicismo, se define al imperialismo como “la forma de dominación política sobre otros grupos diversos y de distinto origen, próximos o distantes del núcleo principal”, circunstancia a su vez condicionada por tres variables: crecimiento económico, aumento de población y una cultura “superior”, requisitos todos ellos que Inglaterra había llevado hasta entonces a su más alto nivel de cumplimiento. Ese país euro-

peo inclusive habríase beneficiado del intercambio desigual una vez que, llegado a cierto grado de desarrollo económico, debió "buscar desaguadero a su inmensa producción, buscar dónde emplear un capital ocioso, procurar que los múltiples productos de esa industria metalúrgica [...] no se estancaran sin salida", para lo cual "estos pueblos tropicales, ricos en materias primas y productos agrícolas, con población en buena parte atrasada, representaban mercado abierto y fácil de explotar, tierras donde extender los rieles; empleo, en fin, para su capital ocioso; campo, en una palabra, para esa expansión económica". Lo notable es que esta descripción se formulaba desde matrices positivistas, y si bien resultaba mucho más adecuada que otros análisis provenientes del espiritualismo, éste parecía sin embargo más apto para la organización de una ideología que posibilitara la puesta en práctica del "principio de escisión". Prueba de ello sería que Varona concluye este escrito con una respuesta no impugnadora sino imitativa, que pasaría por construir "una civilización más o menos aproximada" a aquel modelo ofrecido por "el incipiente imperialismo norteamericano".

Diez años después, Varona ensombrecerá su visión ante el hecho de la guerra mundial, y manifestará su escepticismo respecto de aquellos productos —saber, industria humana— que en otro momento le habían parecido bienes apetecibles del nuevo orden. Hacia esa misma época, José Ingenieros expresaba un desencanto semejante en su escrito *El suicidio de los bár-*

baros. Pero también dicho texto implicaba una violenta ruptura con las posiciones que él mismo había sustentado en su etapa más adherida al "bioeconomismo", cuando, hacia principios del siglo, había pensado en un proceso igualmente inexorable que conduciría desde "el coloniaje hasta el imperialismo".

El positivismo, a fin de cuentas, se hallaba fuertemente inclinado a aceptar el *factum* como *fatum*: puesto que el hecho imperialista era ineludible, se tornaba necesario asumirlo como un destino. Después de todo, y por arqueológica que deba ser nuestra mirada hacia el discurso positivista finisecular, esa tendencia a transformar lo dado en ontológico tenía como contrapartida, en sus exponentes progresistas, la capacidad para no subestimar alucinadamente los obstáculos de una realidad que no se disolvía simplemente ante las apelaciones culturalistas. Uno de estos representantes, el argentino Agustín Alvarez, ya en 1894 había designado como *South America* a esta parte del continente en donde "la borrachera de la razón pura" se le ocurría una de las causas centrales de su vorágine política. En un texto posterior —*La transformación de las razas en América*—, Alvarez extrae una serie de consecuencias francamente ominosas de una época latinoamericana que ve simbolizada en un México que, con sus trece millones de habitantes pero con sus vicios enormes, "no produce lo que la improvisada Australia en un territorio más pobre". No obstante, adoptando como modelos los casos australiano y japonés, así como confiando en la maleabilidad del

"factor raza" mediante la introducción de la educación masiva —con el consiguiente rechazo de la "solución bovina"—, Agustín Alvarez podía extraer conclusiones más optimistas que las del mexicano Francisco Bulnes en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, libro aparecido en 1899. Allí, apelando a una concepción positivista decididamente primaria pero además profunda y expresamente adherido a una posición antidemocrática ("la enfermedad del siglo tiene su etiología en el sufragio popular"), el intelectual ligado al porfirismo distribuye a la humanidad en las tres razas alimentariamente definidas del trigo, el maíz y el arroz, de las cuales la primera es "la única verdaderamente progresista". Y si avizora cierta peligrosidad en la presencia de los Estados Unidos, dicho peligro no debe, a su entender, sobrestimarse. Por ello, ante el libro en tantos aspectos pionero de César Zumeta *El continente enfermo* —al que prontamente seguiría por la misma senda su compatriota Rufino Blanco Fombona—, donde el autor venezolano proponía la creación de "una confederación o alianza defensiva de todas las repúblicas latinas de América para mantener su independencia", Bulnes califica a este bolivarismo redivivo como una "locura hermosa, casi sinfónica", puesto que, finalmente, naciones como "Cuba, Haití, Santo Domingo, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Centroamérica no tienen más porvenir que la barbarie alentada por la miseria y la guerra civil. . ."

Una vez definido el retraso en términos de coordenadas raciales, naturalmente los datos ex-

teriores debían relativizar su capacidad explicativa. El "mal" latinoamericano no se hallará entonces fuera sino en el interior mismo de las configuraciones nacionales. "Nuestros adversarios —puede entonces concluir— ya los he hecho conocer, se llaman: nuestra tradición, nuestra historia, nuestra herencia morbosa, nuestro alcoholismo, nuestra educación contraria al desarrollo del carácter".

Pero dentro de esta tradición de un "positivismo de derecha", será Alcides Arguedas quien en *Pueblo enfermo* trazará uno de los cuadros más desesperanzadores sobre el futuro de las naciones latinoamericanas. Inscrito en la tradición del biologismo de procedencia europea, pero también influido por *Nuestra América* del argentino Carlos Octavio Bunge, el escrito referido traduce la imagen de una Bolivia hundida en una decadencia irrefrenable, puesto que son los datos raciales mismos del fondo indígena —al que se suma esa "clase de gentes híbridas" que componen el mestizaje— los que impiden cualquier posibilidad de resolución de las tareas nacionales pendientes. Siendo la raza y el medio los factores dominantes, la conclusión de este admirador de Simón Patiño no sólo es ominosa ("todo es inmenso en Bolivia; todo, menos el hombre") sino también inexorable, hasta el punto de tornar inimaginable la adopción del modelo norteamericano ("mundos enteros de diferencia separan [...] a nuestros agricultores indios de los agricultores yanquis").

Existía además otro registro por donde circulaba una tercera vía de la discursividad latinoamericana y que se vinculaba, por cierto que más indirectamente, con la temática antimperialista. Esta línea se hallaba más preocupada por la detección de ciertas esencias nacionales, preocupación expresada por ejemplo en *La creación de la pedagogía nacional* de Franz Tamayo, escrito a lo largo de 1910, es decir, apenas un año después de la aparición de *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas. Cómo garantizar —se preguntaba este último—, "en medio de este cosmopolitismo de hombres y capitales", algo así como un "carácter nacional". Análogamente, la serie de cincuenta y cinco artículos periodísticos que componen el libro de Tamayo se interrogan por "el alma de la raza". Y si Rojas hallaba en la nacionalización de la educación pública uno de los resortes privilegiados para hacer frente a la desnacionalización que temía, el boliviano reaccionará contra la "aplicación de una pedagogía importada meramente de Europa". Pero a partir de allí el tema se amplía, dando pie a la denuncia de la penetración extranjera en el país del altiplano. Por fin, el "nietzschismo" de Tamayo le resultará idóneo para rescatar valores vitales que ubicará en el indio como "verdadero depositario de la energía nacional". El discurso nacional y antimperialista comenzaba así a recorrer los senderos que acabarían conduciéndolo a su encuentro con el indigenismo, cuya expansión a escala continental debería aguardar todavía el lapso de una

década.

5. El perfil tan rápidamente dibujado permite imaginar de qué modo, por imitación o contestación, la idea de "Latinoamérica" se iba conformando también de manera fundamental en relación con ese "hermano enemigo" del norte que toda una capa de intelectuales iba a convertir en objeto privilegiado de sus análisis y preocupaciones. Pero lo cierto es que, en el período señalado, algo se quiebra entonces en la cultura latinoamericana para no volver a recomponerse cabalmente nunca más: la adopción de un modelo de imitación acrítica calcaado sobre las sombras del desarrollo norteamericano. Junto con ello, sin embargo, este primer antimperialismo albergará un dato constitutivo que lo habilitará y lo cuestionará de allí en más. Puesto ¿qué sujetos sociales podían ser portadores del internacionalismo latinoamericanista, a menos que se entienda por tal a esa sumatoria de actitudes defensivas ante lo que se visualiza correctamente como un proceso expansivo sin llegar empero a detectar las causas reales de su despliegue? No obstante, este deseo antimperialista sin sujeto social estratégico fue encarnado por esos sectores de las capas medias que desde entonces reclamarán una recomposición del espacio político y cultural en diversos países latinoamericanos. Nada casualmente, el proceso de reforma universitaria los iba a encontrar —luego de la quiebra del europeísmo implícita en la primera guerra mundial— en la primera fila de un suceso de connotaciones epocales en el espacio político-cultural de América Latina.